Obras Completas *(CW)* de Jung

Em todo o livro, CW refere-se a *Collected Works ofC. G. Jung,* 20 vols. ed H. Read, Michael Fordham e Gerhard Adler; tr. R. F. C. Hull (London: Routledge & Kegan Paul; Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1953-77).

M294 Manual de Cambridge para Estudos Jungianos / Organizado por Polly Young-Eisendrath e Terence Dawson; trad. Daniel Bueno - Porto Alegre : Artmed Editora, 2002.

1. Psicologia - Estudos junguianos - Manual - Cambridge. I. Young-Eisendrath. II. Dawson, Terence. III. Título.

CDU 159.9.019(02)(Cambridge)

Catalogação na publicação: Mônica Ballejo Canto - CRB 10/1023 ISBN 85-7307-

802-2

MANUAL DE CAMBRIDGE PARA ESTUDOS JUNGUIANOS

Polly Young-Eisendrath
Terence Dawson

Tradução:

Daniel Bueno

Consultoria, supervisão e revisão técnica desta edição:

Denise Gimenez Ramos

Membro da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da PUC-SP

E

ARTMED

2002

Obra originalmente publicada sob o título:
The Cambridge companion to Jung

© Cambridge University Press, 1997 ISBN
O 521 47889 8

Capa *Mário Rôhnelt*

Preparação do original
Leda Kiperman

Leitura final *Luciane Corrêa Siqueira*

Supervisão editorial
Mônica Ballejo Canto

Projeto gráfico
Editoração eletrônica

editográfiça

Reservados todos os direitos de publicação em língua portuguesa à

ARTMED® EDITORA LTDA.

Av. Jerônimo de Orneias, 670 — Fone (51) 3330-3444 FAX (51) 3330-2378
90040-340 Porto Alegre, RS, Brasil

SÃO PAULO Rua Francisco
Leitão, 146 — Pinheiros

Fone (l 1)3083-6160 05414-020
São Paulo, SP, Brasil

IMPRESSO NO BRASIL
PRINTED IN BRAZIL

Autores

I

ANDREW SAMUELS é Training Analyst of the Society of Analytical Psychology, Londres, onde têm clínica privada, e é Cientista Associado da American Academy of Psychoanalysis. Seus trabalhos incluem *Jung and the Post-Jungians* (1985), *The Father* (1985), *The Plural Psyche* (1989), Psychopathology (1989), e *The Política! Psyche* (1993). É editor da nova edição de

POLLY YOUNG-EISENDRATH Clinicai Associate Professor in Psychiatry, Medicai College, University of Vermont

TERENCE DAWSON Senior Lecturer in English Literature, National University of Singapore

Essays on Contemporary Events de Jung.

ANN BELFORD ULANOV, Ph.D., L.H.D., é professora de Psiquiatria e Religião da Christiane Brooks Johnson no Union Theological Seminary na cidade de Nova York, onde é também analista supervisora para o Instituto C. G. Jung. Seus inúmeros livros incluem *The Wizards'Gate: Picturing Consciousness, The Female Ancestors ofChrist,* e, com seu marido Barry Ulanov, *Religion and the Unconscious & Transforming Sexuality: The Archetypal World of Anima and Animus.*

CHRISTOPHER PERRY é Training Analyst for the Society of Analytical Psychology e da British Association of Psychotherapists, além de Membro Titular da Group Analytic Society (Londres). É autor de "Listen to the Voice Within: A Jungian Approach to Pastoral Care" (1991) e de diversos artigos sobre psicologia analítica e análise grupai. Tem clínica privada e leciona em diversos cursos de treinamento psicoterapêuticos.

CLAIRE DOUGLAS, Ph.D., é psicóloga clínica e analista junguiana. Trabalha em Malibu, Califórnia, sendo integrante da Society of Jungian Analysts of Southern Califórnia. É autora de *The Woman in the Mirrar* (1990) e *Translate this Darkness: The life ofChristiana Morgan* (1993), além de editora de *C. G. Jung: The "Visions Seminars ",* a ser publicado pela Princeton University Press.

DAVID L. HART, Ph.D., é formado pelo C. G. Jung Institute, Zurique, e tem doutorado em psicologia na Universidade de Zurique. Atua como analista junguiano na área de Boston e tem publicado e conferenciado amplamente, em especial sobre a psicologia dos contos de fadas.

DELDON ANNE **McNEELY, Ph.D.,** é analista junguiana e terapeuta corporal, com interesse especial em dança. Trabalha em Lynchburg, Virginia. Formada pela Inter-Regional Society of Jungian Analysts, ela é autora de *Touching: Body Therapy and Depth Psychology* (1987), *Animus Aeternus: Exploring the Inner Masculine* (1991), e um livro a ser publicado sobre o Arquétipo do Trapaceiro e o Feminino.

DOUGLAS A. DAVIS, Ph.D., é Professor de Psicologia na Haverford College na Pennsyl-vania. Seus interesses de estudo incluem a história da psicanálise, a biografia de Freud, e o papel da cultura no desenvolvimento da personalidade. Ele é Presidente da Society for Cross-

Cultural Research e co-autor, com Susan Schaefer Davis, de *Adolescence in a Moroccan Town: Making Social Sense* (1989).

ELIO J. FRATTAROLI, M.D., é psiquiatra e psicanalista com clínica privada na Filadélfia. É também professor assistente clínico de psiquiatria na Universidade da Pennsylvanya e integrante do corpo docente do Institute of the Philadelphia Association for Psychoanalysis. Tem escrito e conferenciado sobre Shakespeare e psicanálise, além de filosofia psicanalítica e epistemologia. Atualmente está concluindo um livro, *Healing the Soul in the Decade ofthe Brain.*

HESTER McFARLAND SOLOMON é Training Analyst and Supervisor da Jungian Analytic Section da British Association of Psychotherapists. Ela já foi Presidenta da Associação (1992-1995), Presidenta da Comissão de Treinamento Junguiano (1988-92), e atualmente é Presidenta da Comissão Ética da Associação. É autora de vários artigos que examinam as semelhanças e diferenças dos desenvolvimentos teóricos e clínicos dentro do campo da psicologia analítica e da psicanálise.

JOHN BEEBE é psiquiatra com clínica analítica junguiana em São Francisco. Ele é o editor, nos EUA, do *Journal ofAnalytical Psychology,* além de editor do *San Francisco Jung Institute Library Journal.* É também autor de *Integrity in Depth* (1992).

JOSEPH RUSSO é Professor de Literatura Clássica em Haverford College, Pennsylvania, onde leciona mitologia e folclore, bem como literatura e civilização grega e latina. Escreveu artigos sobre a épica de Homero, poesia lírica grega e provérbios e outros géneros de preceitos da Grécia antiga, além de ser co-autor de *Commentary to Homer's "Odyssey",* publicado pela Oxford (l988).

LAWRENCE R. ALSCHULER é Professor de Ciência Política na Universidade de Ottawa, Canadá, onde leciona economia política do terceiro mundo. Estudou por quatro anos no Instituto C.G. Jung em Zurique e interessa-se pela psicologia da opressão e libertação. Já escreveu sobre as multinacionais no terceiro mundo, o pensamento político de Rigoberta Menchu e sobre Jung e Taoísmo.

MICHAEL VANNOY ADAMS, D. Phil., C.S.W. é Professor Temporário em Estudos Psicana-líticos na New School for Social Research na cidade de Nova York, onde também é psicoterapeuta com clínica particular. Ele é docente no Object Relations Institute for Psychotherapy and Psychoanalysis e Pesquisador Honorário do Centre for Psychoanalytic Studies na Universidade deKent. É autor de *The Multicultural Imagination: "Race", Color, and the Unconscious(l996).*

PAUL KUGLER, Ph.D., é analista Junguiano com clínica privada em East Aurora, Nova York. É autor de inúmeros livros, que vão desde a psicanálise contemporânea até o teatro experimental e o pós-modernismo. Sua publicação mais recente *é Supervision: Junguian Perspectives on Clinicai Supervision* (1995). É Presidente da Inter-Regional Society of Jungian Analysts.

POLLY YOUNG-EISENDRATH, Ph.D., é analista e psicóloga junguiana que clinica em Burlington, Vermont, onde é professora clínica associada de psiquiatria na Universidade de Vermont. Psicóloga pesquisadora e autora, seus livros mais recentes são *You 'ré Not What I Expected: Learning to Love the Opposite Sex* (1993), *The Resilient Spirit: Transforming Suffering into Insight and Renewal* (1996), e *Gender and Desire (1997).*

ROSEMARY GORDON, Ph.D., é analista junguiana com clínica privada em Londres. É também Training Analyst for the Society ofAnalytical Psychology e Membro Honorário do Centro de Estudos Psicanalíticos na Universidade de Kent. Foi editora do *Journal ofAnalytical Psychology* (1986-94). Suas publicações incluem *Dying and Creating: A Searchfor Meaning* (1978) e *Bridges: Metaphorfor Psychic Processe* (1993).

SHERRY SALMAN, Ph. D., é analista junguiana na cidade de Nova York e em Rhinebeck, Nova York. Leciona, escreve e conferencia extensamente sobre psicologia junguiana. Ela é docente e analista supervisora no C. G. Jung Training Institute em Nova York.

TERENCE DAWSON leciona inglês e literatura inglesa na National University of Singapore. Tem artigos publicados sobre literatura novelesca do século XIX e com Robert S. Dupree divide a autoria de *Seventeenth-Century English Poetry: The Annotated Anthology* (1994).

Agradecimentos

Pela permissão para citação de fontes publicadas, nossos agradecimentos estendem-se a:

Harvard University Press por excertos de: *The Complete Letters ofSigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887-1904,* traduzido e organizado por Jeffrey Moussaieff Masson, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, © 1985 e sob a Bern Convention Sigmund Freud Copyrights Ltd., © 1985 Jeffrey Moussaieff Masson por conteúdo traduzido e editorial.

Routledge pêlos excertos de: C. G. Jung, *The Collected Works,* 20 volumes, ed. H. Read, G. Adler, M. Fordham, e W. McGuire, 1953-95; Sigmund Freud e C. G. Jung, ed. W. McGuire, *The Freud/Jung Letters,* 1974; C. G. Jung, ed. J. Jarret, *The Seminars: Volume 2: Nietzsche's "Zaratustra",* 1988; C. G. Jung, ed. G. Adler, *Letters,* 2 volumes, 1973 e 1975.

Princeton University Press pêlos excertos de: C. G. Jung, *The Collected Works,* 20 volumes, ed. H. Read, G. Adler, M. Fordham e W. McGuire, 1953-95; Sigmund Freud e C.G. Jung, ed. W. McGuire, *The Freud/Jung Letters,* 1974; C. G. Jung, ed. J. Jarret, *The Seminars: Volume 2: Nietzsche's "Zaratustra",* 1988; C. G. Jung, ed. G. Adler, *Letters,* 2 volumes, 1973 e 1975.

Columbia University Press pelas citações de Peter L. Rudnytsky, *Freud and Oedipus, ©* 1987 Columbia University Press.

Chatto e Windus pêlos excertos de Sigmund Freud e C. G. Jung, ed. W. McGuire, *The Freud/Jung Letters,* 1974.

Prefácio

As descobertas do psiquiatra suíço Carl Jung, um dos fundadores da psicanálise, constituem uma das expressões mais significativas de nosso tempo. Muitas de suas ideias antecipam os interesses intelectuais e socioculturais de nossa atualidade "pós-moderna". Eus descentrados, realidades múltiplas, a função dos símbolos, a primazia da interpretação humana (como nosso único meio de conhecer a "realidade"), a importância do desenvolvimento adulto, a autodescoberta espiritual e a necessidade de perspectivas multiculturais podem ser todos encontrados nos escritos de Jung.

Contudo, é preciso admitir que os louvores entusiasmados pelas ideias ousadas e prescientes de Jung foram maculados por toda espécie de alegações contra ele. Em nível pessoal, ele foi acusado de misticismo sectário, sexismo, racismo, anti-semitismo e má conduta profissional. Em relação a suas ideias, seus críticos têm repetidamente insistido que sua abordagem é pouco clara, antiquada e enraizada em categorias culturais tendenciosas, tais como "masculino" e "feminino", e conceitos vagos como "Sombra" e "Sábio Ancião". Eles denunciaram suas teorias por seu essencialismo, elitismo, individualismo absoluto, reducionismo biológico e raciocínio ingénuo em relação a género, raça e cultura.

Ainda assim, os analistas e pensadores que se interessaram profissionalmente pelas ideias de Jung têm constantemente insistido que suas teorias básicas oferecem uma das contribuições mais notáveis e influentes ao século XX. Eles acreditam firmemente que suas teorias oferecem um modo valioso de decifrar não apenas os problemas, mas também os desafios que nos confrontam como indivíduos e como membros de nossa(s) sociedade(s) particular(es). Elas nos permitem penetrar nos múltiplos níveis tanto de nossa própria realidade interior quanto do mundo a nossa volta. E suas ideias têm tido influência marcante sobre outras disciplinas, desde a antropologia e os estudos religiosos até a crítica literária e os estudos culturais.

Estas avaliações radicalmente diferentes de Jung e sua obra devem-se, em parte, ao fato de que seus seguidores e também seus críticos se preocuparam em demasia com sua vida e presença pessoal. É preciso frisar que, independentemente do quanto as ideias de Jung possam ser atribuídas à própria constituição psicológica de seu autor, seu valor - ou falta de valor - precisa ser definido por seu próprio mérito. Todo mundo tem falhas, e Jung tinha as suas. Não é o homem, mas suas ideias e sua contribuição que precisam ser reavaliadas. Em 1916, ele começou a usar p termo "psicologia analítica" para descrever sua forma individual de psicanálise. É hora de dirigir o foco para a avaliação do legado de Jung.

Desde a morte de Jung em 1961, os interessados em psicologia analítica - incluindo profissionais nos campos clínico, literário, teológico e sociocultural - têm respondido às acusações dirigidas a ele e, neste processo, fizeram uma revisão radical de muitas de suas ideias básicas. Muitas vezes ouvimos o rótulo "junguiano" usado para descrever qualquer ideia cujas origens possam ser remontadas a ele. Isso é enganoso. Ainda não foi suficientemente reconhecido que os estudos "junguianos" não são uma ortodoxia. A teoria da "psicologia analítica" se desenvolveu muito nos últimos 30 anos.

Já há algum tempo, sentia-se a necessidade de um estudo que destacasse a originalidade, a complexidade e a presciência da psicologia analítica e que desse mais atenção ao comprometimento geral de algumas das principais descobertas de Jung. Ao mesmo tempo, seria impossível fazer isso hoje sem também mencionar as realizações daqueles que estiveram na linha de frente dos recentes desenvolvimentos na psicologia analítica e que fizeram dela a disciplina essencial e pluralista que é na atualidade.

Este é o primeiro estudo especificamente desenvolvido para servir como introdução crítica à obra de Jung e levar em conta como ele influenciou tanto a psicoterapia quanto as outras disciplinas. Ele se divide em três partes. A primeira seção apresenta uma descrição académica do próprio trabalho de Jung. A segunda examina as principais tendências que se desenvolveram na prática clínica pós-junguiana. A terceira avalia a influência e as contribuições de Jung e dos pós-junguianos numa série de debates contemporâneos. Mais do que qualquer outra coisa, este livro procura afirmar que a psicologia analítica é um desenvolvimento vigoroso, questionador, pluralista e em constante transformação dentro da psicanálise. Ela está atualmente envolvida em revisões saudáveis das teorias originais de Jung e na exploração de novas ideias e métodos não apenas para a psicoterapia, mas também para o estudo de uma ampla gama de outras disciplinas, da mitologia à religião, e dos estudos de género à literatura e à política.

Nós, os organizadores, fizemos a seguinte pergunta a nossos colaboradores: "Como você avalia as ideias de Jung e dos pós-junguianos no que se refere às preocupações contemporâneas com o pós-modernismo, com género, raça e cultura, e com as descobertas atuais em sua própria prática ou campo de estudo?" Este livro tem por prioridade identificar que aspectos da psicologia analítica deveriam nos acompanhar ao ingressarmos no próximo milénio, e por quê. Um de nós é analista junguiano praticante e pesquisador em psicologia (Young-Eisendrath); o outro ensina literatura inglesa numa universidade (Dawson). Ambos temos considerado com seriedade os ataques contra Jung e respondemos a eles não apenas como estudiosos responsáveis, mas também como seres humanos diariamente envolvidos no uso da psicologia analítica com pessoas reais. Nosso respeito e dedicação às ideias de Jung não nos impediram de reconhecer o fato de que parte do que ele disse e escreveu, parte do que teorizou clínica e culturalmente, precisa de revisão. Com essa orientação e contexto, solicitamos a nossos colaboradores que fossem não apenas meticulosos e vivazes em suas abordagens, mas também atenciosamente críticos.

INTRODUÇÃO

Na Introdução, o analista junguiano Andrew Samuels inicia com uma breve apreciação da obra de Jung antes de delinear as três "escolas", ou melhor, *ênfases,* da psicologia analítica contemporânea: clássica, arquetípica e desenvolvimentista (ou do desenvolvimento). Ele também apresenta um modelo interpretativo para mostrar

o equilíbrio de diferenças e semelhanças no modo como essas escolas articulam a teoria e a prática clínica.

AS **IDEIAS DE JUNG E SEU CONTEXTO**

Esta seção apresenta a vida e as descobertas de Jung no contexto de suas influências pessoais e históricas. Ela examina particularmente sua relação com Sigmund Freud e o debate filosófico em torno do problema dos "universais" ou princípios originários (no caso de Jung, os arquétipos). A analista junguiana Claire Douglas abre esta seção com uma rica descrição histórica das principais influências sobre o pensamento de Jung. A seguir apresenta-se uma interpretação psicanalítica estimulante do relacionamento entre Freud e Jung escrita por um professor de psicologia, Douglas Davis. Depois, a analista junguiana Sherry Salman apresenta as principais contribuições de Jung à psicanálise e à psicoterapia contemporâneas. Mostrando como e por que Jung foi presciente, Salman oferece um quadro das ideias de Jung em relação à atual teoria das "relações objetais" e outras teorias psicodinâmicas e da personalidade. Por fim, o filósofo e analista junguiano Paul Kugler coloca as principais descobertas de Jung no contexto do debate pós-moderno, principalmente as questões decorrentes da tensão entre a desconstrução e o essencialismo. Kugler reconstitui a evolução da "imagem" no desenvolvimento do pensamento ocidental, mostrando como a abordagem de Jung resolve uma dicotomia básica que opera em toda a filosofia ocidental.

A PRÁTICA DA PSICOLOGIA ANALÍTICA

Esta seção enfoca principalmente as questões da prática clínica, particularmente em relação à pluralidade da psicologia analítica em suas três linhagens, clássica, arquetípica e desenvolvimentista. O analista junguiano David Hart, que estudou com Jung em Zurique, abre a seção com uma interessante revisão dos principais princípios da abordagem clássica, anteriormente conhecida como escola de Zurique. A seguir, Michael Vannoy, diretor de um programa de pós-graduação em Estudos Psicanalíticos, apresenta uma descrição histórica e fenomenológica da abordagem arquetípica, mostrando como ela gradualmente concentrou-se no "imaginai". Após, a analista junguiana Hester Solomon oferece uma análise teórica e clínica profunda dos componentes da abordagem desenvolvimentista, anteriormente conhecida como escola Londrina.

Estes três capítulos são seguidos de um capítulo sobre o entendimento clínicc da transferência e contratransferência na obra de Jung e na prática pós-junguiana, escrito pelo analista junguiano Christopher Perry. Analista freudiano de formaçãc clássica, Elio Frattaroli examina a seguir as diferenças e os pontos comuns entre c pensamento junguiano e o pensamento freudiano. Isso ocorre na forma de um diálogo imaginário entre um analista freudiano e um junguiano sobre como as duas correntes de influência se encontram e se separam na prática contemporânea e na experiência da psicanálise.

A segunda parte do estudo é concluída com uma experiência interessante: *s* interpretação de um único caso por meio das lentes de cada uma das três escolas da psicologia analítica. Os analistas junguianos John Beebe, Deldon McNeely e Rosemar> Gordon oferecem suas respectivas concepções de como as abordagens clássica, arquetípica e desenvolvimentista compreenderiam e trabalhariam com uma mulhei em meados dos seus quarentas anos que sofre de um distúrbio alimentar.

A PSICOLOGIA ANALÍTICA NA SOCIEDADE

Esta seção aborda temas sociais mais amplos e mostra como Jung e outros autores da psicologia analítica desenvolveram o entendimento e os estudos em diversos campos. Alguns destes ensaios estabelecem diretamente parâmetros para a revisão da teoria junguiana à luz de críticas úteis de suas nuanças possivelmente elitistas, sexistas ou racistas. A analista junguiana Polly Young-Eisendrath abre com um capítulo sobre género e contra-sexualidade, examinando o potencial da teoria de Jung para analisar a projeção e a identificação projetiva entre os sexos. Este é seguido de um capítulo sobre mitologia no qual o professor de clássicos Joseph Russo aplica uma análise junguiana ao personagem de Ulisses a fim de revelar a natureza do herói como uma figura embusteira. Terence Dawson, que ensina literatura inglesa e europeia, explora então a questão de como as ideias de Jung podem contribuir para o debate literário. Ele ilustra a importância de identificar o verdadeiro protagonista de uma obra e propõe uma teoria de história literária baseada nas ideias de Jung sobre a remoção de projeções. A seguir, um professor de ciência política, Lawrence Alschuler, aborda a questão de se a psicologia de Jung pode ou não produzir uma análise política astuta. Em parte, Alschuler responde a esta questão examinando a própria psique política de Jung. E finalmente, Ann Ulanov, analista junguiana e professora de Estudos Religiosos, mostra em seu ensaio como e por que as ideias de Jung foram seminais na modelação de nossa busca espiritual contemporânea, auxiliando-nos a enfrentar o colapso das tradições religiosas no Ocidente.

Estes tópicos são assunto de um debate profissional animado entre os praticantes e os usuários da psicologia analítica, o que inclui psicoterapeutas com experiências claramente distintas e académicos de disciplinas muito diferentes, bem como seus alunos de graduação e pós-graduação - sem dúvida, ele inclui qualquer pessoa que se interesse pela história da cultura. Nossa intenção foi introduzir as visões mais recentes da psicologia analítica de uma maneira sofisticada, envolvente e acessível.

Este livro apresenta uma estrutura fundamentalmente nova da psicologia analítica. Lido do começo ao fim, ele nos conta uma história fascinante de como a psicologia analítica abrange um amplo espectro de atividades e abordagens críticas, revelando múltiplos *insights* e níveis de significado. Contudo, cada seção pode ser isolada e cada ensaio também é independente, ainda que alguns dos capítulos finais pressuponham uma familiaridade com termos junguianos que são apresentados de maneira completa e histórica na primeira seção. Esperamos que este volume se torne uma fonte proveitosa para debates e estudos futuros.

Somos muito gratos a nossos colaboradores por compartilharem conosco suas opiniões originais e envolventes, bem como aos integrantes de seus respectivos "grupos de apoio" dentro e fora da psicologia analítica. Também somos gratos a Gustav Bovensiepen, Sonu Shamdasani e David Tacey, os quais, por vários motivos, não puderam contribuir para este livro, e a Susan Ang, pelo auxílio na preparação do índice. Estamos muito orgulhosos por termos sido parte deste projeto. Os resultados nos convencem totalmente de que, com seu movimento progressivo e revisão das ideias de Jung, a psicologia analítica tem uma contribuição importante a dar à psicanálise no século XXI.

Sumário

Autores..... v

Agradecimentos..... vii

Prefacio..... ix

Cronologia..... 15

Introdução: Jung e os pós-junguianos..... 27

Andrew Samuels

PRIMEIRA PARTE

As Ideias de Jung e seu Contexto

I O Contexto Histórico da Psicologia Analítica 41

Claire Douglas

L Freud, Jung e a Psicanálise 55

Douglas A. Davis

J A Psique Criativa: as Principais Contribuições de Jung..... 69

Sherry Salman

T Imagem Psíquica: uma Ponte entre o Sujeito e o Objeto..... 85

Paul Kugler

SKCRINDA PARTE

A Psicologia Analítica na Prática

J A Escola Junguiana Clássica..... 101

David L. *Hart*

Õ A Escola Arquetípica 111

Michael Vannoy Adams

Sumário

/ A Escola Desenvolvimentista 127

Mester McFarland Solomon

O Transferência e Contratransferência 145

Christopher Perry

7 Eu e Minha *Anima:* Através do Vidro Escuro da Interface Junguiana/Freudiana 165

Elio J. Frattaroli

l U O Caso de Joan: as Abordagens Clássica, Arquetípica e Desenvolvimentista 183

Uma abordagem clássica
John Beebe

Uma abordagem arquetípica
Deldon McNeely

Uma abordagem desenvolvimentista
Rosemary Gordon

_____*A Psicologia Analítica na Sociedade*

11 Género e Contra-sexualidade: a Contribuição de Jung e Além 213

Polly Young-Eisendrath

l L Uma Análise Junguiana do Ulisses de Homero 227

Joseph Russo

1 Jung, Literatura e Crítica Literária..... 239

3 *Terence Dawson*

Jung e Política..... 261

1 *Lawrence R. Alschuler*

Jung e Religião: o Si-Mesmo Opositor..... 273

Ann Ulanov

Gtoíiário..... 28^

//w/ice 295

Cronologia

Jung foi um escritor prolífico, e os trabalhos citados neste esboço cronológico de sua vida foram cuidadosamente selecionados. A maioria deles são artigos que foram publicados pela primeira vez em periódicos de psiquiatria. A evolução da reputação e da influência de Jung ocorreu com as várias "coletâneas" de artigos de sua autoria que começaram a ser publicados a partir de 1916. As datas são, em sua maioria, da publicação original, geralmente em alemão, mas os títulos aparecem em tradução.

1. PRIMEIROS ANOS

1875 *26 de Julho* Nasce em Kesswil, no cantão da Turgóvia, Suíça. Seu pai, Johann Paul Achilles Jung, é o pastor protestante de Kesswil; sua mãe, Emilie née Preiswerk, pertence a uma família bem estável de Basel.

1879 A família muda-se para Klein-Hüningen, próximo a Basel.

1884 *17 de Julho* Nascimento da irmã, Johanna Gertrud (t 1935).

1886 Ingresso no Liceu de Basel.

1888 O pai de Jung torna-se capelão do Hospital Psiquiátrico Friedmatt em Basel.

1895 *18 de Abril* Ingressa na Escola de Medicina, Universidade de Basel. Um mês depois, torna-se membro da sociedade de estudantes, a Zofmgiaverein.

1896 *28 de Janeiro* Falecimento do pai.

Entre novembro de 1896 e janeiro de 1899, profere cinco palestras na Sociedade Zofïngia *(CWA).*

1898 Participa de grupo interessado na capacidade mediúnica de sua prima de 15 anos, Helene Preiswerk. Suas notas formarão a base de sua tese subsequente (ver 1902).

1900 Conclui seus estudos de medicina; decide tornar-se psiquiatra; cumpre seu primeiro período de serviço militar.

2. O JOVEM PSIQUIATRA: NO BURGHÕLZLI

Depois de dois anos em seu primeiro cargo, Jung começa suas experiências com "testes de associação de palavras"(1902-06). Solicita-se aos pacientes que façam uma

"associação" imediata a uma palavra estímulo. A finalidade é demonstrar que mesmo pequenos atrasos para responder a uma determinada palavra revelam um aspecto de um "complexo": Jung foi o primeiro a usar este termo no sentido atual. Ele continua desenvolvendo seu teste de associação até 1909, e, no decorrer de sua vida, aplica-o intermitentemente a seus pacientes. Variações do mesmo ainda são usadas na atuali-dade. Suas descobertas o aproximam das ideias que estavam sendo desenvolvidas por Freud.

1900 *11 de Dezembro* Assume obrigações como Médico Assistente de Eugen Bleuler no Burghõlzli, o Hospital Psiquiátrico do cantão de Zurique, que era também a clínica de pesquisa da universidade.

1902 Publicação de sua tese, "Sobre a psicologia e patologia dos fenómenos chamados ocultos" *(CWl).* Ela antecipa algumas de suas ideias posteriores, principalmente, (a) que o inconsciente é mais "sensitivo" que o consciente, (b) que um distúrbio psicológico tem um significado teleológico, e (c) que o inconsciente produz espontaneamente material mitológico. Viaja à Paris, para o Semestre de Inverno de 1902-03, para estudar psicopatologia teórica em Salpêtrière com Pierre Janet.

1903 *14 de Fevereiro* Casa-se com Emma Rauschenbach (1882-1955), filha de um abastado industrial de Schaffhausen.

3. OS ANOS PSICANALÍTICOS

O encontro de Jung com o neurologista austríaco Sigmund Freud (1856-1939) - fundador da psicanálise - foi sem dúvida *o* evento mais importante de seus primeiros anos. Freud era o autor de *Estudos sobre histeria* (com Joseph Breuer), que inclui uma descrição do caso de "Anna O."(1895), *A interpretação dos sonhos* (1900), *O chiste e sua relação com o inconsciente,* "Dora" (um estudo de caso), e *Três ensaios sobre sexualidade* (todos de 1905). Psicanálise, termo por ele criado em 1896, refere-se a um método de tratamento no qual os pacientes falam sobre seus problemas e se reconciliam com eles à luz das observação do analista. Freud trabalhava principalmente com pacientes neuróticos. Jung havia citado *A interpretação dos sonhos* em sua tese (publicada em 1902), e a questão com a qual se defrontava, era: a psicanálise poderia ser usada com o mesmo êxito com os pacientes psicóticos que atendia no Burghõlzli?

(a) Anos de Concordância

1903 Jung e Bleuler começam a interessar-se seriamente pelas ideias de Sigmund Freud: isso representa o primeiro passo na internacionalização da psicanálise.

1904 *17 de Agosto* Sabina Spielrein (1885-1941), uma jovem russa, é internada no Burghõlzli: ela é a primeira paciente que Jung trata por histeria usando técnicas psicanalíticas. *26 de Dezembro* Nasce Agatha, sua filha primogénita.

1905 É promovido a Médico Superior no Burghõlzli

Indicado *Privatdozent (=* conferencista) em Psiquiatria na Universidade de Zurique

Sabina Spielrein, ainda sob a supervisão de Jung, matricula-se como estudante de medicina na Universidade de Zurique; forma-se em 1911.

1906 *8 de Fevereiro* Nasce sua segunda filha, Anna.

"A Psicologia da *dementia praecox"* [isto é, da esquizofrenia] *(CW3).* Este representa uma extensão importante do trabalho de Freud. Começa a corresponder-se com Freud, que mora em Viena. Publicação do relato de uma jovem norte-americana descrevendo suas próprias fantasias vívidas (Sita. Frank Miller, "Alguns exemplos de imaginação criativa subconsciente"). A análise pormenorizada de Jung deste artigo suscita posteriormente seu afastamento de Freud, embora não se saiba se Jung leu o artigo antes de 1910, data mais antiga que se tem referência de seu trabalho nele.

1907 *l de Janeiro* Freud, numa carta a Jung, o descreve como o "ajudante mais capacitado que se uniu a mim até agora".

3 de Março Jung visita Freud em Viena. Eles rapidamente desenvolvem uma íntima amizade profissional. Logo torna-se evidente que Freud vê Jung como seu "herdeiro".

1908 *16 de Janeiro* Conferência: "O conteúdo das psicoses" (CW3). Jung analisa e é analisado por Otto Gross.

2 *7 de Abril* Primeiro congresso de Psicologia Freudiana (muitas vezes chamado de "Primeiro Congresso Internacional de Psicanálise"), em Salzburgo, "A teoria freudiana da histeria" *(CW4).*

Jung adquire um terreno em Küsnacht, na praia do Lago de Zurique, e manda construir uma casa grande de três pavimentos. *28 de Novembro* Nasce seu único filho, Franz.

1909 *Março* Publicação do primeiro número do *Jahrbuch für psychoanalytische undpsychopathologische Forschungen,* a revista do movimento psicanalítico: Jung é o editor.

Jung demite-se do Hospital Psiquiátrico Burghõlzli e muda-se para sua nova casa em Küsnacht, onde vive pelo resto da vida. Ele agora depende de sua clínica privada.

Caso amoroso de Jung com Sabina Spielrein em seu período mais intenso, de 1909 a 1910.

6-11 de *Setembro* Nos EUA, com Freud, na Clark University, Worcester, Mass.; no dia 11, ambos recebem seus doutorados honorários. Primeira experiência registrada de Jung com a imaginação ativa *Outubro* Escreve para Freud: "A arqueologia, ou melhor, a mitologia tem-me em suas garras": a mitologia o absorve até o fim da Primeira Guerra Mundial. "A importância do pai no destino do indivíduo" (ver. 1949, *CW4).*

1910 *Final de Janeiro* Jung dá uma palestra a estudantes de ciências: possivelmente sua primeira apresentação pública do que posteriormente se torna seu conceito de inconsciente coletivo.

30-37 *de Março* Segundo Congresso Internacional de Psicanálise, Nuremberg. Ele é nomeado seu Presidente Permanente (demite-se em 1914). *Verão* na universidade de Zurique, dá o primeiro curso de palestras sobre "Introdução à Psicanálise". "O método associativo"(CW2). *20 Setembro* Nasce sua terceira filha, Marianne.

1911 *Agosto* Publicação da primeira parte de "Símbolos e transformações da libido": diverge muito pouco da psicanálise ortodoxa da época. *Agosto* Em Bruxelas, conferencia sobre "Psicanálise de uma criança" Início do relacionamento com Toni Wolff.

29 de Novembro Sabina Spielrein lê seu capítulo "Sobre a Transformação" na Sociedade Vienense de Freud; o trabalho completo "A Destruição como a causa do vir a ser" é publicado no *Jahrbuch* em 1912: ele antecipa *tanto* o "desejo de morte" de Freud *quanto* as ideias de Jung sobre "transformação"; foi, sem dúvida, uma influência importante para ambos; ela se tornou analista freudiana, continuou correspondendo-se com Jung até o início da década de 1920, retornou à Rússia e provavelmente foi executada pêlos alemães em julho de 1942.

(b) Anos de Dissensão

1912 "Novos Caminhos na Psicologia"(CW7).

Fevereiro Jung conclui "O sacrifício", a seção final da segunda parte de "Símbolos e transformações da libido." Freud fica descontente com o que Jung lhe conta sobre suas descobertas; a correspondência entre eles começa a tornar-se mais tensa.

25 de Fevereiro Jung funda a Sociedade de Trabalhos Psicanalíticos, o primeiro foro para discutir sua própria adaptação distinta da psicanálise "Sobre a Psicanálise" *(CW4).*

Setembro Conferência na Fordham University, Nova York: "A teoria da psicanálise" descreve as divergências de Jung com Freud: (a) a opinião de que a repressão não explica todas as condições; (b) que as imagens inconscientes podem ter um significado teleológico; e (c) a libido, que chamava de energia psíquica, não é exclusivamente sexual.

Setembro Publicação da segunda parte de "Símbolos e transformações da libido", na qual Jung sugere que as fantasias de incesto têm mais um significado simbólico do que literal.

1913 Rompe com Freud.

Freud é abalado pela cisão; Jung fica arrasado. O estresse decorrente contribui para um esgotamento nervoso quase total que já o ameaçava desde o final de 1912, quando havia começado a ter sonhos catastróficos vívidos e visões acordado. Demite-se de seu cargo na Universidade de Zurique, aparentemente porque sua clínica particular havia crescido muito, mas mais provavelmente devido a seu estado de saúde. Em meio a essas dificuldades, Edith e Harold McCormick, filantropos norte-americanos, fixam-se em Zurique. Ela faz análise com Jung e é a primeira de uma série de patrocinadores opulentos e muito generosos.

4. PRIMÓRDIOS DA PSICOLOGIA ANALÍTICA

Durante a maior parte da Primeira Guerra Mundial, Jung permaneceu lutando contra seu próprio esgotamento nervoso. Ele recorre a Toni Wolff (que havia sido sua paciente de 1910 a 1913) para ajudá-lo durante este período difícil, o qual dura até cerca de 1919 (seu íntimo relacionamento com Toni Wolff continua até a morte dela

em 1953). Embora produza relativamente poucos trabalhos novos, consolida algumas das descobertas que havia feito até então. Ele teve dificuldade para decidir como chamar seu tipo de psicanálise. Entre 1913 e 1916, ele a denomina tanto "psicologia complexa" quanto "psicologia hermenêutica" antes de finalmente decidir-se por "psicologia analítica."

1913 Publicação da "Teoria da Psicanálise" *(CW4).*
"Aspectos Gerais da Psicanálise" (CW4).

1914 Renuncia à Presidência do Congresso Internacional de Psicanálise.
Eclosão da Primeira Guerra Mundial

1916 Funda o Clube de Psicologia, Zurique: os McCormicks doam uma grande propriedade, a qual gradualmente se torna um foro para oradores visitantes de diferentes disciplinas bem como o foro de suas próprias aulas-seminário. Sua reputação internacional aumenta com duas traduções: a tradução de Beatrice Hinkle de "Símbolos e transformações da libido" como *Psicologia do inconsciente (CWB), e Artigos reunidos em psicologia analítica,* os quais incluem os artigos mais importantes de Jung até então *(CWS).* "A estrutura do inconsciente"(CW7): uso pela primeira vez dos termos "inconsciente pessoal", "inconsciente coletivo", e "individuação". "A função transcendente" *(CW8).*

Começa a desenvolver interesse por escritos gnósticos, e após uma experiência pessoal com imaginação ativa, produz *Sete sermões aos mortos.*

1917 "Sobre a psicologia do inconsciente"(CW7).

1918 Jung define pela primeira vez o Si-mesmo como a meta de desenvolvimento psíquico.

"O papel do inconsciente"(CJV10). Fim
da Primeira Guerra Mundial. Período
de serviço militar.

1919 "Instinto e inconsciente"(ClV8): o termo "arquétipo" é usado pela primeira vez.

5. PSICOLOGIA ANALÍTICA E INDIVIDUAÇÃO

Em 1920, Jung tinha 45 anos. Ele havia sobrevivido a uma difícil crise de "meia-idade" com uma crescente reputação internacional. Durante os anos seguintes viajou muito, principalmente para visitar povos "primitivos". Foi também durante este período que começou a retirar-se para Bollingen, uma segunda casa que construiu para si (ver a seguir).

(a) Período de Viagens

1920 Visita a Argélia e a Tunísia.

1921 Publicação de *Tipos psicológicos (CW6),* no qual desenvolve suas ideias sobre duas "atitudes" (extroversão/introversão), e quatro "funções" (pensamento/sensação e sentimento/intuição); primeira alegação mais extensa do Si-mesmo como meta de desenvolvimento psíquico.

1922 Adquire um terreno isolado na praia do Lago de Zurique, cerca de quarenta quilómetros a leste de sua casa em Küsnacht e pouco menos de dois quilómetros de um povoado chamado Bollingen. "Sobre a relação da psicologia analítica como a poesia" *(CW15).*

1923 Falecimento da mãe de Jung.

Jung aprende a talhar e preparar pedras e, com auxílio profissional apenas ocasional, põe-se a construir uma segunda casa provida de uma torre sólida; posteriormente acrescenta uma Arcada aberta, uma segunda torre e um anexo; ele não instala eletricidade ou telefone. Ele a chama simplesmente de "Bollingen" e, pelo resto da vida, retira-se para lá em busca de tranquilidade e renovação. Também dedica-se ao entalhe em pedra, mais para fins terapêuticos do que artísticos.

Julho Em Polzeath, Cornwall, para dar um seminário, em inglês, sobre "Relacionamentos humanos em relação ao processo de individuação" Richard Wilhelm conferencia no Clube de Psicologia.

1924 Visita os Estados Unidos, e viaja com amigos para visitar Taos Pueblo, Novo México. Impressiona-se pela simplicidade dos nativos de Pueblo

1925 *23 de Março -16 de Julho* Em Zurique, dá um curso de 16 aulas-seminário sobre "Psicologia Analítica"(CWSewmar.s 3). Visita Londres

Julho-agosto Em Swanage, Inglaterra, dá seminário sobre "Sonhos e simbolismo.

"Participa de um safári no Quénia, onde passa várias semanas com os Elgonyi no Monte Elgon. "O casamento como uma relação psicológica" (CW17)

1926 Retorna da África pelo Egito

(b) Reformulação dos Objetivos da Psicologia Analítica

Quatro características deste período: (1) a primeira de diversas colaborações produtivas com alguém que trabalha em uma disciplina diferente (Richard Wilhelm, que o introduziu na alquimia chinesa); (2) em decorrência disso, um interesse crescente pela alquimia ocidental; (3) surgimento do primeiro estudo importante em inglês de um analista influenciado por Jung; (4) uso cada vez maior de "seminários" como veículo de comunicação de suas ideias.

1927 Viaja para Darmstadt, Alemanha, para conferenciar em Count Hermann "Escola de sabedoria" de Keyserling. "A estrutura da psique" (CW8). "A mulher na Europa" (CW8).

"Introdução" de Francês Wickes, *O mundo interior da infância* (ver. 1965), o primeiro trabalho importante de um analista inspirado em Jung.

1928 "As relações entre o ego e o inconsciente" (CW7). "Sobre a energia psíquica" (CW8). "O problema espiritual do homem moderno" (CMO). "A importância do inconsciente na educação individual"(CW17).

7 *de Novembro* Inicia seminário sobre "Análise de sonhos", até 25 de junho de 1930 *(CW Seminars T).*

Publicação de mais duas traduções inglesas que promovem a reputação de Jung na América e na Inglaterra": (1) *Contribuições à psicologia analítica* (Nova York e Londres), que inclui uma seleção dos artigos recentes mais importantes, e (2) *Dois ensaios em psicologia analítica* (CW7).

1929 "Comentário" sobre a tradução de Richard Wilhelm do clássico chinês *O segredo da flor dourada* (CW13).

"Paracelso"(CW15), primeiro de seus ensaios sobre alquimia ocidental. Procura o auxílio de Marie-Louise von Franz, então uma jovem estudante já fluente em latim e grego; ela continua a auxiliá-lo em suas pesquisas em alquimia pelo resto da vida dele.

1930 Torna-se Vice-presidente da Sociedade Médica Geral de Psicoterapia. "As etapas da vida" (CW8). "Psicologia e literatura"(CW15).

Em Zurique, inicia duas séries de seminários: (1) "A psicologia da individuação" ("O seminário alemão"), de 6 de outubro de 1930 a 10 de outubro de 1931; e (2) "A interpretação das visões" ("O seminário das visões), de 75 *de outubro* de 1930 a 21 de março de 1934 *(CW Seminars* I).

1931 "Postulados básicos da psicologia analítica" *(CWS).* "Os objetivos da psicoterapia" (CW16).

1932 "Psicoterapeutas ou o clero" (CM 1).

"Sigmund Freud em seu contexto histórico"(CW75).
"Ulisses: um monólogo". "Picasso".

Recebe condecoração literária pela cidade de Zurique. *3-8 de Outubro* J. W. Hauer dá um seminário sobre ioga *kundalini* no Clube de Psicologia, Zurique. Hauer havia há pouco fundado o Movimento Alemão de Fé, cujo objetivo era promover uma perspectiva de religião/perspectiva religiosa enraizada nas "profundezas biológicas e espirituais da nação alemã", em oposição ao Cristianismo, que via como excessivamente semita. *A partir de 12 Outubro* Jung dá quatro seminários semanais sobre "Um comentário psicológico sobre ioga *kundalini" (CW Seminars* I).

1933 Começa a ensinar na Eidgenõssische Technische Hochschule (ETH), Zurique. Participa do primeiro encontro "Eranos" em Ascona, Suíça, escreve artigo sobre "um estudo no processo de individuação (CW9.Í). *Eranos* (do grego: banquete compartilhado") era o nome escolhido por Rudolf Otto para as reuniões anuais na casa de Frau Olga Froebe-Kapteyn, cuja finalidade original era explorar elos entre o pensamento ocidental e oriental. A partir de 1933, essas reuniões ofereceram a Jung a oportunidade de discutir novas ideias com uma ampla variedade de pensadores, incluindo Heinrich Zimmer, Martin Buber e outros.

Assume como Presidente da Sociedade Médica Geral de Psicoterapia, que, logo depois, fica sob supervisão nazista.

Torna-se editor de sua revista, a *Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete,* Leipzig (renuncia em 1939).

O homem moderno em busca de uma alma (Nova York e Londres), outra coletânea de artigos recentes: rapidamente torna-se a "introdução" padrão para as ideias de Jung.

6. MAIS IDEIAS SOBRE AS IMAGENS ARQUETÍPICAS

Jung tinha 58 anos em julho de 1933, ano em que os nazistas tomaram o poder. Ele tinha 70 anos quando a guerra terminou. Esta foi uma época de tensão e dificuldade, mesmo na neutra Suíça. Jung decidiu manter-se na presidência da Sociedade Médica Geral de Psicoterapia depois que os nazistas tomaram o poder e excluiu os membros judeus da sede alemã. Embora tenha alegado que tomara a decisão para garantir que os judeus pudessem continuar sendo membros de outras sedes, e assim continuar a participar de debates profissionais, muitos questionaram sua decisão de não renunciar. Acusações de anti-semitismo começaram a ser dirigidas contra ele, muito embora seus colegas, amigos e alunos judeus o defendessem. A ascensão do Nazismo e a guerra resultante formam o pano de fundo para a elaboração gradual de sua teoria das imagens arquetípicas.

(a) Enquanto a Europa Ruína para a Guerra

1933 *20 de Outubro* Começa o seminário sobre "Psicologia moderna", até 12 de julho de 1935.

1934 Funda e torna-se o primeiro Presidente da Sociedade Médica Geral Internacional de Psicoterapia.

2 de Maio Inicia o seminário sobre o *"Zaratustra* de Nietzsche": 86 sessões, que duram até 15 fevereiro de 1939 *(CW Seminars* 2). Segunda reunião em Eranos: "Arquétipos do inconsciente coletivo" *(CW9.ï).* "Uma revisão da teoria dos complexos" (CW8). "A situação da psicoterapia hoje" (CW10). "Uso prático da análise de sonhos" *(CW16).* "O desenvolvimento da personalidade" (CW17).

1935 Nomeado como Professor da ETH.

Funda a Sociedade Suíça de Psicologia Prática.

Terceira reunião em Eranos: "Símbolos oníricos do processo de individuação (revisado como "Simbolismo onírico individual em relação à alquimia", 1936, *CW12).*

Em Bad Nauheim, para o 8fl Congresso Médico Geral de Psicoterapia, Discurso Presidencial (CW10).

"Comentário psicológico" sobre W. Y. Evans-Wentz (ed.), *O livro tibetano dos mortos* (CM6) "Princípios da Psicoterapia" *(CW16).*

Em Londres, faz cinco conferências no Instituto de Psicologia Médica: "Psicologia analítica: teoria e prática" ("As conferências de Tavistock", publ. 1968) *(CWÍS).*

1936 "O conceito do inconsciente coletivo"(CW9.i).

Sobre os arquétipos, com especial referência ao conceito de *Anima (CW9.ï).*

"WotarT(CWll). "Ioga e ocidente" *(CWl).*

Quarta reunião em Eranos: "Ideias religiosas na alquimia" (CVK12). Viaja aos Estados Unidos, para ensinar em Harvard, onde recebe doutorado honorário, e para ministrar dois seminários sobre "Símbolos oníricos do processo de individuação", em Bailey Island, Maine (20-25 setembro) e na cidade de Nova York (16-18 e 25-26 de outubro).

Inauguração do Clube de Psicologia Analítica, Nova York, presidido por M. Esther Harding, Eleanor Bertine e Kristine Mann. Na ETH, Zurique, semestre de inverno 1936-1937: seminário sobre "A interpretação psicológica dos sonhos infantis"(repetido em 1938-1939,1939-1940).

1937 Quinta reunião Eranos: As visões de Zozimos"(CW13).

Viaja aos Estados Unidos, para dar as conferências Terry" na Yale Univesity, publicadas como *Psicologia e religião* (CW11).

Viaja à Copenhague, para o 9fl Congresso Médico Internacional de Psicoterapia: Discurso Presidencial (CW10).

Viaja à índia, para o quinto aniversário da Universidade de Calcutá, a convite do governo Britânico da índia.

1938 *Janeiro* Recebe Doutorados Honorários das Universidades de Calcutá, Benares e Allahabad: Jung não pôde comparecer

Sexta reunião em Eranos: "Aspectos psicológicos do arquétipo da mãe"(CW9.i) *29 de Julho - 2 de Agosto* Em Oxford, Inglaterra, para o 10ª Congresso Médico Internacional de Psicoterapia: Discurso Presidencial: "Perspectivas comuns entre as diferentes escolas de psicoterapia representadas no congresso" (CW10).

Recebe doutorado honorário da Universidade de Oxford. *28 de Outubro* Começa seminário sobre "O processo de individuação em textos orientais", até 23 junho de 1939.

1939 *15 de Maio* Eleito Membro Honorário da Sociedade Real de Medicina, Londres.

(b) Durante a Segunda Guerra Mundial

1939 Eclosão da Segunda Guerra Mundial.

Renuncia ao cargo de editor da *Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete.*

Sétima reunião em Eranos: "Sobre o renascer" (CW9.Í).

Paul e Mary Mellon comparecem. Paul Mellon *(b* 1907) era um jovem e rico filantropo e colecionador de arte; sua primeira esposa, Mary (1904-1946), queria fixar-se em Zurique a fim de fazer análise com Jung, para ver se isso poderia melhorar sua asma. A generosidade dos Mellons contribuiu muito para a disseminação das ideias de Jung (ver 1942, 1949).

"O que a índia tem a nos ensinar?"

"Comentário psicológico" sobre o *Livro tibetano da grande libertação (CWlí).*

"Prefácio" para o D. T. Suzuki, *Introdução ao Zen Budismo)* (CW11).

Inicia seminário sobre o "Processo de individuação: Os *Exercitia Spiritualia* de Santo Inácio de Loiola" (16 de junho de 1939 - 8 de março de 1940).

1940 *A integração da personalidade* (Nova York e Londres), seleção de artigos recentes.

Oitava reunião emEranos: "Uma abordagem psicológica da trindade" *(CWl* 1). "A psicologia do arquétipo da criança" (CW9.Í).

8 de Novembro Inicia seminário sobre "Processo de individuação na alquimia: l", até 28 de fevereiro de 1941.

1941 *2 de Maio -11 de Julho* Seminário: "O processo de individuação na alquimia: 2".

Vai a Ascona para a nona reunião em Eranos: "Simbolismo de transformação na missa" (CJV11). "Os aspectos psicológicos de Kore"(CW9.i).

1942 *6 de Janeiro* A Fundação B ollingen é criada em Nova York e Washington D.C., com Mary Mellon na presidência: a comissão editorial inclui Heinrich Zimmer e Edgar Wind.

Depois de nove anos, renuncia a seu cargo na ETH. Décima reunião em Eranos: "O espirito Mercurius" (CW13). "Paracelso como um fenómeno espiritual"(CW13).

1943 Eleito membro honorário da Academia Suíça de Ciências. "A psicologia da meditação oriental" (CW11). "Psicoterapia e uma filosofia de vida" *(CW16).* "A criança bem-dotada" (CW17).

1944 A universidade de Basel cria uma cátedra em Psicologia Médica para ele; a má saúde força-o a renunciar ao cargo no ano seguinte. Outros problemas de saúde: quebra o pé; tem um enfarto; tem uma série de visões.

Organiza e escreve a introdução "Os homens sagrados da índia" para Heinrich Zimmer, *O caminho da individualidade (CWll). Psicologia e alquimia* (CW12), baseado nos artigos apresentados nas reuniões em Eranos de 1935 e 1936.

1945 Em louvor a seu septuagésimo aniversário, recebe um doutorado honorário da Universidade de Génova.

Décima terceira reunião em Eranos: "A fenomenologia do espírito nos contos de fada" (CW9.Í).

(c) Depois da Guerra

"Depois da catástrofe" (CW10). "A árvore filosófica" (CWl 3).

1946 Décima quarta reunião em Eranos: "O espírito da psicologia", revisado como "Sobre a natureza da psique"(CW8).

Ensaios sobre acontecimentos contemporâneos (CW10): coletânea de ensaios recentes.

"A luta com a sombra" (CW10). "A psicologia da transferência" (CWl6).

1947 Começa a passar longos períodos em Bollingen.

1948 *24 de abril* Inauguração do Instituto Cari G. Jung de Zurique (consulte *CW18).*

Este serve de centro de treinamento para futuros analistas, bem como de local geral de conferências. Com o passar do tempo, muitos outros Institutos foram fundados, especialmente nos EUA (por exemplo, Nova York, São Francisco, Los Angeles).

Vai a Ascona, para o décimo sexto encontro em Eranos. Trabalho de Jung: "Sobre o si-mesmo" (tornou-se o cap. 4 de *Aion* [Tempo], CW9.ii)

1949 Primeiro Prémio Bollingen de Poesia é dado a Ezra Pound.

Durante a guerra, Pound, que estava vivendo na Itália, havia feito propaganda fascista. Quando a Itália foi libertada, ele foi detido numa prisão próxima à Pisa, onde escreveu seu primeiro esboço dos *Cantos Pisanos,* antes de ser repatriado aos EUA, onde foi julgado sob a acusação de traição. Mas em dezembro de 1945, foi internado no Hospital St. Elizabeth para doentes mentais, onde traduziu Confúcio e recebia visitantes literatos. O prémio concedido a um traidor e louco provocou um furor político-literário, no qual o nome de Jung foi envolvido como simpatizante do Fascismo. O resultado foi que, em 19 de agosto, o Congresso aprovou a decisão de proibir sua Biblioteca de conceder outros prémios. A Biblioteca da Universidade de Yale rapidamente assumiu a responsabilidade pelo Prémio (que, em 1950, foi dado a Wallace Stevens), mas todo o ocorrido causou muitos danos, principalmente para Jung.

7. OS ÚLTIMOS TRABALHOS

Jung tinha 74 anos na época do escândalo do Prémio Bollingen. Para seu crédito, ele continuou sua pesquisa para *Aion* (1951) sem parar, e também começou a revisar muitos de seus trabalhos anteriores.

1950 Com K. Kerényi, *Ensaios sobre uma ciência da mitologia* (Nova York)/ *Introdução a uma ciência da* mitologia (Londres): este contém dois artigos de Jung, sobre os arquétipos da criança (1940) e Kore (1941). "Sobre o simbolismo da mandala" *(CW9i).*

"Prefácio" para o clássico chinês, / *Ching, ou o Livro das Mutações,* (Tr. e ed. de Richard Wilhelm (CW11).

1951 Vai a Ascona, para a décima nona reunião em Eranos: "Sobre a sincronicidade" (CW8).

Aion: pesquisas na fenomenologia do Si-mesmo (CVF9Ü)
"Questões fundamentais da Psicoterapia" *(CW16)*

1952 "Sincronicidade; um princípio de conexão acausal" *(CW8)*
Resposta a Jó (CW\\). Símbolos da transformação (rév. de 1911 a 12) *(CW5).*

1953 A Série Bollingen começa a publicar *The Collected Works of C. G. Junp* (até 1976, e *Seminars* ainda em curso de publicação).

1954 "Sobre a psicologia da figura do trapaceiro" em Paul Radin, *O Trapaceiro um estudo na mitologia indígena americana (CW9.Ï).*

Von den Wurzeln dês Bewusstseins (Das Raízes da Consciência), nova coletânea de ensaios; aparece em alemão, mas não em inglês.

1955 Com W. Pauli, *A interpretação da natureza e a psique:* a contribuição de Jung consistiu de seu ensaio sobre "Sincronicidade" (1952). Em louvor a seu octogésimo aniversário, recebe doutorado honorário da Eidgenõssische Technische Hochschule, Zurique.

Mysterium Coniunctionis: uma pesquisa sobre a separação e a síntese dos opostos psíquicos na alquimia (CW14). Esta é sua posição final sobre alquimia. *27 de Novembro* Falecimento de Emma Jung.

1956 "Por que e como escrevi 'Resposta a Jó'", (CW11).

1957 *O Si-mesmo não-descoberto* (CW10).

Começa a recontar suas "memórias" para Aniela Jaffé. *5-8 de Agosto* Jung é filmado em quatro entrevistas de uma hora cada com Richard I. Evans, Professor de Psicologia na Universidade de Houston ("Os Filmes de Houston").

1958 *Memórias, Sonhos, Reflexões,* edição alemã. Agora percebe-se que este trabalho, que costumava ser lido como uma autobiografia, é produto de uma elaboração muito cuidadosa tanto de Jung quanto de Jaffé. *Discos Voadores: um mito moderno* (CW10).

1959 22 *de outubro* Entrevista "Face a Face", com John Freeman, na emissora de TV da BBC.

1960 É eleito cidadão honorário de Küsnacht em seu 85° aniversário.

"Prefácio" para Miguel Serrano, As *visitas da rainha de Sabá* (Bombaim e Londres: Ásia Publishing House).

1961 *6 de junho* Depois de uma breve enfermidade, morre em sua casa em Küsnacht, Zurique.

1962 *Memórias, sonhos, reflexões,* gravado e organizado por Aniela Jaffé (tradução inglesa publicada em 1963, Nova York e Londres).

1964 "Abordando o inconsciente", em *O homem e seus símbolos,* ed. C. G. Jung e, depois de sua morte, por M. -L. von Franz.

1973 *Canas: 1:1906-1950* (Princeton e Londres).

1974 *As cartas de Freud/Jung: a correspondência entre Sigmund Freud e C. G. Jung* (Princeton e Londres).

1976 *Cartas: 2: 1951-1961* (Princeton e Londres).

Introdução: Jung e os Pós-Junguianos

Andrew Samuels

Durante os últimos cinco anos, falei sobre psicologia e análise junguiana e pós-junguiana em 18 universidades, em sete países. Constatei que, apesar dos textos essenciais de Jung estarem praticamente ausentes das listas de leitura e descrições curriculares, existe enorme interesse na psicologia analítica. Quando Jung é mencionado, é primordialmente como um dissidente importante na história da psicanálise. De modo semelhante, no contexto clínico, ainda que a maioria dos psicanalistas muitas vezes ignore seu nome, muitos terapeutas - e não apenas analistas junguianos - "descobriram" Jung como um autor importante para nosso pensamento sobre o trabalho clínico. Estes desenvolvimentos culturais importantes estão ocorrendo paralelamente à aliança popular. muito mais conhecida, de alguns aspectos da psicologia junguiana com o pensamento e as atividades da "nova era!'. Existem duas questões decorrentes desta situação complicada para as quais, ao longo deste capítulo, tentarei oferecer uma resposta ao menos parcial. Primeiro, "as idéias de Jung merecem um lugar no debate acadêmico contemporâneo?" Segundo, "as idéias de Jung merecem maior discussão no treinamento clínico geral em psicoterapia?

É impossível começar a responder a estas questões sem primeiro explorar o contexto cultural no qual elas se inserem. Restam poucas dúvidas de que Jung foi "completamente banido" da vida acadêmica (tomando emprestada uma expressão usada pelo ilustre psicólogo Liam Hudson [1983] em uma análise de uma coletânea de textos de Jung). Por quê?

Em primeiro lugar, o comitê secreto.criado por Freud & Jones em 1912 para defender causa da "verdadeira" psicanálise despendeu considerável tempo e energia para depreciar Jung. Os efeitos negativos deste momento histórico levaram muito tempo para se dissiparem, e, conseqüentemente, as idéias de Jung demoraram para penetrar nos círculos psicanalíticos.

Segundo, os escritos anti-semitas de Jung e seu equivocado envolvimento na política profissional da psicoterapia na Alemanha na década de 1930 tornaram impossível - a meu ver, compreensivelmente - que psicólogos cientes do Holocausto, tanto judeus quanto não-judeus, desenvolvessem uma atitude positiva em relação a suas teorias. Parte da comunidade junguiana inicial recusou-se a reconhecer que houvesse qualquer base para as acusações feitas contra ele, chegando mesmo a não revelar informações que considerava inadequadas para o domínio público. Esses subterfúgios serviram apenas para prolongar um problema que deve ser enfrentado direta-

mente. Os junguianos da atualidade estão abordando a questão, avaliando-a tanto no contexto da época quanto em relação à obra de Jung como um todo.[1]

Terceiro, as atitudes de Jung em relação às mulheres, aos negros, às chamadas culturas "primitivas" e assim por diante são atualmente ultrapassadas e inaceitáveis. Ele converteu preconceito em teoria, e traduziu sua percepção do que estava em voga em algo que supostamente seria válido para sempre. Em relação a isso, é responsabilidade dos pós-junguianos descobrir esses erros e contradições e corrigir os métodos, falhos ou amadores de Jung. Feito isso, pode-se perceber que Jung tinha uma notável capacidade para intuir os temas e as áreas com as quais a psicologia do final do i século XX estaria preocupada: gênero: raça nacionalismo; análise.cultural; perseverança, ressurgirnento e poder sociopolítico da mentalidade religiosa numa época aparentemente irreligiosa; a busca incessante de significado - todos estes provaram ser a problemática com a qual a psicologia tem tido .que se preocupar. O reconhecimento da precisão da visão intuitiva de Jung facilita um retorno mais interessado, porém igualmente crítico a seus textos. É isso que significa "pós-junguiano": correção da obra de Jung e também distanciamento crítico da mesma.

No contexto universitário, costumo iniciar minha palestra pedindo aos presentes que façam um simples exercício de associação com a palavra "Jung". Peco-lhes que registrem as primeiras três coisas que lhes vêm à cabeça. Das mais de (até agora) 300 respostas, constatei que o tema, as palavras, os conceitos ou as imagens citados com mais freqüência têm a ver com Freud, psicanálise e a cisão de Freud e Jung. A segunda associação citada com maior freqüência refere-se ao anti-semitismo e a suposta simpatia de Jung com o Nazismo. Outros assuntos apontados incluem os arquétipos, misticismo/filosofia/religião, e *animuslanima.*

Obviamente, isso não é pesquisa propriamente empírica. Mas se "associarmos com" as associações, podemos ter um resumo adequado do "problema Jung". Ainda *há* dúvida sobre a viabilidade ética de interessar-se por Jung. Mesmo assim, sente-se que a questão da psicanálise de Freud e Jung não se restringe à história muito conhecida de dois homens em contenda. *Existe* interesse considerável em Jung e sua obra.

JUNG E FREUD

O rompimento nas relações entre Jung e Freud geralmente é apresentado aos estudantes como oriundo de uma luta de poder entre pai e filho e a incapacidade de Jung de aceitar o que está envolvido na psicossexualidade humana. Na superfície do mito de Édipo, o complexo de filho por parte do pai não é tão fácil de avaliar quanto o complexo de pai por parte do filho. É tentador esquecer os impulsos infanticidas de Laio.

No que se refere à visão de Jung de sexualidade, geralmente se omite - ou simplesmente se desconhece - o fato de que grande parte do conteúdo de seu livro de dissidência *Wandlungen und symbole der libido* (1912) - traduzido como *Psicologia do inconsciente (CWB)* - apresenta uma interpretação do tema do incesto e da fantasia do incesto, a qual é uxialmente negligenciada ou ignorada. O livro é altamente relevante para o entendimento do processo familial e do modo como os acontecimentos na família exterior se unem para formar o que poderia ser chamado de família interior. Em outras palavras, o livro, agora chamado de *Símbolos da transformação (CW5),* não é um texto desligado da experiência. Ele pergunta: como os seres humanos crescem, do ponto de vista psicológico? Em parte, eles crescem internalizando - isto é, "tomando para dentro de si" - qualidades, atributos e estilos de vida que ainda

não conseguiram dominar por conta própria. De onde vem esse novo material? Dos pais e outros responsáveis. Mas como isso ocorre? Aqui podemos ver a utilidade das teorias de Jung sobre o incesto. É característico do impulso sexual humano ser impossível a qualquer pessoa ficar indiferente, ao outro que é o receptor de sua fantasia sexual ou a fonte de desejo para si mesmo. Um grau de interesse sexual.entre pais e filhos que não é expressado – e que deve permanecer no nível da fantasia incestuosa - é necessário para os dois indivíduos numa situação em que um não pode evitar o outro. O desejo alimentado de incesto está implicado no tipo de amor humano sem o qual não pode haver um processo familial saudável. O que Jung chamou libido de parentesco" é necessário para internalizar as boas experiências do início da vida.

Quando as ideias de Jung são descritas dessa maneira, questiona-se a validade da grande diferença que os estudantes são estimulados a fazer entre Freud e Jung - principalmente, mas não exclusivamente, na área da sexualidade - no sentido de que Freud é conhecido por sua teoria da sexualidade, enquanto se considera que Jung evitou a sexualidade.

O cenário está, então, pronto para vincular as ideias junguianas sobre sexualidade com algumas ideias psicanalíticas de suma importância, tais como a teoria de Jean Laplanche (1989) da centralidade da sedução no desenvolvimento inicial. Ou, de maneira menos abstraía, está surgindo uma perspectiva junguiana do abuso sexual de crianças, na qual este é visto como uma *degeneração* prejudicial de uma utilização saudável e necessária da "fantasia do incesto". Situar o abuso sexual infantil num espectro de comportamento humano .dessa maneira ajuda a reduzir o pânico moral compreensível que inibe o pensamento construtivo sobre o assunto, abrindo-se o caminho para que essa problemática seja abordada.

Muitas vezes assinala-se que toda a estrutura da psicoterapia moderna é impensável sem o trabalho de Freud. Em muitos aspectos este é o caso. Entretanto, a psicanálise pós-freudiana dedicou-se a revisar, repudiar e ampliar muitas das ideias seminais de Freud - e muitas das questões e características centrais da psicanálise contemporânea são reminescentes das posições assumidas por Jung nos primeiros anos. Isso não significa dizer que próprio Jung seja responsável por todas as coisas interessantes a serem encontradas na psicanálise contemporânea, ou que ele elaborou estas coisas no mesmo grau de detalhamento que os autores,psicanalíticos envolvidos. Mas, como assinalou Paul Roazen (1976, p. 272), "Poucas figuras responsáveis na psicanálise perturbar-se-iam hoje se um analista apresentasse opiniões idênticas às de Jung em 1913". Para defender esta tese, basta listar algumas das questões mais importantes nas quais Jung pode ser visto como precursor de recentes desenvolvimentos geralmente associados à psicanálise "pós-freudiana".

1. Enquanto a psicologia edipiana de Freud é centrada no pai e não é aplicável ao período que precede a idade de aproximadamente quatro anos, Jung ofereceu uma psicologia baseada na mãe, na qual as influências remontam a muito antes, até mesmo a acontecimentos pré-natais. Por este motivo, ele pode ser visto como precursor do trabalho de Melanie Klein, dos teóricos da Escola Britânica de relações objetais, tais como Fairbain, Winnicott, Guntrip e Balint, e, dada a teoria dos arquétipos (sobre a qual falarei mais a seguir), do trabalho de inspiração etológica de Bowlby sobre apego.

2. Na visão de Freud, o inconsciente é criado pela repressão e este é um processo pessoal derivado da experiência vivida. Na visão de Jung, ele tem uma base coletiva, o que significa que o inconsciente possui estruturas inatas que influenciam em muito e talvez determinem seu conteúdo. Não

são apenas os pós-junguianos que se preocupam com a expansão e a modificação da teoria dos arquétipos. Examinando-se o trabalho de psicanalistas como Klein, Lacan, Spitz e Bowlby, encontra-se a mesma ênfase na pré-estruturação do inconsciente. A afirmativa de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem (concepção de Lacan) poderia facilmente ter sido feita por Jung.

3. A perspectiva de Freud da psicologia humana é reconhecida como sombria e, considerando-se a história do século, esta parece ser uma posição *razoável* Mas a insistência inicial de Jung de que existe um aspecto criativo, propositado, não-destrutivo da psique humana encontra ecos e ressonâncias no trabalho de autores psicanalíticos como Milner e Rycroft, e na obra de Winnicott sobre o brincar. Vínculos semelhantes podem ser feitos com os grandes pioneiros da psicologia humanista, como Rogers e Maslow. Argumentar que a psique tem conhecimento do que é bom para si, capacidade de regular a si mesma, e até mesmo curar a si mesma, leva-nos ao âmago das descrições contemporâneas do "verdadeiro Si-mesmo", tais como a do trabalho recente de Bolla, para citar apenas um exemplo.

4. A atitude de Jung para com os sintomas psicológicos era a de que eles não deveriam ser vistos exclusivamente de maneira causal-redutiva, mas também em termos de seus significados ocultos para o paciente - até mesmo em termos de "para" que serve o sintoma.[2] Isso antecipa a escola de análise existencial e o trabalho de alguns psicanalistas britânicos como Rycroft e Home.

5. Na psicanálise contemporânea, tem havido um movimento de afastamento do que muitas vezes se parece com abordagens dominadas pelo masculino, patriarcais e falocêntricas; na psicologia e também na psicoterapia, mais atenção está sendo dada ao "feminino" (independentemente do que se queira
dizer com isso). Nas últimas duas décadas, a psicanálise e a psicoterapia feministas passaram a existir. Restam poucas dúvidas de que o "feminino" de Jung ainda é o "feminino" de um homem, mas podem-se fazer paralelos entre a psicanálise influenciada pelo feminismo e a psicologia analítica junguiana e pós-junguiana sensível ao gênero.

6. Já em 1929, Jung defendia a utilidade clínica do que veio a ser chamado de "contratransferência" - a resposta subjetiva do analista ao analisando. "Você
não pode exercer qualquer influência se não estiver sujeito à influência", escreveu ele, e "a contratransferência é um importante veículo de informação" (CW16, p. 70-72). Os clínicos leitores deste capítulo familiarizados com a psicanálise sabem como a psicanálise contemporânea rejeitou a vi são excessivamente severa de Freud (Freud, 1910, p. 139-151) da contra transferência como "os próprios complexos e resistências internas do ana lista" e, assim, como algo que deveria ser eliminado. Jung deve ser visto, como um dos pioneiros do uso clínico da contratransferência, juntamente com Heimann, Little, Winnicott, Sandler, Searles, Langs e Casement.

7. O modo como a interação clínica de analista e analisando é percebido mudou . muito no decorrer da história da psicanálise. A análise é atualmente considerada como uma interação mutuamente transformadora. A personalidade e a posição ética do analista tem o mesmo grau de envolvimento que sua_ técnica profissional. O real relacionamento e a aliança terapêutica entrelaçam-se na dinâmica da transferência/contratransferência. Uma palavra moderna para isso é "intersubjetividade" e o modelo alquímico de Jung

para o processo analítico é, numa palavra, um modelo intersubjetivo.[3] Nesta área, as ideias de Jung têm pontos em comum com as concepções diversas de Atwood e Stolorow, Greenson, Kohut, Lomas, Mitchell e Alice Miller.

8. O ego foi afastado do centro dos projetos teóricos e terapêuticos da psicanálise. A descentração do ego, de Lacan, revela como enganosa a fantasia de domínio e unificação da personalidade, e a elaboração de um Si-mesmo bipolar, de Kohut, também se estende para muito além dos limites de um ego racional e organizado. O reconhecimento de que existem limites para a consciência do ego, e que existem outros tipos de consciência, são antecipados pelo conceito de Jung do Si-mesmo - a totalidade de processos psíquicos, de alguma forma "maior" do que o ego e portadora da aparelhagem de aspiração e imaginação da humanidade.

9. A deposição do ego criou um espaço para o que se poderia chamar de "subpersonalidades". A teoria dos complexos, de Jung, à qual ele se referia como "psiques cindidas", preenche esta teoria de dissociação (Samuels, Shorter e Plaut, 1986, p. 33-35). Podemos comparar a tendência de Jung de personificar as divisões internas da psique com os Si-mesmo verdadeiros e falsos de Winnicott e com os passos dados por Eric Berne na análise transacional, nos quais o ego, id e superego são vistos como relativamente autónomos. A fantasia dirigida, o trabalho da Gestalt e a vizualização quase não seriam concebíveis sem a contribuição de Jung: a "imaginação ati-va" descreve uma suspensão temporária do controle do ego, um mergulho no inconsciente, e um registro cuidadoso do que é encontrado, seja por reflexão ou por algum tipo de auto-expressão artística.

10. Muitos psicanalistas contemporâneos gostariam de fazer uma distinção entre "saúde mental", "sanidade", "genitalidade" e algo que poderia ser chamado de "individuação". Isso quer dizer, existe uma distinção entre normas de adaptação, elas mesmas um microcosmo de valores da sociedade, e uma ética que valoriza a variação individual da norma tanto ou mais do que a adesão individual à norma. Embora seus valores culturais tenham, às vezes, sido criticados como elitistas, Jung é *o* grande autor sobre individuação. Os autores psicanalíticos que escreveram sobre estes temas incluem Winnicott, Milner e Erikson.

11. Jung era psiquiatra e manteve interesse pela psicose por toda a sua vida. Desde seus primeiros tempos no hospital Burghõlzli em Zurique, ele afirmava que os fenómenos esquizofrênicos possuem significados que um terapeuta sensível pode elucidar. A esse respeito, ele antecipa Laing e seus colegas da antipsiquiatria. A posição final de Jung em 1958 era a de que poderia haver algum tipo de "toxina" bioquímica envolvida nas psicoses graves, o que sugeria um elemento genético nessas enfermidades. Entretanto, Jung achava que isso apenas daria ao indivíduo uma predisposição com a qual os acontecimentos da vida iriam interagir levando a um resultado favorável ou desfavorável. Aí vemos uma antecipação da abordagem psicobiossocial da esquizofrenia da atualidade.

12. Freud bem poderia ter determinado o início de sua psicologia na idade de quatro anos; Klein iniciou a sua no nascimento. Mas até pouco tempo atrás, muito poucos psicanalistas tentaram criar uma psicologia da vida inteira, uma psicologia que incluísse os eventos fundamentais da meia-idade e da velhice e o reconhecimento da morte iminente. Jung o fez. Autores como Levinson e aqueles que, como Kübler-Ross e Parkes, estudam a psicologia

da morte, todos explicitamente reconhecem a contribuição muito prescien-te de Jung.

13. Finalmente, embora Jung pensasse que as crianças têm personalidades distintas desde o nascimento, sua ideia de que os problemas na infância podem ser remontados à "vida psicológica não vivida dos pais" (CW10, p. 25) antecipa muitas descobertas da terapia familiar.

Gostaria de reformular a intenção de oferecer este *catalogue raisonnée* do papel de Jung como figura pioneira na psicoterapia contemporânea. Lembremos que ele foi abertamente considerado como charlatão e como pensador claramente inferior a Freud. Acredito que agora seja razoável perguntar: Por que todos os paralelos acima mencionados não são praticamente reconhecidos ou admitidos nas histórias da psicanálise, nos estudos do pensamento psicanalítico e no trabalho de autores psicanalíticos individuais? [4] Com certeza já está na hora da profissão - e especialmente os professores de psicoterapia e psicologia - reconhecer a contribuição considerável de Jung em todos os campos acima mencionados. Um dos principais objetivos deste livro é situar suas ideias diretamente dentro das tendências predominantes da psicanálise contemporânea.

OS PÓS-JUNGUIANOS

Embora eu tenha evitado a psicobiografia e a tentação de incluir uma disciplina emergente na história de vida de seu fundador, até aqui meu enfoque foi sem dúvida sobre a própria obra e textos de Jung. Entretanto, como mencionei anteriormente, desde a morte de Jung, em 1961, houve uma explosão de atividades profissionais criativas na psicologia analítica. Foi em 1985 (Samuels, 1985) que cunhei o rótulo "pós-junguiano". Isso resultou principalmente de minha própria confusão num campo que parecia totalmente caótico e sem quaisquer mapas ou auxílio, no qual os diversos grupos e indivíduos se desavinham, separavam e, muitas vezes, se separavam outra vez. Eu pretendia indicar alguma ligação com Jung e as tradições de pensamento e prática que haviam se desenvolvido em torno de seu nome e também alguma distância ou diferenciação. A fim de delinear a psicologia analítica pós-junguiana, adoto uma metodologia pluralista na qual se permite que a *discórdia* mais do que o consenso defina o campo. O campo é definido pêlos debates e pelas discussões que ameaçam destruí-lo e não pelo núcleo de ideias de comum acordo. Um pós-junguiano é alguém que sente afinidade e participa de debates pós-junguianos, seja com base em interesses clínicos, exploração intelectual ou uma combinação de ambos.

Por certo tempo, talvez de 1950 a 1975, era suficiente assinalar que havia uma "Escola de Londres" e uma "Escola de Zurique" de psicologia analítica. Aquela era chamada de "clínica" e esta de "simbólica" em suas abordagens. Em meados da década de 1970, dois fatos aconteceram que tornaram a geografia e os termos "clínico" e "simbólico", que se supunham mutuamente exclusivos, não mais apropriados para descrever o campo da análise junguiana. Com a disseminação de seus diplomados na prática clínica pelo mundo inteiro, a Escola de Zurique encontrou-se no âmago de um movimento internacional de analistas profissionais. De modo semelhante, o trabalho da Escola de Londres, inicialmente muito controverso, começou a encontrar aceitação fora de Londres. Outro fator que complicou o quadro foi a emergência, no início dos anos 70, de um terceiro grupo de analistas e autores que não procuravam absolu-

tamente chamar a si mesmos de psicólogos analíticos, preferindo rotular seu trabalho de "psicologia arquetípica".

Existem até o momento três principais escolas de psicologia analítica: as escolas clássica, desenvolvimentista e arquetípica. A escola clássica inclui o que se costumava chamar de "Zurique", e a escola desenvolvimentista contém o que se costumava chamar de "Londres".

A escola clássica procura em geral trabalhar de um modo consistente com o que se sabe sobre os próprios métodos de trabalho de Jung. Mas isso não deve ser interpretado como se implicasse que essa abordagem parou de se desenvolver. Podem haver evoluções e movimentos dentro de uma tradição amplamente clássica, como ocorre com muitas disciplinas.

A escola desenvolvimentista tentou estabelecer um vínculo com diversas características da psicanálise contemporânea, tais como a ênfase na importância das primeiras experiências e na atenção aos detalhes da transferência e contratransferência na sessão analítica.

A escola arquetípica talvez não seja mais, exatamente, um grupo clínico. Seus principais autores valorizam o conceito-chave de Jung dos arquétipos, usando-o como base a partir da qual explorar e dedicar-se às dimensões profundas de todos os tipos de experiências imaginais, seja o sonho ou o devaneio.

Estas três escolas podem ser apreendidas de uma forma que respeite tanto suas diferenças manifestas quanto o fato de que elas têm algo em comum. Uma forma de fazer isso é imaginar um conjunto comum de conceitos teóricos e práticas clínicas. Cada escola é entendida como utilizando todo o conjunto, porém privilegiando e enfatizando certos elementos mais do que outros. Uma vantagem desta abordagem é que ela dá espaço para sobreposições entre as escolas, permite diferenças máximas dentro de cada escola, leva em conta variações entre praticantes individuais (muitos dos quais não se encaixam perfeitamente em uma única escola) e oferece um acesso relativamente rápido e fácil ao que é "quente" na psicologia analítica para aqueles que estão ingressando na profissão ou para estudantes e profissionais interessados que não pretendem se tornar inteiramente "Junguianos".

Sugiro que existem seis tópicos que, juntos, constituem o campo da psicologia analítica pós-junguiana. Os primeiros três são teóricos:

1. o arquétipo;
2. o Si-mesmo;
3. o desenvolvimento da personalidade desde a primeira infância até a terceira idade.

Os outros três originam-se da prática clínica:

4. análise da transferência e contratransferência;
5. experiências simbólicas do Si-mesmo em análise;
6. aderir às representações mentais altamente diferenciadas do modo como elas se apresentam.

Poderia ser útil se, neste ponto, eu fizesse uma digressão para definir os termos "arquétipo" e "Si-mesmo". Um arquétipo é, segundo Jung, um padrão inato herdado de desempenho psicológico, ligado ao instinto. Se e quando um arquétipo é ativado,

ele se manifesta no comportamento e na emoção (p. ex., um homem que sonha com frequência com uma "mãe devoradora" provavelmente apresenta traços de personali-

dade relacionados a este arquétipo). A teoria de Jung dos arquétipos se desenvolveu em três etapas. Em 1912 ele mencionava imagens primordiais que reconhecia na vida inconsciente de seus pacientes bem como por meio de sua auto-análise. Estas imagens eram semelhantes a temas culturais representados em toda parte e ao longo de toda a história. Suas principais características eram seu poder, sua profundidade e sua autonomia. As imagens primordiais forneceram a Jung o conteúdo empírico para sua teoria do inconsciente coletivo. Em 1917, ele escreveu sobre dominantes, pontos centrais na psique que atraem energia e conseqüentemente influenciam o funcionamento de uma pessoa. Foi em 1919 que ele primeiro fez uso do termo "arquétipo", de modo a evitar qualquer sugestão de que era o conteúdo e não a estrutura fundamental irrepresentável que era herdada. Fazem-se referências ao arquétipo-como-tal, a ser claramente distinguido das imagens, dos assuntos, dos temas, dos padrões arquetípicos. O arquétipo é psicossomático, ligando instinto e imagem. Jung não considerava a psicologia e as imagens como correlates ou reflexos de impulsos biológicos. Sua asserção de que as imagens evocam o objetivo dos instintos implica que elas merecem o mesmo lugar. Toda imagem mental possui algo do arquetípico em certa medida.

Nos escritos de Jung, a palavra Si-mesmo foi usada a partir de 1916 com certos significados distintos: (1) a totalidade da psique; (2) a tendência da psique de funcionar de uma maneira ordenada e padronizada, levando a sugestões de propósito e ordem; (3) a tendência da psique de produzir imagens e símbolos de algo "além" do ego - imagens de Deus ou de personagens heróicos desempenham este papel, reportando-nos à necessidade e à possibilidade de crescimento e desenvolvimento; (4) a unidade psicológica do bebé humano no nascimento. Esta unidade se rompe gradativamente à medida que as experiências de vida se acumulam, mas serve como modelo ou plano para experiências posteriores de sentir-se inteiro e integrado. Às vezes, a mãe é descrita como "portadora" do Si-mesmo da criança. Isso assemelha-se ao processo que a psicanálise chama de "espelhamento".

Voltando às três escolas, gostaria de caracterizá-las por referência a estes três focos teóricos e três focos clínicos.

No que se refere à teoria, acredito que a escola clássica considera as opções na seguinte ordem:

a) o Si-mesmo,

b) o arquétipo,

c) o desenvolvimento da personalidade.

No que se refere à prática clínica, acredito que a escola clássica considera as opções assim:

a) experiência simbólica do Si-mesmo,

b) adesão às imagens mentais,

c) análise da transferência e da contratransferência - embora acredite que existem alguns analistas clássicos que inverteriam a ordem dos últimos dois itens.

Para a escola evolutiva, o peso teórico seria:

a) o desenvolvimento da personalidade,

b) o Si-mesmo,

c) o arquétipo.

A ordem clínica para a escola desenvolvimentista seria:

a) análise da transferência e da contratransferência,

b) experiência simbólica do Si-mesmo,

c) adesão às imagens mentais - embora talvez alguns analistas desenvolvimentistas inverteriam os dois últimos.

Para a escola arquetípica, em termos teóricos, suas prioridades seriam:

a) o arquétipo,

b) o Si-mesmo,

c) o desenvolvimento da personalidade - mas não se dá muita atenção ao dois últimos itens na escola arquetípica.

Em contextos clínicos, a escola arquetípica parece favorecer a ordem:

a) adesão às imagens,

b) experiência simbólica do Si-mesmo,

c) análise da transferência e da contratransferência.

Minha intenção aqui foi evitar a polarização simplista do tipo que afirma que a escola desenvolvimentista não se interessa pela adesão à imagem ou de que a escola clássica não se interessa pela transferência e contratransferência. O que ocorre numa análise conduzida por um membro de uma escola em comparação a uma orientada por um membro de outra escola certamente irá variar - mas não ao ponto de que haja justificativa para afirmar que mais de um tipo de atividade está ocorrendo, ou de que possamos estar contrastando semelhante com dessemelhante.

Minha organização dentro destes seis agrupamentos específicos é decorrente de um exame detalhado de declarações e artigos, escritos por pós-junguianos, que têm o propósito de polemizar e definir a si mesmos. Estes artigos polémicos revelam, com maior clareza do que a maioria, quais são as linhas de discordância dentro da comunidade junguiana e pós-junguiana, *e* sugeri em outra parte que esse geralmente é o caso na psicanálise e na psicologia profunda. A literatura é polémica, além de competitiva, e pode parecer absolutamente desesperada por um adversário a partir do qual novas ideias possam ser agressivamente obtidas[5]. A história da psicanálise, em particular as novas histórias revisionistas que estão começando a surgir, mostram esta tendência com bastante clareza.

Aqui estão alguns exemplos da polémica à qual me refiro. A citação a seguir é de Gerhard Adler, que eu consideraria como um expoente da escola clássica:

> Damos mais ênfase à transformação simbólica. Gostaria de citar o que Jung disse numa carta a P. W. Martin (20/8/45): "o principal interesse em meu trabalho é com a abordagem do numinoso... mas o fato é que o numinoso é a verdadeira terapia."[6]

A seguir apresenta-se um excerto de uma introdução editorial a um grupo de artigos publicados em Londres por integrantes da escola desenvolvimentista:

> o reconhecimento da transferência como tal foi o primeiro assunto a tornar-se central para a preocupação clínica... Depois, quando a ansiedade em relação a isso começou a diminuir com a aquisição de maior experiência e habilidade, a contratransferência tornou-se

> um assunto que podia ser resolvido. Finalmente, a transação envolvida é mais adequadamente chamada de transferência/contratransferência. (Fordham et ai., 1974, p.x)

James Hillman, falando pela escola arquetípica, da qual pode ser considerado fundador, afirma:

> No nível mais básico de realidade encontram-se imagens da fantasia. Estas imagens são a atividade primária da consciência... *As imagens são a única realidade que apreendemos diretamente.* (Hillman, 1975, p. 174)

E, no mesmo artigo, Hillman vem a referir-se à "primazia das imagens."

Será possível metaforizar as escolas e assim vê-las como coexistentes na mente de qualquer analista pós-junguiano? Poderíamos usar a mesma metodologia na qual o peso e a prioridade surgem a partir de um processo de competição e negociação. Além disso, não podemos esquecer que existem atualmente mais de dois mil analistas junguianos no mundo inteiro em 28 países e provavelmente mais dez mil psicoterapeutas e conselheiros de orientação junguiana ou fortemente influenciados pela psicologia analítica. Os debates têm ocorrido explicitamente por 40 anos e implicitamente por talvez 60. Muitos praticantes já terão internalizado os debates e sentir-se-ão perfeitamente capazes de funcionar como psicólogo analítico clássico, desenvolvimentista ou arquetípico de acordo com as necessidades do analisando individual. Ou o analista pode considerar sua orientação como primordialmente clássica, por exemplo, mas com um florescente componente desenvolvimentista, ou alguma outra combinação.

Espero que os leitores também possam tomar o modelo das escolas como ponto de partida para considerar as muitas questões levantadas neste livro. Volto a mencionar a primeira das duas questões com as quais iniciei - existe algum lugar para Jung na academia? Como já disse, nas universidades de muitos países ocidentais, existe, uma vez mais, interesse considerável pêlos estudos junguianos. Fundamental para isso é a reavaliação com base histórica das origens das ideias e práticas de Jung e do rompimento com Freud. Críticas de arte e de literatura influenciadas pela psicologia analítica - muito embora (deve-se assinalar) ainda frequentemente baseadas em aplicações um tanto mecanicistas e desatualizadas da teoria junguiana - estão começando a florescer. Estudos antropológicos, sociais e políticos baseados não tanto nas conclusões de Jung quanto em suas intuições sobre caminhos a explorar estão também sendo desenvolvidos. A influência de Jung nos estudos religiosos existe há muito tempo.

Como disciplina académica, os Estudos Psicanalíticos estão muito mais consolidados do que os estudos Junguianos, os quais estão recém-decolando. Existem vantagens em estar-se uma geração atrás, no sentido de que talvez fosse possível - e eu enfatizaria a palavra "talvez" - à psicologia analítica evitar as enormes ravinas que têm tido a tendência de separar os clínicos e os diversos tipos de académicos dentro da psicanálise.

Para que esta separação - com certeza um fenómeno prejudicial - seja evitada nos estudos junguianos, tanto o campo académico quanto o clínico terão que interagir melhor um com o outro. Uma disputa entre grupos rivais para "apropriar-se" da psicologia analítica não é desejável nem necessária. Cada um dos lados pode aprender com o outro. Nos últimos 30 anos, a psicologia analítica tornou-se uma disciplina saudável e pluralista. Já é tempo de ela tornar-se mais conscientemente interdiscipli-

nar e reivindicar ativamente seu lugar adequado no debate sociocultural de nível terciário.

NOTAS

1. Ver Samuels, 1993, para uma discussão completa de minhas opiniões sobre o anti-semitismo de Jung, sua suposta colaboração com os nazistas e a resposta da comunidade junguiana às alegações.

2. Ver a Introdução a Samuels (ed.), 1989, pp. 1-22 para uma descrição mais completa das ideias de Jung sobre a "teleologia" dos sintomas e sobre a psicopatologia em geral.

3. Ver Samuels, 1989, pp. 175-193 para uma descrição mais completa da metáfora alquímica de Jung para o processo analítico.

4. Vê-se este problema nas histórias "padrão", como a de Gay, 1988.

5. Para minha teoria sobre pluralismo na psicologia profunda, ver Samuels, 1989.

6. Gerhard Adler, declaração pública não publicada no momento de uma cisão institucional importante no universo junguiano em Londres.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fordham, Michael, et ai. (eds.) (1974). *Technique in Jungian Analysis.* London: Heinemann.

Freud, Sigmund (1910). "The Future Prospects of Psycho-analytic Therapy." In *The Standard Edition of*

the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, 24 vols., ed. J. Strachey. London: The Hogarth

Press, 1953-74, vol. 11.

Gay, Peter (1988). *Freud; A Life for Our Time.* London: Dent.
Hillman, James (1975). *Loose Ends.* Dálias: Spring
Publications

Hudson, Liam (1983). Review of Storr (ed.), 1983. *Sunday Times,* London, 13 March 1983. Jung, C. C. (1912). *Psychology ofthe Unconscious: A Study ofthe Transformations and Symbolisms of*

the Libido, trans. Beatrice Hinkle. *CWB.* Ed. W. McGuire,
1984. _____ . (1918). "The Role ofthe Unconscious,"
CW10. _____ . (1946). *The Psychology ofthe*
Transference, CW16.

Laplanche, Jean (1989). New *FoundationsforPsychoanalysis,* trans. David Macey. Oxford: Blackwell. Roazen, Paul (1976). *Freud and His Followers.* London: Penguin.

Samuels, Andrew (1985). *Jung and the Post-Jungians.* London and Boston: Routledge & Kegan Paul. _____ . (1989). *The Plural Psyche: Personality, Morality and the Father.* London and New York:

Routledge. _____ . (1993). *The Political Psyche.* London and New
York: Routledge.

Samuels, Andrew (ed.) (1989). *Psychopathology: Contemporary Jungian Perspectives.* London: Karnac;

New York: Guildford Press, 1990. Samuels, Andrew; Shorter, Bani; Plaut, Fred (1986). *A Criticai Dictionary of Jungian Analysis.* London

and Boston: Routledge & Kegan Paul. Storr, Anthony (ed.) (1983). *Jung: Selected Wriiings.* London: Fontana.

PRIMEIRA ..... PARTE

As Ideias de Jung e Seu Contexto

(^apítulo 1.

O Contexto Histórico da Psicologia *Analítica*

Claire Douglas

Considerado por muitos (p. ex., Ellenberger, 1970; Rychlak, 1984; Clarke, 1992) como o mais original, filosófico e de maior cultura geral entre os psicólogos profundos, Jun^ viveu jurma era específica cujo pensamento científico e a cultura popular formaram as bases a partir das quais se desenvolveu a psicologia analítica. Apenas há pouco tempo a psicologia analítica foi examinada dentro desta perspectiva histórica, a qual revela a posição central de Jung como figura importante na psicologia e na história das ideias. A reavaliação de Henri Ellenberger (1970) de Jung permaneceu isolada por muitos anos; entre o número crescente de pensadores recentes, J. J. Clarke (1992) e B. Ulanov (1992) estabelecem a posição crucial que as ideias de Jung ocuparam no discurso filosófico de seu tempo; W. L. Kelley (1991) considera Jung um dos quatro maiores autores do conhecimento contemporâneo do inconsciente; Moacanin (1986), Aziz (1990), Spiegelman (1985, 1987, 1991) e Clarke (1994) exploram a relação de Jung com a psicologia oriental e o pensamento religioso, enquanto Hoeller (1989), May (1991), Segai (1992), e Charet (1993) investigam as raízes gnósticas, alquímicas e místicas europeias de Jung.

Jung criou suas teorias num momento particular na história sintetizando uma ampla variedade de disciplinas por meio do filtro de sua própria psicologia individual. Este capítulo irá examinar brevemente o legado da psicologia analítica na experiência e formação de Jung, concentrando-se particularmente em sua dívida com a filosofia romântica e a psiquiatria, com a psicologia profunda e com o pensamento alquímico, religioso e místico.

Jung acreditava que todas as teorias psicológicas refletem a história pessoal de seus criadores, declarando que "nosso modo de ver as coisas é condicionado pelo que somos" (CW4, p. 335). Jung cresceu na região da Suíça onde se fala alemão e durante o quarto final do século XIX. Embora o resto do mundo estivesse passando por mudanças violentas, dilacerado por guerras nacionalistas e mundiais, durante toda a vida de Jung (1875-1961), a Suíça manteve-se uma federação forte, livre, democrática e tranquila, abrigando com êxito uma diversidade de línguas e grupos étnicos. A importância do país de origem de Jung para a formação de sua personalidade já foi

assinalada, principalmente na medida em que se deu através de seu pai, um parcimonioso protestante de Basel com tendência ao ascetismo (van der Post, 1975; Hannah, 1976; Wolf-Windegg, 1976). A cidadania suíça deu a Jung um sentimento de ordem e estabilidade diária, mas as características suíças de austeridade, pragmatismo e diligência contrastam com um outro aspecto de sua personalidade e com a topografia evidentemente romântica do país (McPhee, 1984). A Suíça é um país geograficamente acidentado, com três grandes vales de rios separados por montanhas de mais de 4.500 metros de altura. Mais de um quarto do solo é coberto por água na forma de geleiras, rios, lagos e inúmeras quedas d'água; 70% do resto do solo, na época de crescimento de Jung, constituía-se de bosques ou florestas produtivas.

A psicologia analítica, bem como a personalidade de Jung, une, ou pelo menos forma uma confederação análoga àquela do caráter suíço burguês e sua romântica zona rural. Existe um aspecto racional e iluminado (que Jung, em sua biografia de 1965, chamou de sua personalidade Número Um[1]) que mapea detalhadamente a psicologia analítica e apresenta sua agenda psicoterapêutica de base empírica. A segunda influência assemelha-se ao mundo natural da Suíça com seu interesse pelas alturas e profundezas da psique (as quais podem ser comparadas com o que Jung chamou de sua personalidade Número Dois). Este segundo aspecto encontra-se à vontade com o inconsciente, o misterioso e o oculto, seja na ciência e na religião herméticas, nas ciências ocultas ou nas fantasias e sonhos. A combinação particular de Jung destes dois aspectos ajudaram-no a explorar o inconsciente e criar uma psicologia visionária e ao mesmo tempo permanecer cientificamente sustentado pela estabilidade de seu país. A psicologia analítica ainda luta para sustentar a tensão entre estes opostos com diferentes escolas, ou inclinações, ou mesmo dissidências, guinando ora para um lado dos extremos, ora para o outro (p. ex., Samuels, 1985).

A família de Jung provinha de habitantes urbanos prósperos e cultos. Embora o pai de Jung fosse um pastor rural um tanto empobrecido, o pai de seu pai, médico de Basel, havia sido um renomado poeta, filósofo e académico clássico, enquanto que a mãe de Jung provinha de uma família de teólogos conhecidos de Basel. Jung beneficiou-se de uma educação cuja extensão e profundidade raramente são vistas na atualidade. Foi uma escolarização abrangente na tradição teológica Protestante, na literatura grega e latina e na história e filosofia europeias.

Os professores universitários de Jung mantinham uma crença quase religiosa nas possibilidades da ciência positivista e acreditavam no método científico. O positivismo, enquanto herdeiro do iluminismo, era uma filosofia profundamente congruente com o espírito nacional suíço; concentrava-se no poder da razão, da ciência experimental e no estudo de leis universais e fatos inegáveis. Ele deu uma inclinação linear de avanço e otimismo para a história que poderia ser remontada à ideia aristotélica clássica de ciência defendida por Wilhelm Wundt, o pai alemão do método científico. O positivismo logo se disseminou pelo pensamento contemporâneo, tomando caminhos tão divergentes quanto a teoria da evolução de Darwin, e sua aplicação ao comportamento humano pêlos psicólogos da época, e o uso de Marx do positivismo na economia política (Boring, 1950).

O positivismo proporcionou a Jung um treinamento valioso e um respeito pela ciência empírica. A experiência médico-psiquiátrica de Jung se revela claramente em sua pesquisa empírica, sua observação clínica e histórias de caso cuidadosas, sua habilidade de diagnóstico e sua formulação de testes projetivos. Esta atitude científica rigorosa, ainda que importante, não era tão compatível com ele e com muitos de seus colegas quanto a filosofia romântica, uma lente contrastante que refletia a geografia da Suíça e apresentava uma visão de mundo dramática e em múltiplos planos.

O romantismo, ao invés de concentrar-se nos objetivos particulares, voltava-se para o irracional, para a realidade interior individual e para a exploração do desconhecido e enigmático, quer no mito, nos domínios antigos, nos países e nos povos exóticos, jias religiões herméticas ou nos estados alterados da mente (Ellenberger, 1970; Gay, 1986). À filosofia romântica evitava o linear em favor do movimento circular, de contemplar um objeto de muitos ângulos e perspectivas diferentes. O romantismo preferia os ideais platônicos às listas aristotélicas, e concentrava-se nas formas ideais imutáveis por trás do mundo racional mais do que no movimento mundano ou no acúmulo de dados.

Historicamente, o Romantismo pode ser remontado aos pré-socráticos Pitágoras, Heráclito e Parmênides, passando por Platão e chegando ao Romantismo dos primórdios do século XIX e seu reflorescimento no final daquele século. Platão imaginou que haviam certos padrões primordiais (que Jung posteriormente chamaria de arquétipos) dos quais os seres humanos são mais ou menos sombras imperfeitas; entre estes padrões encontrava-se um ser humano original, completo e bissexual. Na juventude de Jung, este ideal de completude original repetia-se na crença romântica na unidade de toda a natureza. No entanto, ao mesmo tempo, os românticos sentiam profundamente seu próprio afastamento da natureza e ansiavam pelo ideal. Desta forma, o Romantismo deu voz a um anseio transcendental por Édens perdidos, pelo inconsciente, pelo profundo, pelas emoções e pela simplicidade que, por sua vez, levaram ao estudo do mundo natural exterior e da alma interior.

Com a ascensão do Romantismo, os homens começaram não apenas a explorar continentes desconhecidos e a si mesmos, mas também a olhar e reavaliar o que consideravam seu oposto - as mulheres, que para eles eram dotadas de inconsciência, irracionalidade, profundidade e emoções proibidas à identidade racional "masculina". Alegando a objetividade da ciência Positivista, muitos tendiam a cultivar teorias que, ao invés disso, se baseavam no Romantismo sexual. Na imaginação dos cientistas e romancistas, as mulheres eram *o* "outro" misterioso e fascinante, um feminino cuja vulnerabilidade e fragilidade romântica o masculino não podia permitir em si mesmo; ao mesmo tempo, pensava-se que as mulheres possuíam um poder psíquico misterioso, um poder muitas vezes reduzido ao negativo e ao erótico. Õ real aumento de poder das mulheres e suas demandas por emancipação durante a segunda metade do século XIX serviram para aumentar a ambivalência e a ansiedade dos homens. As mulheres na Europa e nos Estados Unidos estavam iniciando uma luta conjunta para conquistar educação e independência (não havia mulheres estudando nas universidades suíças até a década de 1890). Como estudante de medicina e filósofo, Jung foi contaminado por esta espécie particular de imaginação Romântica e suas ilusões sobre as mulheres. Como seus colegas Românticos, Jung permaneceu profundamente atraído pelo feminino, ainda que igualmente ambivalente em relação a ele. Ele reconheceu seu próprio lado feminino, estudou a ele e as mulheres a sua volta através das lentes embaçadas do Romantismo e formulou suas ideias sobre as mulheres de maneira correspondente (Ehrenreich e English, 1979, 1979; Gilbert e Gubar, 1980; Gay, 1984, 1986; Douglas, 1990, 1993).

A ciência romântica trouxe o interesse pela psicopatologia humana e pela paranormalidade. Ela também deu origem à exploração de muitas outras áreas desconhecidas, ajudando a criar novas profissões, como a arqueologia, a antropologia e a linguística, bem como estudos interculturais de mitos, sagas e contos de fadas. Todas eram vistas de uma perspectiva branca, predominantemente masculina, geralmente Protestante, que observava as outras raças e culturas com o mesmo fascínio e ambivalência Românticos com os quais via as mulheres. Isso era normal na cultura e

na época na qual se desenvolveu a psicologia analítica, mas é uma área que hoje está sendo revisada.

Jung cogitou seguir a carreira de arqueólogo, egiptólogo e zoólogo, mas optou pela medicina como modo mais adequado de sustentar sua mãe recém-enviuvada e sua jovem irmã (Bennet, 1962). Sua leitura do estudo de Krafft-Ebing sobre psicopatologia, com suas intrigantes histórias de caso, abriu caminho para sua especialização em psiquiatria (Jung, 1965). Esta oferecia um terreno seguro para todas as áreas de interpenetração de seus interesses e um campo criativo para sua síntese. As tendências do Positivismo e do Romantismo guerreavam na educação e no treinamento de Jung, mas também produziram uma síntese dialética na qual Jung podia usar os métodos mais avançados da razão e da precisão científica para determinar a realidade do irracional. Os cientistas de seu tempo permitiam-se explorar o irracional fora de si mesmos enquanto mantinham-se seguros em sua própria racionalidade e objetividade científica. Foi o gênio romântico de Jung, e a personalidade de Número Dois, que lhe permitiram compreender que os humanos, inclusive ele mesmo, poderiam ser ao mesmo tempo "ocidentais, modernos, seculares, civilizados e sãos - mas também primitivos, arcaicos, míticos e insanos" (Roscher e Hillman, 1972, p. ix).

Na época que Jung estava formulando suas próprias teorias, a metodologia positivista uniu-se à busca romântica de novos mundos para ocasionar um extraordinário florescimento na arte e na ciência alemãs que tem sido comparado à Idade de Ouro da filosofia grega (Dry, 1961). A Alemanha tornou-se o centro de uma erupção de novas ideias que alimentaram a busca das origens humanas na arqueologia e na antropologia; estas descobertas ocorreram em paralelo com a coleta e a reinterpretação de épicos e contos populares por pessoas como Wagner e os irmãos Grimm. Ao final do século XIX, os elementos mitopoéticos eróticos e dramáticos do romantismo tornaram-se temas da literatura popular e disseminaram ainda mais o fascínio Romântico pelo irracional e pêlos estados mentais alterados. Os trabalhos mais duradouros inspirados pelo romantismo foram escritos por Hugo, Balzac, Dickens, Põe, Dostoievski, Maupassant, Nietzsche, Wilde, R. L. Stevenson, George du Maurier e Proust. Como estudante suíço, Jung falava e lia alemão, francês e inglês e assim tinha acesso a estes escritores bem como à literatura popular de seu próprio país.

O final do século XIX e o início do século XX trouxeram consigo uma era de criatividade sem precedentes. O entusiasmo de Jung ecoava a fermentação que repercutia na filosofia e na ciência que ele estava estudando, nos textos psicológicos mais recentes que descobriu, nos romances que estava lendo, nas conversas com amigos, e ao descobrir-se um dos líderes da síntese do Empirismo e do Romantismo. O brilhantismo e a erudição de Jung precisam ser apreciados por seu papel vital na criação da psicologia analítica. Muito do que era novo e excitante então passou a integrar o cânone junguiano. Talvez o virtuosismo pioneiro de Jung sobreviva melhor na série de seminários por ele conduzidos entre 1925 e 1939, nos quais ele deleita o público com notícias dos novos mundos da psique que está descobrindo e começando a mapear, com os tesouros psicológicos que descobriu, e com os paralelos interculturais impressionantes presentes em toda a parte (Douglas, a ser publicado).

Nestes seminários e ao longo dos 18 volumes de suas obras reunidas, Jung *brinca* encantado com ideias de exuberância Romântica. A criatividade vigorosa e brincalhona de Jung é uma parte essencial da psicologia analítica que exige uma resposta igualmente vívida *e* imaginativa. Jung nunca quis que a psicologia analítica se tornasse um conjunto de dogmas. Ele advertia que suas ideias eram, na melhor das hipóteses, exploratórias e refletiam a época na qual ele vivia: "tudo que acontece em um determinado momento tem inevitavelmente a qualidade peculiar aquele momen-

to" *(CWÍl,* p. 592). Grande parte do vigor experimental de Jung se perde no leitor contemporâneo, de formação menos abrangente, mas era parte essencial da personalidade de Jung e estava em sintonia com o espírito da época. Como um verdadeiro explorador, Jung compreendia os limites do que sabia; ele escreveu que, como inovador, ele tinha as desvantagens comuns a todos os pioneiros:

> tropeçamos em regiões desconhecidas; somos extraviados por analogias, sempre perdendo o fio de Ariadne; somos esmagados por novas impressões e novas possibilidades; e a pior desvantagem de todas é que o pioneiro só sabe depois o que deveria saber antes. (CW18, p.521)

Determinar as principais origens específicas da psicologia analítica a partir do amplo conjunto de conhecimento de Jung é uma tarefa complicada, pois ela exige conhecimentos de filosofia, psicologia, história, arte e religião. A seguir apresenta-se uma breve sinopse das ideias dos filósofos Românticos que desempenharam um papel crucial na formação das teorias de Jung (ver Henri Ellenberger, 1970; B. Ulanov, 1992; e Clarke, 1992, para estudos extensivos das origens).

As teorias de Kant, Goethe, Schiller, Hegel e Nietzsche foram particularmente influentes na formação do tipo de modelo teórico próprio de Jung através da lógica dialética e da dinâmica de opostos. Jung acreditava que a vida se organizava em polaridades fundamentais, porque "a vida, sendo um processo de energia, precisa dos opostos, pois sem oposição, como sabemos, não há energia" *(CWll,* p. 197). Ele também viu que cada polaridade continha a semente de seu oposto ou guardava íntima relação com ele. Para Jung, ambos os pares de opostos - a tese e antítese hegelianas - são valorizados como pontos de vista válidos, assim como o é a síntese para à qual ambos conduzem.

Tem havido muita discussão em torno da dívida de Jung com Immanuel Kant (1724-1804) e com Georg Wilhelm Hegel (1770-1831). Jung dizia-se kantiano e escreveu que "mentalmente, minha maior aventura tinha sido o estudo de Kant e Schopenhauer" (CW18, p. 213). Surpreendentemente, ele negava qualquer dívida com Hegel. Entretanto, Jung usou amplamente a dialética hegeliana e muitas vezes descreveu a história e o desenvolvimento psíquico como ocorrendo por meio do jogo de opostos, no qual a tese encontra a antítese para produzir uma síntese, um novo terceiro. Seu conceito do novo terceiro estendia-se a suas formulações sobre o papel da "função transcendente" na individuação[2]. Jung também se aliava a Hegel em sua crença comum no divino dentro do Si-mesmo individual bem como na realidade do mal.

Jung muitas vezes mencionava Imanuel Kant como seu precursor. Além do interesse de Kant pela parapsicologia, que despertou o próprio interesse de Jung, Jung atribuía a Kant o desenvolvimento de grande parte de sua própria teoria arquetípica. Isso porque Kant, como platónico, pensava que nossa percepção do mundo se conformava às formas platónicas ideais. Ele sustentava que a realidade só existe através de nossas apercepções, as quais estruturam as coisas segundo formas básicas. O caminho para qualquer conhecimento objetivo ocorre, por conseguinte, através das categorias kantianas (Jarrett, 1981). O outro lado da discussão sobre o kantismo de Jung é que Jung e Kant têm propósitos conflitantes. Isso porque as coisas-em-si de Kant, suas categorias inatas, partem de dados sensórios que são então inteiramente estruturados pela inteligência humana, concluindo que nada na mente é, em si, real; Jung, em contraste, parte dos arquétipos e da imaginação e acredita realmente em sua objetividade bem como na realidade da psique (de Voogd, 1977 e 1984). Um modo de transpor esse impasse é ver Jung como neokantista uma vez que ele amplia o

pensamento kantiano acrescendo-o de um senso de realidade da história e da cultura (Clarke, 1992). Os arquétipos, por exemplo, são formas ideais que nunca podem ser inteiramente conhecidas, mas *podem* ser equipados de uma forma que os tornem visíveis e contemporâneos. Jung acreditava que "a verdade eterna precisa de uma linguagem humana que mude com o espírito dos tempos... somente numa nova forma ela pode voltar a ser compreendida" *(CW16,* p. 196).

Jung tinha muito mais em comum com Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) do que com Kant: ele tinha uma afinidade especial com as ideias de Goethe e o via como predecessor (e até mesmo como possível ancestral). Além de compartilhar o modo polarizado de Jung de ver o mundo, Goethe ponderou sobre a questão do mal por meio de imagens e símbolos. Como Jung, ele se preocupava com a possibilidade da metamorfose do Si-mesmo e com a relação do Si-mesmo (masculino) com o feminino. Jung citava com frequência a obra-prima de Goethe, o *Fausto,* onde é representada a luta de Fausto com o mal e seu esforço para manter a tensão dos opostos dentro de si mesmo.

As ideias de Jung sobre o inconsciente coletivo, seus arquétipos, especialmente a Sizigia *anima-animus,* foram inspirados, em parte, pela apaixonada filosofia da natureza de F. W. von Schelling (1775-1854), seu conceito de mundo-alma que unificava o espírito e a natureza, e sua ideia da polaridade dos atributos masculinos e femininos, bem como nossa bissexualidade fundamental. Von Schelling, como os outros filósofos Românticos, enfatizava a interação dinâmica dos opostos na evolução da consciência.

Jung dava crédito a muitos destes filósofos, mas citava Cari Gustav Carus (1789-1869) e Arthur Schopenhauer (1788-1860) como precursores particularmente importantes (Jung, 1965). Carus descrevia a função criativa, autônoma e curativa presente no inconsciente. Ele via a vida da psique como um processo dinâmico no qual a consciência e o inconsciente são mutuamente compensatórios e onde os sonhos desempenham um papel restaurador no equilíbrio psíquico. Carus também delineou um modelo tripartido do inconsciente - o absoluto geral, o absoluto parcial e o relativo, o qual prenunciava os conceitos de Jung de inconsciente arquetípico, coletivo e pessoal.

Schopenhauer era o herói na época de estudos de Jung; sua *angst* pessimista repercutiu no próprio Romantismo de Jung (Jung, 1965 e CWA). Esta *angst* Romântica fez com que ambos enfocassem o irracional na psicologia humana, bem como o papel desempenhado pela vontade humana, pela repressão e, num mundo civilizado, o poder ainda selvagem dos instintos. Schopenhauer rejeitou o dualismo cartesiano em favor de uma visão de mundo romântica unificada, embora para ele esta unidade fosse vivenciada por meio de duas polaridades: "vontade" cega ou "representação". Seguindo Kant, Schopenhauer acreditava na realidade absoluta do mal. Ele salientava a importância do imaginai, dos sonhos e do inconsciente em geral. Schopenhauer sintetizou e elucidou a visão neoplatônica dos filósofos românticos dos padrões primordiais básicos que, por sua vez, inspiraram a teoria de Jung dos arquétipos. A ideia de Schopenhauer das quatro funções, com o pensamento e o sentimento polarizados, e a introversão revalorizada, influenciaram a teoria de Jung da tipologia, assim como o fez a tipologia *(CW6)* mais abrangente dos poetas e seus poemas de seu antepassado comum Friedrich Schiller (1759/1805). Tanto Schopenhauer quanto Jung estavam profundamente envolvidos com questões éticas e morais; ambos estudaram filosofia oriental; ambos compartilhavam a crença na possibilidade e na necessidade da individuação.

Jacob Bachofen (1815-87), amigo de Jung, era um célebre estudioso e historiador interessado nos mitos e no significado dos símbolos, enfatizando sua grande importância religiosa e filosófica. Na obra monumental de Bachofen *Das Mutterrecht* (1861; traduzido para o inglês como *The Law ofMothers),* ele postulava que a história humana se desenvolveu a partir de um período de concubinato indiferenciado e polimorfo, passando por um período matriarcal antigo, um período de desestabilização, seguido de um patriarcado e uma repressão de toda a memória de eras anteriores. Jung também foi no encalço do simbolismo matriarcal e aceitou o matriarcado como, no mínimo, uma etapa no desenvolvimento da consciência. Em seu prefácio para *The origins and history ofconsciousness,* de Erich Neumann - que, de modo geral, seguia Bachofen - Jung escreveu que a obra assentou a psicologia analítica em uma firme base evolucionária (CW18, p. 521-522). As ideias de Jung sobre o feminino, especialmente em seu trabalho posterior sobre alquimia, muitas vezes refletem o idealismo Romântico de Bachofen e Neumann. Os dois tiveram um interesse constante pela história antiga e pelo feminino; os dois também sentiam que, subjacente a toda a ampla gama de diferenças da sociedade e culturais, encontravam-se certos padrões primordiais, sempre se repetindo.

Friedrich Nietzsche (1844-1900) adotou a ideia de Bachofen da primazia do matriarcado, mas redefiniu a essência do matriarcado e patriarcado em um contrastante dualismo Dionisíaco e Apolíneo. Jung utilizou tanto Bachofen quanto Nietzsche para definir sua própria ideia de história e para elucidar sua teoria dos arquétipos. Nietzche compreendeu vividamente a ambiguidade trágica da vida e a presença simultânea do bem e do mal em toda interação humana. Estas apercepções, por sua vez, influenciaram profundamente as ideias de Jung sobre a origem e a evolução da civilização. Ambos os pensadores também olhavam para o futuro, acreditando que a consciência moral individual estava começando a evoluir para um novo ponto crítico para além do bem e do mal. Jung encontrou inspiração na ênfase de Nietzsche na importância dos sonhos e da fantasia, bem como na importância que Nietzsche dava à criatividade e ao brincar no desenvolvimento saudável. Outras ideias de Nietzsche que influenciaram a psicologia analítica foram: sua representação dos modos como operam a sublimação e a inibição na psique; seu delineamento contundente do poder exercido pêlos instintos sexuais e autodestrutivos; e sua análise corajosa do lado escuro da natureza humana, especialmente o modo como a negatividade e o ressentimento obscurecem o comportamento. Acima de tudo, Jung foi influenciado pela profunda compreensão de Nietzsche das sombras escuras e das forças irracionais debaixo de nossa humanidade civilizada, e sua disposição em confrontar e lutar contra elas, forças que Nietzsche descrevia como o Dionisíaco e Jung como parte da sombra pessoal e coletiva (Jung, 1934-39; Frey-Rohn, 1974). A descrição de Nietzsche da sombra, da *persona,* do super-homem e do sábio ancião foram adotadas por Jung como imagens arquetípicas específicas.

Além da filosofia Romântica, a segunda maior influência no desenvolvimento da psicologia analítica proveio da dívida de Jung com a psiquiatria Romântica e seus antecedentes históricos. Entre as ideias isoladas mais importantes que Jung adotou se encontram a ênfase de J. C. A, Heinroth (1773-1843) no papel desempenhado pela culpa (ou pelo pecado) na doença mental e na necessidade de tratamento baseado no indivíduo particular mais do que na teoria; a crença de J. Guislain (1793-1856) de que a ansiedade era a causa básica da doença; a convicção de K. W. Ideler (1795-1860) e de Heinrich Neumann (1814-1884) de que impulsos sexuais não-satisfeitos contribuem para a psicopatologia. Mais importante, contudo, é a colocação do psicó-

logo analítico não apenas no campo neoplatônico ou^ Romântico, mas também na longa sucessão de curandeiros mentais que honram e trabalham por meio da influência de uma psique sobre a outra (a transferência/contratransferência). Esta foi descrita (p. ex., Ellenberger, 1970 e Kelly, 1991) como uma cadeia que parte do xamanismo inicial (e contemporâneo), passa pelo exorcismo sacerdotal, pela teoria de magnetismo animal, de Anton Mesmer (1734-1815), pelo uso de algum tipo de fluido magnético ligando o curandeiro ao curado, chegando ao uso da hipnose na terapia no início do século XIX. A cadeia continuava no século XIX com o uso, por Auguste Liebeault (1823-1904) e Hippolyte Bernheim (1840-1919), da sugestão hipnótica e da empada médico-paciente para trazer a cura.

Liebeault e Bernheim foram os fundadores do grupo de psiquiatras que se tornou conhecido como Escola de Nancy, na França, e cujos seguidores disseminaram o uso do hipnotismo na Alemanha, na Áustria, na Rússia, na Inglaterra e nos Estados Unidos. As famosas demonstrações de hipnose conduzidas por Jean-Martin Charcot (1835-93) na Salpêtrière, em Paris, com mulheres indigentes que haviam sido diagnosticadas como histéricas, continuaram a cadeia; as demonstrações também demonstraram como a hipnose poderia facilmente tornar-se não-científica através de manipulação, tendenciosidade do experimentador e um gosto dramático por espetáculos bem-ensaiados (Ellenberger, 1970).

Como estudantes de medicina, Freud foi colega de Charcot por um semestre e Jung estudou por um semestre ao lado de Pierre Janet (1859-1947). Janet com certeza não era Romântico, mas influenciou Jung através de suas classificações das formas básicas da doença mental, seu foco na personalidade dual e nas ideias fixas e obsessivas, e sua apreciação pela necessidade dos pacientes neuróticos de relaxar e mergulhar em seus subconscientes. Também é possível que Janet seja o pai do método catártico para a cura da neurose, sendo ele quem primeiro definiu os fenômenos de dissociação e os complexos (Ellenberger, 1970; Kelly, 1991). O exemplo de Janet contribuiu para o sentimento de dedicação que já era forte em Jung e sua apreciação pela importância crucial do relacionamento médico-paciente; estes eram elementos que Jung salientava em seus escritos sobre psicoterapia e análise. Janet influenciou Jung como clínico e como psicólogo profundo em grau muito maior do que o fez Freud (cuja influência sobre Jung será discutida no capítulo a seguir).

Muitas das leituras de Jung durante seus anos de estudos universitários e médicos relacionavam-se com histórias de caso de várias formas de personalidade múltipla, estados de transe, histeria e hipnose - todos demonstrando o envolvimento de uma psique com outra e todos parte da psiquiatria Romântica. Jung levou este interesse para seu trabalho de curso e para suas exposições aos colegas *(CWA),* bem como para sua tese sobre sua prima mediúnica (Douglas, 1990). Logo depois de terminar sua tese, Jung começou a trabalhar no Hospital Psiquiátrico Burghõlzli, em Zurique, naquela época famoso centro de pesquisas sobre doenças mentais. Auguste Forel (1848-1931) tinha sido seu diretor e havia estudado hipnose com Bernheim; Forel ensinou este processo a seu sucessor, Eugen Bleuler (1857-1939), que era o responsável pelo hospital quando Jung a ele se uniu como residente-chefe. Jung viveu no Burghölzli de 1902 a 1909, intimamente envolvido com o cotidiano de seus pacientes mentalmente anormais. Bleuer e Jung estavam ambos lendo Freud nesta época, e foi então que as pesquisas de Jung chamaram a atenção de Freud pela primeira vez e os dois iniciaram um período de aliança e intercâmbio que durou de 1907 a 1913.

O livro de Jung que denota seu iminente rompimento com Freud, *Psicologia do inconsciente (CWE),* posteriormente revisado como *Símbolos de transformação (CW5),* foi influenciado pelo estudo de Justinus Kerner (1786-1862) de sua paciente

mediúnica, a vidente de Prevorst, e seus poderes mitopoéicos *(Die Seherin von Prevorst,* 1829); ele foi inspirado mais diretamente pêlos estudos de médiuns de Genebra feitos por Theodore Flournoy (1854-1920), especialmente o de uma mulher a quem ele deu o pseudónimo de Helen Smith; Flournoy descreveu as experiências de transe dela no livro *From índia to the Planei Mar s* (1900) como exemplos de romances inconscientes. Jung analisou e ampliou outra saga imaginária, os apontamentos enviados a Flournoy por uma Srta. Frank Miller, como uma introdução a suas próprias teorias dos arquétipos, dos complexos e o inconsciente. Embora Jung, num esboço de sua autobiografia, reconheça explicitamente sua dívida com Flournoy, a influência do último na psicologia analítica está sendo reconsiderada (p. ex., Kerr, 1993; Shamdasani, trabalho em produção).

Assim, o fascínio Romântico por estudos sobre possessão, personalidades múltiplas, videntes e médiuns, bem como com xamãs, exorcistas, hipnotizadores e curandeiros hipnóticos, todos contribuíram para o respeito da psicologia analítica pela imaginação mitopoéica e pêlos métodos de cura que exploravam o inconsciente coletivo. Quer usassem feitiços, psicotrópicos, magia, orações, poderes mediúnicos ou magnéticos, grutas, árvores, banquetas ou mesas, quer curassem indivíduos ou grupos, todos estes curandeiros empregavam estados alterados de consciência que uniam uma psique à outra e faziam uso das diversas maneiras de curandeiro e curado entrarem neste mundo coletivo vasto e onipresente e, ainda assim, misterioso.

O interesse científico de Jung pêlos fenômenos parapsicológicos e pelo oculto refletia estes interesses e era, na época em que ele era estudante, um assunto válido para estudo científico. Na verdade, grande parte do interesse original pela psicologia profunda provinha de pessoas envolvidas na pesquisa parapsicológica (Roazen, 1984). O interesse de Jung também refletia o interesse constante e as experiências de sua mãe com a paranormalidade. Jung escreveu sobre seus próprios laços com este universo em sua autobiografia (Jung, 1965); a ciência pós-moderna está retomando esta pesquisa, enquanto novos estudos sobre Jung o citam como um dos pioneiros no estudo sério de fenómenos psíquicos (p. ex., E. Taylor, 1980, 1985, 1991 e em produção). Através da família de sua mãe, Jung fazia parte de um grupo de Basel envolvido com espiritismo e sessões espíritas. Grande parte das leituras extras durante seus anos de estudante e universitários era sobre o oculto e o paranormal. Em sua autobiografia, Jung conta sobre suas experiências com fenómenos parapsíquicos quando menino, e as histórias populares e de fantasmas que ouvia; quando estudante, travou contato com o estudo científico destes fenómenos. Depois de encontrar um livro sobre espiritismo durante seu primeiro ano na faculdade, Jung passou a ler toda a literatura sobre o oculto que se podia encontrar (1965, p. 99). Em sua autobiografia, Jung menciona livros sobre paranormalidade na literatura Romântica alemã da época, bem como alude especificamente aos estudos de Kerner, Swedenborg, Kant e Schopenhauer. Num esboço ainda não publicado (atualmente nos Arquivos de Jung na Biblioteca Countwall em Boston), Jung discorre mais extensamente sobre sua dívida com Flournoy e William James.

Jung levou seu interesse pêlos fenómenos psíquicos para seu trabalho de curso e para suas palestras a seus colegas, bem como para sua tese (Ellenberger, 1970; Hillman, 1976; Charet, 1993). Por meio da tese de Jung, de seus estudos de caso, de seus seminários, e de seus artigos sobre sincronicidade (ver *CW8,* p. 417-531), o paranormal foi incluído na psicologia analítica como uma outra forma mediante a qual o inconsciente coletivo e o inconsciente pessoal podem ser introduzidos. Contudo, durante uma época em que a ciência Positivista era dominante, e apesar da formação e escrupulosidade empírica de Jung, esta abertura para um mundo possível mais

amplo tornou a psicologia analítica problemática e levou à desconsideração de Jung, considerado muitas vezes como um pensador não-científico e místico. O interesse e o conhecimento de Jung sobre parapsicologia empresta uma qualidade de riqueza, ainda que suspeita, à psicologia analítica que exige uma atenção condizente com o escopo mais amplo do conhecimento científico da atualidade.

A mãe de Jung o introduziu não apenas no oculto, mas também nas religiões orientais. Em sua autobiografia, Jung recorda que no início da infância, sua mãe lhe lia histórias sobre religiões orientais de um livro infantil amplamente ilustrado, *Orbis pictus;* as ilustrações de Brahma, Siva e Vishnu o atraíram muito (1965, p. 17). Os filósofos Românticos, que Jung estudou em seus tempo de estudante, reavivaram esse interesse na medida que eram atraídos por tudo que era exótico e asiático. Em seus primeiros textos, Jung tendia a ver o oriente através das descrições desses filósofos, principalmente Schopenhauer; somente mais tarde, à medida que seu conhecimento de fontes originais se aprofundava, é que sua visão se torna mais psicológica e precisa (Coward, 1985; May, 1991; Clarke, 1994).

Quando adulto, Jung tinha três guias e companheiros em seu interesse cada vez mais profundo pela filosofia e pela religião oriental. A primeira era Toni Wolff; o pai dela havia sido sinólogo e ela havia adquirido interesse e conhecimento sobre o Oriente por meio dele e de seu trabalho com Jung como pesquisadora associada, antes de tornar-se ela mesma analista. Durante a fase crítica, após o rompimento com Freud, Wolff ajudou Jung a centrar-se, em parte por causa de sua familiaridade com as filosofias orientais. Jung encontrou consolo ao descobrir que suas próprias imagens mentais turbulentas e suas tentativas de dominá-las pelo desenho e pela imaginação ativa encontravam paralelo direto em algumas imagens religiosas e técnicas meditativas de filosofia oriental. O livro seguinte de Jung, *Tipos psicológicos (CW6,* 1921), revela amplos conhecimentos de textos hindus e taoístas primários e secundários e incorpora a compreensão deles da interação dos opostos. A segunda influência foi Herman Keyserling, amigo de Jung, que fundou a School of Wisdom em Darmstadt, onde Jung lecionou em 1927. Desde então até a morte de Keyserling, em 1946, os dois mantiveram uma correspondência ativa, embora às vezes controvertida, além de encontrarem-se para conversar sobre religião e o Oriente. A principal ênfase de Keyserling era a necessidade de diálogo entre os proponentes do pensamento oriental e ocidental e a regeneração espiritual que poderia resultar da síntese dos dois sistemas. A terceira influência foi a amizade e o diálogo de Jung com Richard Wilhelm, um estudioso alemão e missionário na China que traduziu textos chineses clássicos como o *I-Ching* e *O segredo da flor de ouro.* Jung escreveu comentários introdutórios para cada um dos livros. Estes comentários contêm algumas das observações mais perspicazes de Jung sobre o laço entre a psicologia analítica e a tradição oriental esotérica (Spiegelman, 1985 e 1987; Kerr, 1993; Clarke, 1994).

Em seus escritos posteriores, Jung assinalou os diversos aspectos pêlos quais a filosofia oriental corria em paralelo e informava a psicologia analítica. Ele estudou os diversos sistemas hindus de ioga, principalmente a ioga vedanta, e o Budismo dos mestres Zen japoneses, os taoístas chineses, e o tibetanos tântricos. Em suma, ele constatou que a filosofia oriental, como a psicologia analítica, validava a ideia do inconsciente e permitia uma compreensão mais profunda dele; ela enfatizava a importância da vida interior mais do da vida exterior; ela tendia a valorizar a completude mais do que a perfeição; seu conceito de integração psíquica era comparável e informava sua ideia de individuação. Todas buscavam algo para além dos opostos através do equilíbrio e da harmonia, e ensinavam caminhos de autodisciplina e auto-realização por meio da retirada das projeções e através da ioga, da meditação e da intros-

pecção, caminhos que eram semelhantes ao processo analítico profundo (Faber e Saayman, 1984; Moacanin, 1986; Spiegelman, 1988; Clarke, 1994). Jung usou seu conhecimento de filosofia oriental para colocar a psicologia analítica em um contexto comparável ao das filosofias do Oriente. A psicologia analítica valoriza muitas das metas e as realiza de uma forma indiscutivelmente ocidental, porém comparável. Em 1929, Jung escreveu:

> Eu era completamente ignorante sobre filosofia chinesa, e somente posteriormente minha experiência profissional me mostrou que em minha técnica eu estava inconscientemente seguindo o caminho secreto que por séculos havia sido a preocupação das melhores mentes do oriente... seu conteúdo forma um paralelo vivo com o que ocorre no desenvolvimento psíquico de meus pacientes. (CW13, p. 11)

Embora Jung conhecesse a alquimia desde 1914, quando Herbert Silberer havia usado a teoria freudiana para investigar a alquimia do século XVII, foi somente depois de trabalhar no comentário para *O segredo da flor de ouro* (1929), um texto alquímico chinês, que Jung pôs-se a estudar a alquimia europeia medieval; em pouco tempo ele começou a reunir estes textos raros e montou uma coleção de tamanho considerável. Em sua autobiografia, Jung escreve que a alquimia era a precursora de sua própria psicologia:

> Percebi logo que a psicologia analítica coincidia de maneira muito curiosa com a alquimia. As experiências dos alquimistas eram, em certo sentido, as minhas experiências, e seu mundo era o meu mundo. Esta foi, evidentemente, uma descoberta importante: eu havia tropeçado no equivalente histórico de minha psicologia do inconsciente. A possibilidade de uma comparação com a alquimia, e a cadeia intelectual contínua que remonta ao gnosticismo, deu substância a minha psicologia. Quando estudei minuciosamente aqueles textos antigos, tudo se encaixou: as imagens da fantasia, o material empírico que eu havia reunido em minha prática, e as conclusões que havia extraído dele. Agora começo a compreender o que significavam esses conteúdos psíquicos quando vistos numa perspectiva histórica, (l965, p. 205)

No período final de sua vida, Jung interessou-se cada vez mais por esses textos alquímicos e pêlos primeiros gnósticos enquanto desenvolvia a psicologia analítica; eles tomaram o lugar dos filósofos Românticos que uma vez o haviam inspirado. Jung acreditava que a alquimia e a psicologia analítica pertenciam ao mesmo ramo de investigação erudita que, desde a antiguidade, havia ocupado-se com a descoberta dos processos inconscientes.

Jung usou as formulações simbólicas dos alquimistas como amplificações de suas teorias da projeção e do processo de individuação. Os alquimistas trabalhavam em pares, e por meio de sua abordagem do material transformavam-no a ele e a si mesmos de uma forma muito semelhante ao funcionamento da análise. O objetivo da alquimia era o nascimento de uma forma nova e completa a partir do que já existia, uma forma que Jung considerava análoga a seu conceito do Si-mesmo (Rollins, 1983; Douglas, 1990).

Jung acreditava que a alquimia era uma ponte e um laço entre a psicologia moderna e as tradições místicas cristãs e judaicas que remontavam ao gnosticismo (1965, p. 201). Ele estudou os sistemas de crença dos gnósticos e situou a psicologia analítica firmemente em sua tradição "hermética". Isso baseava-se em seus conceitos semelhantes. Os gnósticos valorizavam a interioridade e acreditavam na experiência direta da verdade e da graça interiores, enfatizando a responsabilidade individual e a

necessidade de mudança individual. A teoria gnóstica repousava num dualismo vital expresso mais claramente em sua convicção sobre a realidade, o poder e a luta igualitária entre os opostos, quer masculino e feminino, bom e mal, ou consciente e inconsciente: ambos os lados dos opostos precisavam ser recuperados pelo conflito entre si. O dualismo, na visão de Jung, continha, portanto, a força para restaurar uma unidade platónica perdida. Os gnósticos ensinavam que os opostos podem ser unidos através de um processo de separação e integração num nível superior. Jung usou mitos e termos gnósticos para expandir ainda mais suas ideias sobre a psique consciente e inconsciente (Dry, 1961; Hoeller, 1989; Segai, 1992; Clarke, 1992).

Grande parte da psicologia analítica repousa na base sólida da ciência empírica. Contudo, Jung situou sua psicologia historicamente, não apenas dentro do legado da tradição aristotélica iluminista dos cientistas racionais que dominaram o mundo científico durante grande parte do século XX, mas também dentro de uma tradição muito mais subversiva e revolucionária. Essa é a cadeia histórica rica e problemática que liga o xamanístico, o religioso e o místico com o conhecimento moderno sobre a mente. Essa tradição sempre valorizou o imaginai; ela enfatiza a necessidade contínua de exploração e desenvolvimento interior. Ela também aprecia o laço vital de conexão entre todos os seres. Essa tradição de responsabilidade individual e ação individual, não fosse o benefício do coletivo, dá à psicologia analítica um lugar seguro na criação da ciência pós-moderna da mente, do corpo e da alma.

> Em última análise, o aspecto essencial é a vida do indivíduo. Isso sozinho faz a história, aí sozinho é que as grandes transformações primeiro acontecem, e todo o futuro, toda a história do mundo, salta, em última instância, como um somatório gigantesco dessas fontes ocultas nos indivíduos. Em nossas vidas mais privadas e mais subjetivas, não somos apenas testemunhas passivas de nossa era, e seus sofredores, mas também seus construtores. Construímos nosso próprio tempo.
>
> (Jung, CW10, p. 149)

NOTAS

1. *Erinnerungen, Trãume, Gedanken é o* título alemão das memórias de Jung "registradas e organizadas por Aniela Jaffé" (1962, traduzido como *Memories, dreams, reflectlons,* 1963/1965). Inicialmente considerado como a "autobiografia" de Jung, sabe-se hoje que o texto impresso foi cuidadosamente "editado", primeiro por Jung e depois por Jaffé.

2. Na prática terapêutica, Jung percebeu que os problemas muitas vezes originam-se da incapacidade de considerar pontos de vista conflitantes. A "função transcendente" é o termo por ele usado para descrever o "fator" responsável pela mudança (às vezes brusca) na atitude da pessoa que resulta quando os'opostos *podem* ser mantidos em equilíbrio e que permite a pessoa ver as coisas de uma maneira nova e mais integrada. A individuação refere-se ao processo pelo qual um indivíduo se torna tudo o que aquela pessoa específica é responsavelmente capaz de ser.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Adler, G. (1945). "C. G. Jung's Contribution to Modern Consciousness." *The British Journal of Medicai*

Psychology, 20/3, pp. 207-220. Aziz, R. (1990). *C. G. Jung's Psychology ofReligion and Synchronicity.* Albany: State University of

New York Press.

Bachofen, J. (1861). *Das Mutterrecht.* Stuttgart: Kreis and
Hoffman. Bennet, E. A. (1962). *C. G. Jung.* New York: Dutton.

Boring, E. G. (1950). A *History of Experimental Psychology.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall. Charet, F. X. (1993). *Spiritualism and the Foundations of C. G. Jung's Psychology.* Albany: State

University of New York Press.

Clarke, J. J. (1992). *In Search ofJung: Historical and Philosophical Enquiríes. New* York: Routledge. _____ . (1994). *Jung and Eastern Thought: A Dialogue with the Orient.* New York: Routledge. Coward, H. (1985). *Jung and Eastern Thought.* Albany: State University of New York Press. Douglas, C. (1990). *The Woman In the* Mirror. Boston: Sigo.

_____. (1993). *Translate This Darkness: The Life ofChristiana Morgan.* New York: Simon & Schuster. Douglas, C. (ed.) (forthcoming). *The Visions Seminars: Notes ofthe Seminar Given 1930 -1934, by C.*

G. Jung. Princeton: Princeton University Press.

Dry, A. M. (1961). *Tbe Psycbology ofJung: A Criticai Interpretation.* New York: John Wiley & Sons. Ehrenreich, B.; English, D. (1981). *For Her Own Good: 150 Years ofthe Experts' Advice to Women.*

Garden City, N.Y.: Anchor. Ellenberger, H. F. (1970). *The Discovery ofthe Unconscious: The History and Evolution of Dynamic*

Psychiatry. New York: Basic Books.

Faber, P. A. and Saayman, G. S. (1984). "On the Relation ofthe Doctrines of Yoga to Jung's Psychology. "In R. Papadopoulos and G. S. Saayman (eds.), *Jung in a Modem Perspective.* London: Wildwood House. Flournoy, T. (1900). *Dês Indes à Ia planeie Mars.* Geneva: Atar.

Frey-Rohn. (1974). From *Freudto Jung: A Comparative Study ofthe Unconscious.* New York: Putnam. Gay, P. (1984). "Education of the Senses." *The Bourgeois Experience: Viciaria to Freud* vol. 1. New

York: Oxford University Press. _____ . (1986). "The Tender Passion." *The Bourgeois Experience: Vtctoria to Freud. Vol* II. New

York: Oxford University Press. Gilbert, S. M. andGubar, S. (1980). *TheMadwoman intheAttic: The Woman Writer and the Nineteenth-*

Century Literary Imagination. New Haven: Yale University Press. Hannah, B. (1976). *Jung, His Life, and His* Work: *A Biographical Memoir.* New York: Putnam's &

Sons. Hillman, J. (1972). *The Myth ofAnalysis: Three Essays In Archetypal Psychology.* New York: Harper

Colophon. _____. (1976). "Some Early Background to Jung's Ideas: Notes on C. G. Jung's Médium, by Stefanie

Zumstead-Preiswerk."Spnng, pp. 128- 136. Hoeller, S. (1989). *Jung and the Lost Gospels.* Wheaton, III.: Quest.

Jarrett, J. (1981). "Schopenhauer and Jung." *Journal of Analytical Pychology, 26/1,* pp.193-205. Jung, C. G. (1902). *The Zofingia Lectures.* CW A. Ed. W. McGuire, 1983. _____ . (1916). Psychology ofthe Unconscious. CW B. Ed. W. McGuire, 1991. _____ . (1921). Psychologlcal Types. C W 6.

_____ . (1928-30). *Dream Analysis: Notes ofthe Seminar Given* 1928-1930, ed. W. McGuire, 1984. _____ . (1929a). "Freud and Jung: Contrasts. " CW 4, 333-340.

_____ . (1929b). Commentary on "The Secret ofthe Golden Flower." CW 13, pp. 1-56. _____ . (1930-34). *The Visions Seminars: Notes ofthe Seminar Given 1930 - 1934, ed.* C. Douglas,

in press.

_____ . (1933). "The Meaning of Psychology for Modern Man." CW 10, pp. 134-156. ____. (1934-39). *Nietzsche 's "Zarathustra ": Notes ofthe Seminar Given* 1934-1939, ed. J. Jarrett, 1988. _____ . (1940/1948). "A Psychological Approach to the Transference." CW 16, pp. 107 - 200. ____ . (1946). "The Psychology ofthe Transference." CW 16, pp. 163-323. _____ . (1950). Foreword to the / *Ching.* CW 11, pp. 589-608. ____ . (1951). "On Synchronicity."CW 8, pp. 520-531.

_____ . (1952). "Synchronicity: An Acausal Connecting Principle."CW 8, pp. 417-519. ____ . (1954). Foreword to Neumann: *The Origins and History ofConsciousness.* CW18, pp. 521-522. _____ . (1961). "Symbols and the Interpretation of Dreams. "CW 18, pp. 183-264. _____ . (1965). *Memories, Dreams, Reflections.* New York: Vintage. _____ . (1975). "Psychological Comments on Kundalini Yoga." *Spring,* pp- 1-32. _____ . (1976). "Psychological Comments on Kundalini Yoga (Part Two)." *Spring,* pp. 1-31.

Kelly, W. L. (1991). *Psychology ofthe Unconscious: Mesmer, Janet, Freud, Jung, and Current Issues.*

Buffalo, N.Y.: Prometheus Books.

Kerner, J. (1829). *Die Seherin von Prevorsl, 2* vols. Stuttgart-Tübingen: Cotta. Kerr, J. (1993). A *Most Dangerous Method: The Story ofJung, Freud, and Sabina Spielrein.* New York:

Alfred A. Knopf.

McGuire, W. (ed.) (1962.). *The Freud/Jung Letters.* Princeton: Princeton University Press. McPhee, J. (1984). *La place de la Concorde Suisse.* New York: Pairar, Straus & Giroux. May, R. M. (1991). *Cosmic Consclousness Revisited: The Modern Orlgins of a Western Spiritual*

Psychology. Rockport, Mass.: John Knox Press.

Moacanin, R. (1986). *]ung's Psychology and Tibetan Buddhism.* Boston: Wisdom Publications. Neumann, E. (1954). *The Origins andHistoryofConsciousness [1950].* Princeton: Princeton University

Press. Papadopoulos, R.; Saayman, G. S. (eds.) (1984). *Jung in a Modern Perspective.* London: Wildwood

House.

Post, L. van der (1975). *Jung and lhe Story ofOur Time.* New York: Random House. Roazen, P. (1984). *Freud and His Followers.* New York: New York University Press. Roscher, W. and

Hillman, J. (1972). *Pan and lhe Nightmare.* Zurich: Spring Publications. Rychlak (1984). "Jung as Dialectician and Teleologist." In R. Papadopoulos and G. S. Saayman (eds.),

Jung in a Modern Perspective. London: Wildwood House.

Samuels, A. (1985). *Jung andthe Post-Jungians.* London: Routledge & Kegan Paul. Segai, R. A. (ed.) (1992). *The Gnostic Jung.* Princeton: Princeton University Press. Splegelman, J. M. (1976). "Psychology and the Occult." *Spring,* pp. 104-112. _____ . (1985). *Buddbism and Jungian Psychology.* Scottsdale, Ariz.: Falcon Press. ____ . (1987). *Hinduism and Jungian Psychology.* Scottsdale, Ariz.: Falcon Press. ____ . (1991). *Suflsm, Islam and Jungian Psychology.* Scottsdale, Ariz.: Falcon Press. Taylor, E. (1980). "William James and Jung." *Spring,* pp. 157-168. ____ . (1985). "C. G. Jung and the Boston Psychopathologists, 1902-1912." *Voices: The Art and*

Science of Psychotherapy, 21, pp. 132-145. _____ . (1991). "Jung and his Intellectual Context: The Swedenborgian Connection. *"Studia*

Swedenborgiana, 7, pp. 47-69.

Ulanov, B. (1992). *Jung and the Outside World.* Wilmette, 111.: Chiron. Voogd, S. de (1977). "C. G. Jung: Psychologist ofthe Future, Philosopher ofthe Past." *Spring,* pp- 175-

182. ____ . (1984). "Fantasy versus Fiction: Jung's Kantlanism Reappraised." In R. Papadopoulos and

G. S. Saayman (eds.), *Jung In a Modern Perspective.* London: Wildwood House. Wolff-Windegg, P. (1976). "C. G. Jung: Bachofen, Burkhardt and Basel." *Spring,* pp.137-147.

Capítulo 2

Freud, Jung e a Psicanálise

Douglas A. Davis

Recompensamos mal um professor quando continuamos sendo apenas alunos.

E por que, então, vocês não haveriam de arrancar meus louros?

Vocês me respeitam; mas, e se um dia seu respeito vacilasse?

Tomem cuidado para que uma estátua que despenca não os mate!

Vocês ainda não se haviam vasculhado quando me encontraram.

Assim fazem todos os crentes —.

Agora, eu lhes ordeno que me percam e encontrem a si mesmos; e somente quando você todos tiverem me renegado é que a vocês retornarei.

(Nietzsche, *Assim falou Zaratustra,* citou Jung para Freud, 1912)

A psicanálise freudiana, um conjunto relacionado de técnicas clínicas, estratégias interpretativas e teoria do desenvolvimento, foi articulada pouco a pouco em inúmeras publicações de Sigmund Freud, distribuídas ao longo de um período de 45 anos. A estrutura da monumental coleção de 23 volumes das obras de Freud foi assunto de milhares de estudos críticos, e Freud ainda é um dos assuntos mais populares para os biógrafos. Contudo, apesar desta riqueza de textos, a eficácia dos métodos terapêuticos de Freud e a adequação de suas teorias continuam sendo assunto de intenso debate.

Este capítulo trata da situação da teorização de Freud durante sua colaboração com Cari Jung e da influência mútua de um pensador sobre o outro nos anos que seguiram seu afastamento. Os sete anos de discípulo de Jung com Freud foi um ponto crítico em sua emergência como pensador distinto de importância mundial (Jung, 1963). No início de seu fascínio por Freud, em 1906, Jung era um promissor psiquiatra de 31 anos de idade, com talento para a pesquisa psicológica e um cargo inicial de prestígio em um dos principais centros europeus para tratamento de distúrbios psicóticos (Kerr, 1993). Na época de seu rompimento com Freud, em 1913, Jung era conhecido internacionalmente por suas contribuições originais à psicologia clínica e por sua firme liderança do movimento psicanalítico. Ele era também o autor do fecundo *Transformações e símbolos da libido (CW5),* que definiria sua independência daquele movimento.

Noutro sentido, Jung nunca sobepujou plenamente sua amizade fundamental com Freud. Seu trabalho subsequente pode, em parte, ser compreendido como uma discussão contínua e sem resposta com Freud. As tensões no relacionamento de Jung com Freud são, em retrospecto, evidentes desde o início; e o drama de sua intimidade e inevitável antipatia mútua assumiu o caráter de tragédia, uma iteração moderna do mito de Édipo, o protótipo da competição entre pai e filho.

De sua parte, Sigmund Freud valorizava Jung como a nenhum outro integrante do movimento psicanalítico, rapidamente o pressionou a assumir o papel de herdeiro presuntivo, e revelou sua personalidade (de Freud) a Jung de forma surpreendente em anos de amizade apaixonada. Freud parece também ter previsto e, em certa medida, ter precipitado as tensões que desfariam a amizade e a colaboração profissional. Estas tensões relacionavam-se com o papel da sexualidade no desenvolvimento da personalidade e da etiologia da neurose - tópico sobre o qual Jung tinha sido cauteloso desde o início e sobre o qual Freud tornar-se-ia cada vez mais dogmático no contexto de deserção de Jung.

A história de Jung e Freud é de importância crucial para o entendimento de Freud e da psicanálise. A teoria dos anseios eróticos e agressivos ilustrada pelo relacionamento Freud-Jung é, em minha opinião, o segredo para compreender a importância de um homem para o outro.

Freud tinha 51 anos quando a amizade começou em 1907, Jung trinta e um. A despeito das diferenças de idade, cada um estava passando por um momento decisivo de sua vida. Jung estava pronto para realizar sua orgulhosa ambição, prestes a desenvolver uma expressão distintiva de seu génio. Freud estava no processo de consolidar os *insights* desenvolvidos durante a década precedente e ansioso para promover (mas não para administrar ativamente) um movimento internacional. O relacionamento permitiu a Freud libertar a psicanálise de seus colegas vienenses briguentos e insatisfatórios, vinculá-la à reputação internacional da Clínica Psiquiátrica Burghõlzli (através de Bleuler) e à psicologia experimental (através dos estudos de Jung com associação de palavras), e articular, para um interlocutor especialmente qualificado, suas ideias sobre a psicodinâmica da cultura e da religião (Gay, 1988; Jones, 1955; Kerr, 1993). O relacionamento com Freud permitiu a Jung ampliar sua perspectiva sobre a etiologia e o tratamento tanto da neurose quanto da psicose e proporcionou-lhe um papel político agradável a desempenhar no movimento psicanalítico internacional.

A tendência de Freud de interpretar as ações (e inações) de seus colegas em termos psicanalíticos havia-se consolidado na época em que Jung o conheceu, no ano do qüinquagésimo aniversário de Freud. Em relação a Fliess, Ferenczi e Jung, Freud expressou elementos conflitantes de sua própria personalidade em sua avaliação exagerada da qualidade de cada novo seguidor, no investimento excessivo na correspondência, na sensibilidade à rejeição, e, por fim, no ódio amargo pela deslealdade. A amizade íntima com Fliess na década de 1890 mostra mais plenamente tanto a profundidade das necessidades neuróticas de Freud na amizade quanto a beleza de seu intelecto criativo em sua luta por definir a si mesmo (Masson, 1985). É em relação a Jung, contudo, que as ambivalências de Freud se expressaram completa e explicitamente em termos de sua teoria e prática psicanalítica. Freud correspondeu-se com Fliess durante os anos de sua própria criação, e com Jung nos anos em que sua teoria madura estava sendo sistematizada. Depois de Jung não houve fusão igual de magnanimidade profissional e investimento pessoal - e depois de Jung o núcleo da teoria psicanalítica tornou-se reificado em torno de uma ortodoxia libidinal referente ao

papel da sexualidade no desenvolvimento da personalidade, na etiologia das neuroses e na cultura.

Freud desenvolveu a teoria da transferência - os padrões evocativos que todos carregamos conosco como modelos para futuros relacionamentos interpessoais, os resíduos das ligações emocionais mais significativas de nossa infância. Ele mesmo criou uma profunda esteira transferencial, na qual a maioria daqueles que se tornaram seus colaboradores descobriram-se "levados pelas ondas". Sem dúvida, a história da psicanálise, tanto como especialidade clínica quanto como campo de estudos, oferece amplas evidências da influência transferencial que Freud continua a exercer sobre cada um de nós. Na terapia praticada pêlos freudianos, a sedução tornou-se a metáfora da transferência médico-paciente. O paciente se apaixona pelo analista, cujos movimentos serão todos assimilados nas metáforas eróticas e agressivas da transferência. Compreender a transferência é, portanto, o segredo para a recuperação da neurose.

À luz de sua correspondência pessoal e de estudos recentes das circunstâncias clínicas e familiares concomitantes de cada um, é evidente que Freud e Jung se aproximaram em parte por necessidades pessoais não-resolvidas - de Freud, por um amigo íntimo a quem pudesse expressar sua necessidade de um álter, e de Jung por uma figura paterna idealizada a quem pudesse dirigir sua energia ambiciosa poderosa. Estas necessidades pessoais posteriormente mostraram-se letais para o relacionamento, à medida que Jung adquiria maior independência e voz própria distinta e Freud interpretava este crescimento como hostilidade edipiana. Após sua separação, cada um deles retrataria o outro como vítima de necessidades neuróticas não-analisadas.

No início da amizade, Freud era bem conhecido nas comunidades psiquiátrica e psicológica como autor de um livro intrigante sobre sonhos e uma teoria controversa sobre o papel da sexualidade na neurose. Seus trabalhos mais; recentes - *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905a) e *Fragmento de uma análise de um caso de histeria* ("Dora"; 1905b) - haviam afirmado enfaticamente e ilustrado pormenorizadamente suas teorias do papel central do erotismo no desenvolvimento infantil e da metalinguagem sexual da neurose. Freud sustentava nos *Três ensaios* que o que o "pervertido" faz compulsivamente e contra o qual o neurótico se defende e adoece, toda criança humana deseja e (dentro de suas possibilidades infantis) faz.

No prefácio de sua própria publicação (julho 1906) "A psicologia da *dementia praecox",* escrito logo depois de ter iniciado sua correspondência com Freud, Jung é presciente em sua avaliação dos pontos de tensão em torno dos quais o relacionamento posteriormente se iria partir:

> Posso garantir ao leitor que, no início, eu naturalmente fiz todas as objeções que normalmente são feitas contra Freud na literatura... Imparcialidade píira com Freud não implica, como muitos receiam, submissão total a um dogma; pode-se muito bem manter um juízo independente. Se eu, por exemplo, admito os mecanismos complexos dos sonhos e da histeria, isso não significa que eu atribua ao trauma sexual infantil a importância que Freud lhe dá. Significa ainda menos que eu coloque a sexualidade tão predominantemente no primeiro plano, ou que eu lhe dê a universalidade psicológica que Freud parece postular em função do papel reconhecidamente imenso que a sexualidade desempenha na psique. Quanto à terapia de Freud, ela é, na melhor das hipóteses, apenas uma entre os diversos métodos possíveis, e talvez nem sempre ofereça na prática o que se espera dela n; teoria. *(CW3,* p. 3-4; Kerr, p. 115-116)

Freud revelou em diversos pontos de sua correspondência com Jung (uma década depois dos acontecimentos cruciais de 1897) como ele havia conceitualizado a si mesmo. Em 2 de setembro de 1907, ele escreve sobre seu anseio para contar a Jung sobre seus "longos anos de solidão honrada, porém dolorosa, que começaram depois que vislumbrei pela primeira vez um novo mundo, sobre a indiferença e a incompreensão de meus amigos mais próximos, sobre os momentos apavorantes em que eu mesmo comecei a pensar que me havia perdido e me perguntava como poderia ainda tornar útil para minha família minha vida extraviada" (McGuire, 1974, p. 82). As imagens de Freud aqui, enquanto recorda sua auto-análise uma década antes e a conclusão de seu livro sobre sonhos, sugerem nascimento bem como uma jornada de exploração.

Depois, em 19 de setembro, ele envia a Jung um retrato e uma cópia de seu medalhão do qüinquagésimo aniversário. Em sua resposta em 10 de outubro, Jung manifesta deleite com a fotografia e o medalhão, depois dá vazão a sua raiva por uma pessoa que havia atacado a psicanálise num artigo. Ele descreve o crítico como "um super-histérico, recheado de complexos da cabeça aos pés", e então compara a psicanálise a uma moeda. O homem que havia falado mal dela é sua "face sombria", ao passo que ele, em contraste, extrai prazer do lado "inferior" ou reverso. É uma metáfora curiosa, sugerindo que a psicanálise é uma atividade privada, até mesmo secreta. Freud, em sua própria caracterização de seus críticos, comete um deslize ainda mais revelador:

> Sabemos que são pobres-diabos, que por um lado têm medo de ofender, pois isso poderia pôr em risco suas carreiras, e por outro, fico [sic] paralisado de medo de seu próprio material reprimido. (McGuire, p. 87)

Ele corrigiu o erro de "fico" *(biri)* para "ficam" *(sind)* antes de enviar, mas ambos, cada um a sua maneira, ainda tendiam a projetar seu próprio material reprimido" em seus críticos.

Freud parece ter reagido imediatamente à paixão intelectual de Jung, seu brilhantismo e sua originalidade - todas qualidades que ele sentia falta em seus discípulos vienenses. A leitura de Jung das obras de Freud foi incisiva, e ele sabia como fazer um elogio, como em uma carta depois da apresentação de quatro horas de Freud do caso do "Homem Rato" no Primeiro Congresso Internacional de Psicanálise em Salzburgo:

> Quanto aos sentimentos, ainda estou sob o impacto de sua apresentação, a qual me pareceu a própria perfeição. Todo o resto foi simplesmente inutilidades, tagarelice na escuridão da inanidade. (McGuire, 1974, p. 144)

FREUD E EDIPO

Durante o final da década de 1890, Freud desenvolveu a maioria dos conceitos centrais de sua nova psicologia, como mostra sua correspondência com Wilhelm Fliess, médico de Berlim que era seu amigo mais próximo e que servia como confidente a quem Freud revelava seus esforços para compreender a neurose, os sonhos, as lembranças traumáticas e a emergência da personalidade (Masson, 1985). Durante o curso de muitos anos, Freud mudou sua teorização sobre as origens e a dinâmica da

ansiedade neurótica, passando da preocupação neurofisiológica com a real predisposição e as causas concorrentes para a investigação interpretativa da fantasia e da psicodinâmica pessoal. A auto-análise de Freud depois da morte de seu pai, no final de 1896, levou a uma maior preocupação com a interpretação de sonhos e a uma experiência cada vez mais rica de envolvimento transferencial com os pacientes (Anzieu, 1986; Davis, 1990; Salyard, 1994). Ao nível teórico, a maior mudança no pensamento de Freud durante esse período envolveu um movimento de afastamento de um modelo causa] dos efeitos do trauma da infância na formação da personalidade adulta e da neurose - a chamada "teoria da sedução"- rumo à psicanálise enquanto disciplina interpretativa, na qual o significado subjetivo da experiência - real ou imaginário - é a base para o entendimento (Davis, 1994).

Em seu artigo de 1899, "Lembranças Encobridoras", Freud mostra que a aparente recordação de experiências precoces pode ser determinada por laços inconscientes entre a memória e os desejos reprimidos, em vez de por acontecimentos reais. Freud (como se escrevesse sobre um paciente masculino) demonstra que uma das lembranças mais pungentes e persistentes de sua própria infância era uma lembrança de uma cena fantasiada. O conteúdo desta falsa lembrança - de brincar num campo de flores com os filhos de seu meio-irmão, John e Pauline - permitiu a Freud expressar privadamente tanto sua necessidade de um amigo íntimo do sexo masculino quanto a agressão que esta amizade despertaria:

> Cumprimentei meu irmão um ano mais novo (que morreu alguns meses depois) com votos desfavoráveis e verdadeiro ciúmes infantil; e... sua morte deixou o germe da [auto-] reprovação em mim. Eu também há muito conhecia a companhia de minhas más ações entre as idades de um e dois anos; é meu sobrinho [John], um ano mais velho do que eu... Nós dois parecemos ter ocasionalmente nos comportado de maneira cruel com minha sobrinha, que era um ano mais moça. Esta sobrinha e este irmão mais jovem determinaram, então, o que é neurótico, mas também o que é intenso, em todas as minhas amizades. (Masson, 1985, p. 268)

A volumosa correspondência de Freud com Fliess (Masson, 1985), com Ferenczi (Brabant e Giampieri-Deutsch, 1993) e com Jung (McGuire, 1974) revela seu anseio por um confidente masculino, sua preocupação ansiosa de que seu correspondente responda a suas cartas rápida e integralmente, e sua prontidão em atacar um amigo que duvidasse dos pressupostos centrais da teoria edipiana. A falsa lembrança que Freud analisou em 1899, de unir-se com um menino para roubar flores de uma menina, também é reveladora do grau em que suas relações com os homens seriam mediadas pelo interesse em comum por uma mulher. Tanto sua rivalidade quanto seu interesse por uma "terceira" mulher encontrariam expressão em seu relacionamento com Jung.

O grau no qual Freud mudou de ideia sobre a teoria da sedução e seus motivos para fazê-lo têm despertado muita atenção nos últimos anos (Coleman, 1994; Garcia, 1987; Hartke, 1994; Masson, 1984; Salyard, 1988, 1992, 1994). A maioria destas discussões têm-se referido às razões apontadas pelo próprio Freud numa famosa carta para Fliess de setembro de 1897, onze meses depois da morte de seu pai. Numa das passagens mais impressionantes da correspondência com Fliess, Freud conta sobre sua perda de convicção em relação à "teoria da sedução" (a ideia de que as neuroses são baseadas na sedução ou abuso sexual de um adulto) e articula os motivos para sua mudança de opinião. À luz do exame minucioso que esta carta recebeu em discussões recentes de Freud (ver McGrath, 1986; Krüll, 1986; Balmary, 1982), é bastante sur-

preendente que todo o conjunto de motivos apresentados por Freud para abandonar esta teoria - apelidada de sua "neurótica" - tenham recebido pouca atenção. Freud mencionou diversos motivos para sua mudança de opinião, classificados em grupos.

> A constante decepção em meus esforços para levar uma única análise a uma verdadeira conclusão; a fuga de pessoas que, por certo tempo, tinham estado mais ligadas [à análise]; a ausência de êxitos completos com os quais havia contado; a possibilidade de explicar a mim mesmo os êxitos parciais de outras formas, da maneira usual - este foi o primeiro grupo. Depois, a surpresa de que, em todos os casos, o pai, não excluindo o meu *(mein eigener nicht ausgeschlossen),* tinha que ser acusado de perversidade - [e] o reconhecimento da frequência inesperada da histeria, com exatamente as mesmas condições prevalecentes em cada uma, ao passo que, com certeza, estas perversões disseminadas contra as crianças não eram muito prováveis. A [incidência] de perversão teria que ser incomensuravelmente maior do que a histeria [resultante], pois a doença, afinal, ocorre apenas quando houve um acúmulo de eventos e há um fator contribuinte que enfraquece a defesa. Depois, terceiro, o *insight* certo de que não há indicações de realidade no inconsciente, de modo que não se pode distinguir entre a verdade e a ficção que foi catexada com afeto. (Conseqüentemente, restaria a solução de que a fantasia sexual invariavelmente apega-se ao tema dos pais.) (Masson, 1985, p. 264)

O primeiro grupo de motivos de Freud, de que os atos perversos contra crianças poderiam ser comuns, é epidemiológico. O segundo - de que os pais, incluindo o próprio pai de Freud, seriam condenáveis - é edipiano/psicanalítico. O terceiro, que tem a ver com a dificuldade de determinar que *qualquer* lembrança antiga é fatual, é o mais revelador. Esta teoria da memória torna-se o argumento de seu brilhante artigo sobre "Lembranças encobridoras" dois anos depois (Freud, 1899). A impossibilidade prática de distinguir com confiança *lembrança* de *desejo* no inconsciente aponta diretamente para questões centrais na psicanálise: a necessidade de associação livre e anamnese extensiva no contexto do relacionamento entre analista e paciente que permita o estudo continuado do papel das necessidades emocionais nas lembranças e nas fantasias de cada um. Na terapia psicanalítica transferencial que Freud estava começando a praticar na época em que escreveu *A interpretação dos sonhos,* nenhuma lembrança particular poderia ser conhecida com certeza. Acreditava-se que a rede de conexões que gradativamente emergia da colaboração de terapeuta e paciente revelava os aspectos salientes da personalidade deste último.

Numa análise detalhada do envolvimento excessivamente resoluto de Freud com o mito de Édipo, Rudnytsky (1987) chamou atenção ao fato de Freud jamais ter mencionado o nascimento e a morte de seu irmão mais jovem Julius em momentos aparentemente apropriados em sua auto-análise. Somente numa carta de 1897 citada acima, e numa carta datada de 24 de novembro de 1912, a Ferenczi, na qual explica seus diversos acessos de desmaio no Park Hotel, é que Freud menciona que tais eventos podem provir de uma experiência precoce com a morte. A reação de Freud à súbita morte de seu irmão que ainda era bebé fez do próprio Freud um exemplo de sua teoria posterior sobre "Os arruinados pelo sucesso" (Freud, 1916).

> Depois da morte de seu irmão, Freud também foi "arruinado pelo sucesso" e desenvolveu um medo misterioso da onipotência de seus próprios desejos. Sua agitação ao receber o medalhão em seu qüinquagésimo aniversário, quando viu novamente um "desejo há muito acalentado" tornar-se realidade, torna-se explicável quando isso é visto como um lembrete inconsciente da morte de Julius.

> Pelo mesmo raciocínio, se a morte de Julius não houvesse deixado nele o germe da "culpa", ou, mais literalmente, o "germe da reprovação", Freud quase certamente não teria reagido com "pesar tão obstinado" à morte de seu pai. Em sua mente inconsciente, ele deve ter acreditado que seus desejos patricidas tinham provocado a morte do pai, exatamente como era responsável pela morte de Julius. (Rudnytsky, 1987, p. 20)

O padrão de rivalidade assassina e amor misterioso identificado por Freud, como homem de quarenta anos, em suas recordações inconscientes de Julius tornou-se um modelo para suas relações com os discípulos do sexo masculino (Colman, 1994; Hartke, 1994; Roustang, 1982).

CORRESPONDÊNCIA FREUDIANA

Freud sempre escreveu muitas cartas durante toda a sua longa vida, e seu talento para escrever muitas vezes encontrou sua expressão mais vívida em sua correspondência pessoal. Cada um dos relacionamentos de Freud com um homem no período inicial da psicanálise é mediado por uma mulher. Neste triângulo, os possíveis sentimentos homossexuais pelo homem podem ser despertados e sublimados. As cartas adolescentes de Freud a seu amigo Silberstein, por exemplo, testemunham a extensão na qual sua primeira paixão romântica, pela púbere Gisela Fluss, foi, na verdade, motivada em grande medida por seu fascínio pela mãe e pelo irmão mais velho dela (Boehlich, 1990). Suas cartas posteriores ilustram repetidamente este padrão.

A publicação recente do primeiro volume da volumosa correspondência entre Freud e Sandor Ferenczi, o colega húngaro com quem ele manteve um relacionamento profissional e pessoal por 25 anos (Brabant, Falzeder e Giampieri-Deutsch, 1993), oferece novas informações sobre os interesses pessoais e profissionais de Freud durante o período crucial de suas relações com Jung. Ferenczi ofereceu a Freud sua amizade e admiração em janeiro de 1908 ao solicitar um encontro em Viena para discutir ideias para uma apresentação sobre a teoria de Freud das "neuroses reais" (com causas físicas) e "psiconeuroses" (com origens psicológicas). Ferenczi estava "ansioso para conhecer pessoalmente o professor cujos ensinamentos me haviam ocupado constantemente por mais de um ano" (Brabant, Falzeder e Giampieri-Deutsch, 1993, p. 1). Desde o início, as cartas de Ferenczi mostram uma devoção bastante subserviente à personalidade e às teorias de Freud. O bilhete curto de Freud em resposta à solicitação de Ferenczi manifestava desapontamento por não poder, por causa da doença de diversos membros da família, convidar Ferenczi e seu colega Philip Stein para jantar, "como podermos fazer em ocasião mais adequada com o Dr. Jung e o Dr. Abraham" (ibid., p. 2). Um mês depois, em sua segunda carta, Ferenczi refere-se a Freud como uma "mulher paranóica", oferece-se para contribuir para sua coleção de piadas e manifesta seu comprometimento com a teoria psicossexual das neuroses, afirmando que ela "não deveria mais ser chamada de teoria" (ibid., p. 4) e concluindo com "os melhores cumprimentos de seu mais obediente Dr. Ferenczi." E obediente Ferenczi mostrar-se-ia no decorrer dos muitos anos de proteção de Freud, até o fim de sua vida quando sugeriu que sua transferência com Freud nunca havia sido adequadamente analisada, inspirando o último artigo metodológico de Freud, "Análise terminável e interminável" (Freud, 1937).

Em contraste notável com Ferenczi, Jung desde o início impõe limites ao relacionamento com Freud. Jung também previu onde ocorreria a tensão fatal - a transferência pai-filho inevitável no discipulado a Freud, e a insistência de Freud na aceita-

cão de sua teoria psicossexual. Roustang (1982, pp. 36-54 e *passirri)* identifica a cautela de Jung em relação ao tema da sexualidade infantil desde a primeira correspondência com Freud em 1906 até a crise no relacionamento dos dois em 1912 (cf. Gay, 1983, pp. 197-243).

As referências de Freud ao sentimento homossexual sublimado como a chave do apego masculino é comum em ambas as correspondências, mas ela se expressa mais sistematicamente com Jung e mais terapeuticamente com Ferenczi, o qual regularmente atribui suas ansiedades em relação à comunicação com Freud a questões homoeróticas. De sua parte, Jung admite, numa carta notável no início da amizade, em 1907, que sua "admiração ilimitada" por Freud "tanto como homem quanto como pesquisador" evoca constantemente um "complexo de autopreservação", explicado por ele da seguinte maneira:

> [Minha] veneração por você tem algo do caráter de uma paixão "religiosa". Embora ela não me incomode realmente, ainda a sinto como repugnante e ridícula por causa de sua inegável conotação erótica. Este sentimento abominável provém do fato de que quando eu era menino, fui vítima de uma agressão sexual por um homem que uma vez venerara. (McGuire, 1974, p. 95)

A carta seguinte de Freud curiosamente se perdeu. O assunto não parece ter sido explicitamente levantado outra vez. Contudo, toda vez que Jung pudesse ter-se sentido abordado sedutoramente por Freud, ele recua. Toda vez que Freud pudesse ter-se sentido atacado por Jung, ele entra em pânico - em dois casos, desmaiando.

O relacionamento de Freud com Ferenczi parece ter-lhe permitido desempenhar um pai mais protetor com o húngaro infantil do que o poderia com o suíço agressivo. Numa carta, escrita depois de Freud e Ferenczi terem viajados juntos à Itália em 1910, Freud queixa-se a Jung da dependência efeminada de Ferenczi:

> Meu companheiro de viagem é um camarada querido, porém sonhador de uma maneira perturbadora, e sua atitude em relação a mim é infantil. Ele nunca pára de me admirar, o que não gosto, e provavelmente me critica severamente em seu inconsciente quando estou relaxando. Ele tem sido muito passivo e receptivo, deixando que tudo seja feito para si como uma mulher, e eu não tenho homossexualidade suficiente em mim para aceitá-lo como uma [mulher]. Estas viagens despertam um grande desejo por uma verdadeira mulher. (McGuire, 1974, p. 353)

Os três haviam viajado juntos aos EUA em 1909 para que Freud e Jung participassem de um simpósio na Clark University em Worcester, Mass. Na correspondência de Freud com cada um dos dois sobre os planos para a viagem e suas consequências, Jung parece o irmão mais velho maduro e Ferenczi o mais jovem dependente. As observações tanto de Jung quanto de Freud foram bem recebidas pela plateia de psicólogos americanos de elite, incluindo G. Stanley Hall e William James (Rosenzweig, 1992) mas, como veremos, um convite para retornar à América foi a ocasião para o rompimento de relações entre Freud e Jung.

O TRIÂNGULO ETERNO

Durante toda a sua vida, Freud tinha sentimentos competitivos por uma mulher que dividisse com um companheiro íntimo. Os resultantes triângulos homem-mulher-homem geralmente levavam o relacionamento de Freud com o homem a uma crise. O

protótipo, em sua própria opinião, era o desejo sexual infantil de Freud por sua mãe - ameaçado quando foi substituído ao seio pelo nascimento de seu irmão Julius, e resultando na culpa prototípica quando Julius parecera sucumbir ao ódio de Freud morrendo (Krüll, 1986). O segundo caso, recuperado por Freud em sua análise da lembrança protetora de brincar num campo (Freud, 1899), envolvia os filhos de seu meio-irmão Emmanuel, John e Pauline Freud. Nesta lembrança, os elementos agressivos e sexuais se fundem, quando Sigmund, de três anos e John, de quatro, derrubam Pauline no chão e roubam suas flores, "defloram-na".

Para ilustrar as fantasias sexuais inconscientes de Freud, também é útil explorar a sua colaboração com Josef Breuer em *Estudos sobre a histeria,* publicado em 1895. Este livro apresentou a primeira descrição detalhada de uma terapia "psicanalítica" dirigida ao alívio de sintomas por meio da recuperação de lembranças reprimidas. O tratamento de Bertha Papenheim ("Anna O.") por Breuer tinha sido conduzido por ele no início da década de 1880 e recontado a Freud quando este era estudante de medicina e noivo de sua futura esposa, Martha Bernays. Breuer relutou em publicar o caso quinze anos depois, e Freud atribuiu esta relutância a sentimentos eróticos não-analisados de Breuer por sua jovem paciente. Os detalhes dos sentimentos de Breuer ainda são incertos (ver Hirschmüller, 1989), mas o relato que Freud apresenta a Ernest Jones e outros colegas psicanalíticos posteriormente sugere uma identificação de fantasia com Breuer. A descrição de Freud, apresentada na biografia de Jones (Jones, 1953), sugeria que a culpa de Breuer em relação a seus sentimentos eróticos por Bertha levou a um encerramento prematuro da terapia e a uma renovação ansiosa do casamento de Breuer com o nascimento de uma filha, Dora (Jones, 1953).

A própria escolha de Freud do pseudónimo "Dora" para sua paciente Ida Bauer sugere sua identificação com Breuer e sua obsessão por expor a origem erótica dos sintomas da paciente, como Breuer havia receado fazer (Decker, 1982, 1991). A interpretação de Freud de seu sonho de 1895 da "Injeção de Irma", exemplo para o qual ele dedica um capítulo em *A interpretação dos sonhos* (Freud, 1900), foi produzida quando sua amizade com Breuer estava sob muita tensão e a devoção a Fliess em seu auge. No sonho, Breuer ("Dr. M.") é um terapeuta atrapalhado que não identifica a causa sexual da neurose de Irma, e a interpretação de Freud poupa Fliess da acusação de que o sangramento da paciente era causado por cirurgia negligente (Davis, 1990; Masson, 1984).

Rudnytsky coloca em aposição três destes triângulos freudianos - com John e Pauline, com Wilhelm Fliess e Emma Eckstein (paciente de Freud cujo nariz foi operado por Fliess em 1895), e com Jung e Sabina Spielrein - e argumenta que esta configuração afetou o tratamento de Freud de sua paciente adolescente "Dora" (Freud, 1905). O alinhamento fantasioso de Freud de si mesmo com o pretenso sedutor ("Herr K.") de sua paciente adolescente foi a transição do segundo para o terceiro triângulo (Rudnytsky, 1987, pp. 37-38). Se alinharmos Dora, cercada de seu pai e "Herr K.," com Sabina entre Jung e Freud, e com Emma nas mãos de Fliess e Freud, e as equipararmos todas à "defloração" de Pauline por Freud e John na infância, o efeito cumulativo é poderoso e perturbador (Rudnytsky, 1987, p. 38).

SABINA SPIELREIN

O tratamento controverso de Jung de sua jovem paciente Sabina Spielrein foi o tema de dois livros (Carotenuto, 1982; Kerr, 1993). Realmente parece que Jung envolveu-se pessoal, e até eroticamente, com sua paciente tanto durante quanto depois

do tratamento formal dela. Grande parte da correspondência Freud-Jung-Spielrein, juntamente com o diário fascinante e perturbador de Spielrein, foi publicada em *A secret symmetry,* de Carotenuto, em 1982, mas o livro de Kerr é a primeira análise completa da influência dela sobre Jung e Freud. Spielrein era uma jovem judia russa gravemente perturbada que foi tratada por Jung em 1904 como um caso de teste da psicanálise. Ela manteve uma amizade íntima com Jung por muitos anos, fez.treinamento em psicanálise com Freud, correspondeu-se com ambos durante os anos cruciais de sua amizade e subsequente alienação, e influenciou a psicologia clínica russa na década de 1920 e 1930. Trabalhando com o diário de Spielrein, com a correspondência dela com Freud, com a correspondência de Jung com Freud sobre ela, e com os próprios trabalhos publicados por ela, Kerr reconstitui detalhadamente a influência de Spielrein sobre as teorias de ambos.

Na época em que a correspondência de Jung com Freud começou, em 1906, o material clínico de Spielrein referente ao erotismo anal parece tê-lo convencido da importância das asserções de Freud sobre o assunto (Freud, 1905a; Kerr, 1993). Spielrein desempenhou um papel particularmente importante na teoria de Jung de *anima* e na teoria de Freud de um instinto destrutivo. Como havia feito com Fliess uma década antes, Freud evitou criticar a terapia de Spielrein com Jung mesmo quando havia motivos para suspeitar que o tratamento havia fracassado. O diário de Spielrein revela a fantasia de ter um filho ("Siegfried") de Jung que parece ter sido estimulada por ele nas sessões de tratamento, ainda que ele tenha negado a Freud que o relacionamento fosse sexual (Carotenuto, 1982; McGuire, 1974).

ÉDIPO REVISITADO

A última etapa da amizade entre Freud e Jung caracterizou-se pela preocupação de cada um com o papel das forças universais agressivas e neuróticas no desenvolvimento da personalidade na infância. Para Freud o resultado foi uma renovação do comprometimento com a teoria edipiana ortodoxa, enquanto que para Jung o resultado foi sua tipologia das diferenças individuais que lhe permitiu validar diferentes abordagens analíticas, abrangendo a de Freud, a de Adler e sua própria abordagem de sentimentos sexuais e agressivos em sua interação com os símbolos de um inconsciente coletivo. Em 1911, a correspondência Freud-Jung está repleta do problema das defecções de Adler e Stekel. Freud menciona que "estou ficando cada vez mais impaciente com a paranóia de Adler e anseio pela oportunidade de expulsá-lo... principalmente desde ter visto uma apresentação do *Oedipus Rex* aqui - a tragédia da 'libido preparada'" (McGuire, 1974, p. 422). Referindo-se a Adler como um "Fliess revivido", Freud também observa que o primeiro nome de Stekel é Wilhelm, sugerindo que ambos os relacionamentos evocavam o fim de sua amizade com Wilhelm Fliess, em 1901, por causa do que Freud descreveu como paranóia de Fliess.

Como Ferenczi, Jung oferecera um ouvido solidário em 1911, enquanto Freud esforçava-se em explicar a paranóia de Schreber em termos de homossexualidade reprimida (Freud, 1911), mas a solidariedade não foi recíproca. Freud manifestou confusão e aflição diante das tentativas de Jung de explicar os princípios que fundamentavam seu *Transformações e símbolos da libido* no ano seguinte. Mesmo nos primórdios da teoria edipiana, no final da década de 1890, Freud havia sugerido a Fliess que nosso complexo de Édipo reprimido - que se pensava ser universal - tenderá a resultar em nossa subestimação ou omissão do papel da sexualidade infan-

til no desenvolvimento posterior. Estas descrições revisionistas encontrarão apoio do público, argumentou Freud, uma vez que deixam intactas as repressões de cada pessoa. Apesar de Freud frequentemente garantir que nem a amizade de Jung nem seu papel na psicanálise pudessem ser colocados em dúvida, sente-se cada vez mais que aumentam excessivamente os protestos de cada um. Subsequentemente, a independência crescente de Jung começa a despertar a preocupação avuncular de Freud e, por fim, sua hostilidade no verão de 1912, quando Jung discutia as apresentações que estava preparando para uma segunda viagem à América.

Ao retornar em novembro, Jung enviou a Freud uma carta descrevendo o entusiasmo com que foram recebidas suas palestras sobre psicanálise, acrescentando:

> Naturalmente dei espaço para aquelas dentre minhas opiniões que se desviam em alguns pontos das concepções até agora existentes, particularmente em relação à teoria da libido. (McGuire, 1974, p. 515)

A resposta imediata de Freud revelava o sentimento de depressão que se apoderava do relacionamento:

> Prezado Dr. Jung:
>
> Saúdo-o em seu retorno da América, ainda que não tão afetuosamente quanto na última ocasião em Nuremberg - você conseguiu romper com esse meu costume - mas ainda com considerável solidariedade, interesse e satisfação com seu êxito pessoal. (McGuire, 1974, p. 517)

Depois de repetidas conversas sobre o agora célebre "sinal de Kreuzlingen"- os sentimentos de mágoa de Jung de que Freud nada fizera para encontrar-se com ele enquanto visitava seu colega Binswanger em Kreuzlingen, Suíça, e os sentimentos de mágoa de Freud de que Jung não aparecera - ocorre um confronto. Freud faz com que Jung admita que ele poderia ter deduzido os detalhes necessários para aparecer, e Jung surpreendentemente lembra-se que estava fora naquele fim-de-semana. Posteriormente, no almoço, Freud aventa uma crítica calorosa e aparentemente amigável a Jung e depois desmaia, na mesma sala onde havia desmaiado antes da viagem de 1909 à Clark University com Jung e Ferenczi. Era também a mesma sala onde havia tido uma discussão com Fliess em 1901.

Quando Freud tenta pouco depois interpretar o deslize de Jung de que "até mesmo os discípulos de Adler e de Stekel não me consideram um dos deles/seus", Jung não tolera mais:

> Será que posso lhe dizer algumas coisas importantes? Admito a ambivalência de meus sentimentos em relação a você, mas estou inclinado a encarar a situação de maneira honesta e absolutamente direta. Se você duvida de minha palavra, pior para você. Eu assinalaria, entretanto, que sua técnica de tratar seus alunos como pacientes é um *erro crasso.* Dessa maneira você produz ou filhos servis ou fedelhos descarados (Adler, Stekel e toda a turma de insolentes que agora abusam de poder em Viena). Sou objetivo o suficiente para perceber seu pequeno truque. Você sai por aí farejando todas as ações sintomáticas a seu redor, deste modo reduzindo todos à condição de filhos e filhas que envergonhadamente admitem a existência de seus erros. Enquanto isso, você fica ao alto como o pai, numa posição bem confortável. Por pura subserviência, ninguém se atreve a puxar o profeta pela barba e perguntar-lhe ao menos uma vez: o que você faria com um paciente que tem a tendência de analisar o analista ao invés de a si mesmo. Você certamente perguntaria a ele: "quem tem a neurose?" (McGuire, 1974, pp. 534-535)

O ataque de Jung às suposições acalentadas de Freud é frontal. Freud projeta sua hostilidade em seus discípulos. Freud nunca se reconciliou com sua própria neurose. Os métodos de Freud reduzem unilateralmente a motivação a temas sexuais. Sua compreensão de si mesmo é falha, e no caso em que mais importa, não age como terapeuta. Freud ficou remoendo sobre a resposta a esta carta e enviou um esboço dela a Ferenczi, falando de sua vergonha e raiva pelo insulto pessoal (Brabant, Falzeder e Giampieri-Deustch, 1993), e finalmente sugeriu a Jung que terminassem seu relacionamento pessoal. Jung abandonou os cargos de chefe do movimento e editor de sua principal publicação no ano seguinte.

Em *Totem e tabu* (Freud, 1912-13), escrito enquanto o rancor da querela com Jung ainda era recente, Freud expõe uma fantasia antropológica de incesto e parricídio primevos como justificativa para uma teoria proto-sociobiológica da evolução da sociedade. Jung agora pertencia, na perspectiva de Freud, à "horda primeva", o bando de irmãos (incluindo Adler e Stekel) ávidos para devorar e tomar o lugar do ancião.

No que se refere a Freud, Jung, em seus textos subsequentes, reconhece cuidadosamente a importância seminal da interpretação de sonhos e o papel do inconsciente na formação de sintomas. Contudo, tomando a ênfase de Freud na sexualidade infantil como evidência de sua unilateralidade, sugere a necessidade de uma análise concomitante dos esforços agressivos (cf. Adler), e trata o complexo de Édipo como um entre os diversos mitos universais na psique *(CW5;* Jung 1963). Grande parte da missão distintiva de Jung nas décadas depois de Freud foi afirmar o papel criativo e prospectivo, mais do que regressivo e reducionista, do mito em cada ciclo de vida. *Transformações e símbolos da libido* foi relançado em várias edições, sendo finalmente revisado substancialmente nos últimos anos da vida de Jung. Naquele tempo, Jung observou que trinta e sete anos não haviam diminuído a importância problemática do livro para ele:

> A coisa toda me ocorreu como uma avalanche que não podia ser detida. A urgência por trás dela só ficou clara para mim depois: era a explosão de todos aqueles conteúdos psíquicos que não encontravam espaço na atmosfera constritiva da psicologia freudiana e sua estreita perspectiva. (Jung, 1956, p. xxiii)

Quando Jung uniu-se à psicanálise em 1907, era plausível considerá-la como uma nova psicologia radical, criada por Freud e formada por diversas partes relacionadas: uma hermenêutica poderosa (Freud, 1900), uma teoria revolucionária e parcialmente empírica do desenvolvimento da personalidade (Freud, 1905a), uma nova metodologia terapêutica (Freud, 1905b) e uma teoria rudimentar da psicologia cultural (Freud, 1900). O trabalho de Freud sobre sonhos, etiologia das neuroses e desenvolvimento infantil estava-se tornando conhecido fora de Viena, e um movimento psicanalítico estava prestes a se formar. Quando Jung abandonou Freud e a Sociedade Psicanalítica Internacional, ambos eram atores num palco mundial e Jung estava a meio caminho de lançar um movimento próprio. A liderança política de Freud do movimento psicanalítico estava investida em um guarda-costas ortodoxo (Grosskurth, 1991) e na maior parte dos vinte e quatro anos seguintes ele permaneceu em segundo plano, fazendo pequenas alterações em conceitos periféricos de suas teorias e cuidando com ciúme que nenhuma variante da psicanálise abandonasse a premissa central da sexualidade infantil. As ideias de Freud continuaram importantes para a psicologia durante décadas, e suas ideias sobre a evolução cultural tiveram larga influência em outras disciplinas, mas a psicanálise clássica, enquanto movimento terapêutico, tor-

nou-se reifícada em torno de teorias dos impulsos sexuais e agressivos, e suas novas hipóteses mais originais e férteis foram desenvolvidas por praticantes que, de uma forma ou outra, eram considerados "inortodoxos".

Em última análise, o relacionamento profissional desmoronou por causa de discussões em torno da "libido" e suas transformações, isto é, em torno da teoria da energia motivacional e do relacionamento entre os fenómenos conscientes e inconscientes. Por trás desta disputa profissional estavam as emoções agressivas e eróticas evidentes nas cartas. Se Freud e Jung tivessem sustentado seu relacionamento por mais alguns anos, a história psicanalítica teria sido muito diferente. Poderia ter havido uma abordagem completa e coerente das exigências para o treinamento e terapia psicanalíticos - e talvez uma distinção mais clara entre eles (cf. Kerr, 1993). Uma teoria adequada do erotismo e do género feminino poderia ter tido seus primórdios (Kofman, 1985). A interação de emoções sexuais *e* agressivas no desenvolvimento humano teria sido abordada explicitamente ao invés de ser desviada para especulações antropológicas tendenciosas, e o aspecto espiritual da vida talvez tivesse encontrado um lugar na teoria e na terapia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Anzieu, Didier (1986). *Freud's Self-analysis* [1975], New York: International Universlties Press. Balmary, Marle (1979). *Psychoanalyzing Psychoanalysis: Freud and the Hidden Fault ofthe Father.*

Baltimore: Johns Hopkins University Press. Boehlich, W. (ed.) (1990). *The Letters ofSigmund Freud to Eduard Silberstein, 1871-1881,* tr. Arnold

Pomeranz. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Brabant, Eva; Falzeder, Ernst; Giampieri-Deutsch, Patrizia (eds.) (1993). *The Corre spondence ofSigmund*

Freud and Sandor Ferenczi: vol. l, 1908-1914, tr. Peter Hoffer. Cambridge, Mass.: Harvard University

Press. Breuer, J.; Freud, S. (1895). *Studies In Hysteria. In The Standard Edition ofthe Complete Psychological*

Works ofSigmund Freud, 24 vols., ed. J. Strachey. London: The Hogarth Press, 1953-74 (hereafter

SE), vol. 2. Carotenuto, Aldo (1982). A *Secret Symmetry: Sabina Spielrein between Jung and Freud. The Untold*

Story ofthe Woman Who Changed the Early History of Psychoanalysis [1980], tr. A. Pomeranz, J.

Shepley, and K. Winston. New York: Pantheon Books. Colman, W. (1994). "The Scenes Which Lie at the Bottom ofthe Story: Julius, Circumcision, and the

Castration *Comp]ex." Psychoanalytic Review, 81,* pp.603-625.

Davis, D. A. (1990). "Freud's Unwritten Case."*Psychoanalytic Psychology, 7,* pp. 185-209. ____ .(1994). "A Theory for the 90s: Freud's Seduction Theory in Historical Context." *Psychoanalytic*

Review, 81, pp. 627-640. Decker, Hannah S. (1982). "The Choice of a Name: 'Dora' and Freud's Relationship with Breuer."

Journal ofthe American Psychoanalytic Association, 30. _____ . (1991). *Dora, Freud, and Vienna 1900.* New York: The Free Press. Donn, L. (1988). *Freud and Jung: Years of Friendship, Years ofLoss.* New York: Collier. Ellenberger, H. F. (1970). *The Discovery of tbe Unconscious: History and Evolution of Dynamic*

Psychology. New York: Basic Books. Freud, S. (1896).
"On the Etiology of Hysteria." *SE 3.* _____ . (1899).
"Screen Memories." *SE* 3.

_____ . (1900). *The Interpretation ofDreams. SE4-5.* _____ .
(1905a). *Three Essays on the Theory ofSexuality. SE 6.*

_____ . (1905b). *Fragment of an Analisis of a Case of Hysteria. SE 1.*

_____. (1911). Psychoanalytic Notes onan Autobiographical Account of a Case *of Paranóia. SE 12,*

pp. 9-82.

____ . (1912-13). *Totem and Taboo. SE* 13.

____. (1915). "Papers on Metapsychology." *SE* 14.

____ . (1916). "Those Wreckedby Success."SE 14, pp. 316-331.

____ . (1923). *The Ego and the Id. SE* 19.

_____ . (1927). *The Future ofan Illusion. SE* 21.

____ . (1930). *Civilization and Its Discontents. SE* 21.

____ . (1937). *"Analysis Terminable and Interminable. "SE* 2-3, pp. 216-253.

Garcia, E. E. (1987). "Freud's Seduction Theory." In *Psychoanalytic Study ofthe* Child, 42, pp. 443-468.

Gay, Peter (1988). *Freud: A Life for Our Time.* New York: Norton.

Grosskurth, P. (1991). The Secret Ring: Freud's Inner Circle and the Politics *ofPsychoanalysis.* Reading,

Mass.: Addison-Wesley Pub. Co. Hartke, J. (1994). "Castrating the Phallic Mother: The Influence of Freud's Repressed Developmental

Experiences on the Conceptualization of the Castration Complex." *Psychoanalytic Review,* 81, pp.

641-657. Hirschmüller, A. (1989). *The Life and Work of Josef Breuer: Physlology and Psychoanalysis* [1978].

New York: New York University Press.

Jones, *E.* (1953, 1955, 1957). *The Life and Work of Sigmund Freud,* 3 vols. New York: Base Books. Jung, C. G. (1907). "The Psychology *oiDementia Praecox.* "CW 3, pp. 1-15. _____ . (1956). *Symbols ofTransformation* (CW 5); translation of original version published as *The*

Psychology ofthe Unconscious 1912/1916. ___ . (1963). *Memories, Dreams, Reflections,* rec. and ed. Aniela Jaffé. New York: Pantheon.

Kerr, John (1993). A *Most Dangerous Method: The Story ofJung, Freud, and Sabina Spielrein.* New

York: Alfred A. Knopf. Kofman, Sarah (1985). *The Enigma ofWoman: Woman in Freud's Writings.* Ithaca: Cornell University

Press, 1980.

Kriill, Marianne (1986). *Freud and His Father.* New York: Norton, 1979. Masson, J. M. (1984). *The Assault on Truth: Freud's Abandonment ofthe Seduction* Theory. New York:

Farrar Straus & Giroux. Masson, J. M. (ed.) (1985). *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887-1904.*

Cambridge, Mass.: Harvard University Press. McGuire, W. (ed.) (1974). *The Freud/Jung Letters: The Correspondence between Sigmund Freud and*

Cari Jung, tr. Ralph Manhelm and R. F. C. Hall. Princeton: Princeton University Press. Rosenzweig, Saul (1992). *Freud, Jung, and Hall the Kingmaker: The Historie Expedition to America*

(1909) with G. Stanley Hall as Host and William James as Guest. Seattle: Hofgrefe and Huber. Roustang, François (1982.). *Dire Mastery: Discipleship from Freud to Lacan, 1976,* tr. N. Lukacher.

Washington: American Psychiatric Press.

Rudnytsky, Peter L. (1987). *Freud and Oedipus.* New York: Columbia University Press. Salyard, A. (1988). "Freud as Pegasus Yoked to the Plow." *Psychoanalytic Psychology, 5,* pp. 403-429. _____ . (1992). "Freud's Narrow Escape and the Discovery of Transference." *Psychoanalytic*

Psychology, 9, pp. 347-367. ____ . (1994). "On Not Knowing What You Know: Object-coercive Doubting and Freud's Theory

of Seduction. *"Psychoanalytic Review,* 1994, pp. 659-676. Sulloway, F. J. (1979). *Freud: Biologist ofthe Mind. Beyond the Psychoanalytic Legend.* New York:

Basic Books. Swales, P. J. (1981). "Freud, Minna Bernays, and the Conquest of Rome: New Light on the Origins of

Psychoanalysis." *New American Review,* l,pp. 1-23. ____ . (1983). *Freud, Manha Bernays, and the Language of Flowers.* Privately published by the

author.

Thomas, D. M. (1982.). *The White Hotel.* New York: Viking. Wehr, Gerhard (1988). *Jung: A Biography,* tr. David M. Weeks. Boston: Shambhala. Young-Breuhl, E. (1988). *Anna Freud: A Biography.* New York: Summit.

Capítulo 3

A Psique Criativa: as Principais Contribuições de Jung

Sherry Salman

_Para Jung a psique era uma coisa maravilhosa: fluida, multidimensional, viva e .capaz de desenvolvimento, criativo.,. Tendo sido Diretor Assistente de um hospital psiquiátrico, Jung estava familiarizado com a doença, com a psicose e com a inércia. Mas seu amor pelo caos ordenado da psique e a confiança em sua integridade informaram sua concepção dela e moldaram sua visão psicanalítica.

Este capítulo explora as principais descobertas de Jung, as bases de sua visão psicológica e as ideias que continuam a informar o pensamento e a prática contemporâneos: sua visão singular do processo psicológico, o caminho subjetivo e individual para a consciência objetiva e o uso criativo do material inconsciente. Embora Jung seja malvisto por ter utilizado fontes esotéricas como a alquimia medieval, ele, na verdade, estava à frente de seu tempo, presciente em termos de sua visão pós-moderna da psique.

Perturbado pela tendência na qual o conhecimento científico da matéria estava suplantando o conhecimento da psique humana, Jung observou que assim como a química e a astronomia haviam se separado de suas origens na alquimia e na astrologia, a ciência moderna estava se distanciando, porém em grau perigoso, do estudo e da compreensão do universo psicológico. Ele previu a enormidade da discrepância que agora enfrentamos: embora estejamos a caminho de decodificar o código genético e criar a vida biológica, continuamos praticamente ignorantes em relação à psique. Jung interessou-se por sistemas aparentemente místicos como a astrologia e a alquimia porque eles se orientavam em direção a uma compreensão sintética da matéria e da psique. Ele via neles projeções inconscientes *tanto* do processo psicológico interior do homem *quanto* suas fantasias sobre os mecanismos de funcionamento do mundo físico e biológico. No pensamento alquímico, essas duas coisas não estão separadas, e era isso que atraía Jung.

Embora enraizada nesta tradição que acreditava na interconexão essencial de toda a matéria viva, a orientação de Jung em relação à psique e ao mundo diferia dos sistemas animistas mais antigos que funcionavam psicologicamente pela fusão, pela compulsão e pelo olho malévolo do destino. Mas ela também divergia das visões

racionais modernas orientadas à separação do inconsciente e ao controle do ego sobre a matéria e a psique. O ditado de Freud "onde estiver o id estará o ego" (1933, p. 80) não poderia ser defendido a partir do conceito de Jung do relacionamento entre ego e inconsciente. Toda a postura de Jung em relação à psique era "pós-moderna": sua metáfora central é o *diálogo* entre o consciente e o inconsciente, que depende de sistemas de retroalimentação auto-regulados entre fenómenos inconscientes autónomos e a participação do ego, bem como de uma interação entre sujeito e objeto, psique e matéria. Os alquimistas medievais diziam "tanto acima, tanto abaixo"; os analistas contemporâneos acrescentariam "tanto dentro, tanto fora" e vice-versa. Um elemento importante da visão junguiana do processo psicológico é que ela pode oferecer uma contribuição construtiva à "desconstrução" pós-moderna da dicotomia sujeito-objeto.

A CONCEPÇÃO DE JUNG DA PSIQUE

No âmago da concepção junguiana da psique encontra-se sua visão de uma interação de fenómenos intrapsíquicos, somáticos e interpessoais com o mundo, com o processo analítico e, não menos importante, com a vida. Jung referia-se a estes relacionamentos vivos e indissociáveis como oriundos de um *unus mundus,* termo emprestado da filosofia medieval que significa "um mundo uno", a unidade original não-diferenciada, o caldo primordial que contém todas as coisas.

> Sem dúvida, a ideia do *unus mundus* baseia-se na suposição de que a multiplicidade do mundo empírico repousa numa unidade subjacente, e não de que dois ou mais mundos fundamentalmente diferentes existem lado a lado ou se misturam uns aos outros. Na verdade, tudo que é separado e diferente pertence a um e mesmo mundo, que não é o mundo do sentido, mas um postulado cuja probabilidade é garantida pelo fato de que até agora ninguém foi capaz de descobrir um mundo no qual as leis conhecidas da natureza sejam inválidas. Que o mundo psíquico, que é tão extraordinariamente diferente do mundo físico, não tem suas raízes fora do cosmo é evidente se considerarmos o fato inegável de que existem ligações causais entre a psique e o corpo que apontam para sua natureza una subjacente.... Assim, o pano de fundo de nosso mundo empírico parece ser, na verdade, um *unus mundus.* (CW14, p. 538)

A implicação de Jung é que todos os níveis de existência e experiência estão intimamente ligados, e as descobertas recentes na tecnologia do DNA refletem este tema: toda a vida animada, de uma folha vegetal a um ser humano, é formada dos mesmos quatro componentes de material genético, diferindo apenas em organização. Jung já havia encontrado outro tipo de validação para um "mundo uno" em um símbolo que existe em todas as culturas da história: a mandala, ou "círculo mágico" que significa tanto unidade indiferenciada quanto totalidade integrada.

Na forma indiferenciada do *unus mundus* de Jung *(CW14),* o "mundo potencial fora do tempo" (p. 505), tudo é interligado, não há diferença entre fatos psicológicos e físicos, passados, presentes ou futuros. Esse estado limítrofe onde o tempo, o espaço e a eternidade se unem forma o pano de fundo para a formulação mais básica de Jung sobre a estrutura e a dinâmica da psique: a existência de uma psique objetiva ou inconsciente coletivo, que é o repositório da experiência humana tanto real quanto potencial, e seus componentes, os arquétipos. Neste nível mágico "pré-edipiano" da psique, que está em desacordo com explicações racionais e causais, certas coisas simplesmente ocorrem juntas "por acaso" (p. ex., quando penso em meu amigo, o

telefone toca), e o significado psicológico pode ser experimentado *sincronisticamente* através de coincidências significativas (Jung, *CW8).* Eventos internos e externos se relacionam por seu significado subjetivo. Existem vínculos inseparáveis entre a psique e a matéria, sujeito e objeto; afetos, imagens e ação são virtualmente idênticos. Uma característica de destaque da abordagem de Jung foi o valor dado a este nível mágico da psique, e o entendimento de que ele jamais desaparece, permanecendo o manancial de onde tudo o mais flui.

Mas os antigos também imaginaram o *unus mundus* dividido em partes como sujeito e objeto, a fim de levar um estado de potencialidade para a realidade. No trabalho analítico, esse processo de discriminação, como no reconhecimento e integração de projeções, constitui urna realização psicológica considerável. Jung também achava que essas "partes", uma vez separadas, têm que ser reunidas em um todo integrado. Embora os mundos de sujeito e objeto,, consciente e inconsciente, sejam necessariamente divididos em nome da adaptação, eles devem ser reunidos em nome /à& saúde, que, para Jung, significava totalidade. A essa condição potencial de totalidade ele se referia como o *Si-mesmo* (a psique inteira, não apenas o ego). O desenvolvimento em direção a ele é parte do *processo de individuação* da psique. Essa ênfase na síntese do que anteriormente havia sido discriminado e separado constitui outra característica da abordagem junguiana.

A imagem de Jung do processo psicológico incorpora a cisão sujeito/objeto na qual geralmente ele é estruturado, porém vai além dela assentando-a em um símbolo arquetípico universal, o *unus mundus.* Jung "despatologiza" - descaracteriza como patológico - o nível arcaico da psique no qual a realidade interna e os acontecimentos externos são uma e a mesma coisa. Ele enfatiza que, de um ponto de vista psicológico, somente na fase evolutiva de separação e discriminação é significativo e importante referir-se ao sujeito e ao objeto como entidades separadas, ou até mesmo diferenciá-los. Em níveis subsequentes do processo psicológico, o relacionamento entre sujeito e objeto, consciente e inconsciente, podem e devem ser reintegrados em um todo subjetivamente significativo, experiência muitas vezes descrita como "mística". Esta diferenciação do relacionamento cambiante entre realidade interna, evento externo, sujeito, objeto, consciente e inconsciente, pode abrir caminho para uma metodologia clínica similarmente diferenciada, para a qual Jung preparou as bases, mas nunca desenvolveu plenamente (ver Salman, 1994).

Contrário à crença popular, Jung estava firmemente ancorado à prática clínica e a inovou. Por exemplo, ele evitava o uso do divã analítico em favor de um encontro face a face. Esmerava-se para levar os pacientes à plena consciência de seus problemas presentes, e procurava ajudar as pessoas a enfrentar os desafios da vida cotidia-na. Historicamente, ele.foi o primeiro a enfatizar o fato de que o desenvolvimento é interrompido não apenas por causa de traumas passados, mas também pelo simples medo de dar os passos evolutivos necessários. Ele dava mais ênfase não aos desejos reprimidos mas aos eventos de vida em curso cornp precipitantes da regressão viyida na análise. O material oriundo desta regressão era usado para trazer o paciente de volta à realidade com uma nova orientação que pudesse ser aplicada na prática.

Assim como a realidade dos relacionamentos e objetos não pode ser reduzida aos fenómenos intrapsíquicos, Jung sempre sustentou o fato da *realidade da psique per se.* Os fenómenos psíquicos estão relacionados a outros níveis de experiência, como neurônios e sinapses, mas não são redutíveis a eles. Conseqüentemente, eles devem ser investigados da maneira como são vivenciados. Por exemplo, a alma, embora experimentada como algo imaterial e transcendente, é, não obstante, tratada como *um fato psicológico* objetivo, independente da prova científica de sua existên-

cia. A observação crucial de Jung foi a. de que os fenômenos psicológicos são tão "reais" por sua própria conta quanto objetos físicos. Eles funcionam de maneira autônoma e com vida própria, algo que foi "redescoberto" recentemente nos fenômenos dos distúrbios dissociativos.

Esta compreensão da realidade *psíquica per se* implica que o inconsciente jamais poderá ser inteiramente reprimido, exaurido ou esvaziado através da análise redutiva. Na verdade, isso seria desastroso para a saúde psíquica. Conseqüentemente, os perigos de sermos inundados por ela (= "submersão", "possessão") ou de identificação com ela (= "inflação") estão sempre presentes: assim, um tipo de loucura é sempre possível. Mas a solução de Jung era mais feliz do que a de Freud: ele imaginou que o relacionamento ótimo entre o ego e o resto da psique seria o de um *diálogo* contínuo. Por definição, isto é um processo que nunca termina. O que muda é a natureza da conversação.

As considerações do próprio Jung sobre a natureza desta conversação variaram desde formulações iniciais da "luta do ego com a mãe-dragão do inconsciente" (CVV5), na qual o ego ganha um ponto de apoio a partir de sua matriz inconsciente, até imagens posteriores de transformação alquímica, na qual o ego se rende (CW14). Mas a questão central permanece a mesma: manter uma tensão dinâmica e um relacionamento flexível entre o ego e o resto da psique. A análise junguiana não está primordialmente preocupada em tornar consciente o inconsciente (o que é impossível na concepção de Jung), ou simplesmente analisar as dificuldades passadas (um possível impasse), embora estas duas coisas entrem em jogo. O objetivo é *um processo:* encontrar um modo de se reconciliar com o inconsciente bem como de lidar com dificuldades futuras. Este processo consiste em manter um diálogo contínuo com o inconsciente que facilite a integração criativa da_ experiência psicológica.[1]

O CAMINHO SUBJETIVO PARA A CONSCIÊNCIA OBJETIVA

Jung foi o primeiro analista a promover a "análise de treinamento" como condição indispensável ao treinamento analítico. Ele achava que o verdadeiro conhecimento era totalmente experiencial, o que os gnósticos chamavam de *gnose,* um "saber interior" que era adquirido por meio de nossas próprias experiências e entendimento. Este "saber interior" é mais do que apenas "consciência", incluindo a experiência do *significado.* Com base em sua experiência clínica e pessoal do numinoso na vida psicológica, onde encontrou representações idênticas àquelas de diferentes religiões, Jung postulou um "instinto" religioso. Quando esse *instinto* de construção de significado está bloqueado ou em conflito, como pode ocorrer com qualquer instinto, sobrevêm a doença. Jung sustentava que os símbolos arquetípicos que emergem do inconsciente são parte do instinto religioso *objetivo* de "construção de significado" da psique, mas que esses símbolos realizar-se-ão *subjetivamente* em cada indivíduo. Por exemplo, existe um instinto humano de criar uma imagem de um ente supremo, cuja função é simbolizar nossos valores mais elevados e senso de significado, mas o conteúdo desta imagem varia nas culturas e nos indivíduos.

Isso levou Jung a interessar-se pela tipologia. Ele identificou a necessidade de diferenciar os componentes universais da consciência, de modo a delinear como estes componentes funcionam de maneira distinta em diferentes indivíduos. Na teoria dos *tipos psicológicos (CW6),* Jung descreveu dois modos básicos de percepção: introversão, onde a psique é primordialmente estimulada pelo mundo interno, e extroversão, onde o psíquico focaliza o mundo externo. Dentro destes modos perceptivos,

Jung descreveu quatro propriedades da consciência: pensamento, sentimento, intuição e sensação. Os modos de percepção e as propriedades da consciência encontram-se combinados de várias maneiras, resultando em 16 "tipologias", estilos básicos de consciência, como, por exemplo, o tipo pensador intuitivo introvertido, ou o tipo sentimento/sensação extrovertido. A teoria deduz que existem várias formas não apenas de apreender, mas também de funcionar no mundo, ideia que foi assimilada na terapia de casais e na administração de empresas. A teoria também sugere que "tipos" clínicos de pacientes diferentes podem necessitar de modalidades distintas de tratamento.

A compreensão tanto da objetividade da psique quanto da importância de nossa experiência subjetiva dela informa a concepção junguiana do processo analítico. Este processo envolve o desnudamento de nossa história pessoal, a dinâmica do inconsciente e as limitações individuais, com o concomitante sofrimento e a cura de complexos não-resolvidos.[2] Mas considera-se que esse material pessoal tem um núcleo universal que se deriva da "psique objetiva" ou "inconsciente coletivo", com isso referindo-se ao nível e ao conteúdo da psique que consiste de arquétipos. Em vez de ser uma questão individual, a psique objetiva é aquele nível do inconsciente que é comum a todos, e sua "descoberta" resulta no conhecimento de nossas características comuns, a universalidade da experiência e a criação de significado a partir desta experiência.

Uma vez que toda experiência individual tem um núcleo arquetípico, as questões de história pessoal e padrões arquetípicos estão sempre entrelaçadas, muitas vezes precisando primeiro serem separadas para depois serem novamente vinculadas. Jung imaginou todo o processo como paralelo ao antigo tema mítico de iniciação do herói-sol que morre, atravessa o submundo e depois é ressuscitado. Embora esse modelo de consciência mostre considerável "tendenciosídade de género", o mito expressa diversos temas fundamentais que se confirmam: nascimento e morte como um processo psicológico, o poder curativo da introversão criativa, a luta com a libido de carga regressiva, e a descida através da psique pessoal até os mananciais de energia psíquica, a psique objetiva.

O modo como Jung via a consciência era muito diferente de uma teoria universal aplicada indiscriminadamente. Mesmo assim, Jung pensava que todos os caminhos subjetivos da experiência, todas as tipologias, todos os complexos levavam ao nível objetivo universal da psique, composto pêlos arquétipos. Como cristais multifacetados, os arquétipos descrevem o conteúdo e o comportamento da psique objetiva. Como "estruturas psicossomáticas", eles constituem nossa capacidade inata de apreender, organizar e criar experiência. Os arquétipos são tanto padrões de comportamento de base biológica quanto as imagens simbólicas destes padrões. Como estruturas transpessoais, eles são "essências" transcendentais ou destilados quintessenciais de força e significado criativo, reveladas a nós nos símbolos.

Por exemplo, o arquétipo da "Grande Mãe" simboliza muito mais do que a experiência e a realidade da mãe pessoal de cada um (Neumann, 1955). Embora a "mãe" seja uma experiência pessoal psicológica, emocional e cognitiva que tem determinantes culturais, ela também tem uma base instintiva arquetípica, no sentido de que os seres humanos estão preparados para reconhecer e participar do ato de ser mãe e ser cuidado pela mãe, bem como uma base simbólica arquetípica expressa em imagens como a Grande Deusa, a Mãe Igreja, as Parcas e a Mãe Natureza. A experiência de "mãe" é sempre muito influenciada por este modelo inconsciente, o arquétipo da Mãe, que inclui a capacidade inata de apreender e experimentar cuidado e privação, bem como a capacidade de simbolizar esta experiência.

O postulado de um arquétipo ajuda a explicar a discrepância comum entre a experiência de "mãe" de uma criança e sua mãe real. Os analistas junguianos tomam muito cuidado para diferenciar a mãe pessoal da imagem arquetípica da Mãe, que é maior do que qualquer mãe humana pode personificar. Em vários aspectos, a formulação (1965) de D. W. Winnicott da "mãe suficientemente boa" (p. 145) relaciona-se com a formulação de Jung do arquétipo materno: a mãe suficientemente boa é aquela que é capaz de satisfazer e mediar a imagem arquetípica materna da criança. Ela precisa apenas ser "suficientemente boa" para fazer isso.

Os arquétipos definem como nos relacionamos com o mundo: eles se manifestam como instintos e afetos, como as imagens e os símbolos primordiais dos sonhos e da mitologia e nos padrões de comportamento e experiência. Como elementos impessoais, coletivos e objetivos na psique, eles refletem questões universais e servem para preencher a lacuna sujeito/objeto. O reconhecimento dos arquétipos, incluindo a personalização dos temas arquetípicos simbólicos pela psique (tais como a fantasia de que nossa mãe é uma bruxa ou um anjo) é parte vital do processo junguiano. A respeito de sua onipresença, Jung disse:

> Aí encontram-se muitos preconceitos que ainda precisam ser superados. Assim como se pensa, por exemplo, que seria impossível que os mitos mexicanos tivessem algo a ver com ideias semelhantes encontradas na Europa, também se considera fantástica a suposição de que um homem contemporâneo instruído sonhe com temas da mitologia clássica conhecidos apenas por especialistas. As pessoas ainda acham que relações desse tipo são exageradas e, portanto, improváveis. Mas elas esquecem que a estrutura e a função dos órgãos corporais são em toda parte mais ou menos as mesmas, inclusive as do cérebro. E como a psique depende em grande medida deste órgão, presumivelmente ela irá - pelo menos em princípio — produzir em toda parte as mesmas formas. *(CW14, p.* XIX)

Jung *(CW8)* imaginou os arquétipos como distribuídos ao longo de um "espectro de consciência" (p. 211) como o espectro da luz, que varia do vermelho num extremo, passando pêlos amarelos, verdes e azuis e chegando até o violeta. Nos extremos vermelho e violeta do espectro encontram-se, respectivamente, os pólos instintivos e espirituais do arquétipo. Estes aspectos do arquétipo são inconscientes e funcionam de maneira poderosa e autónoma. Estas são as áreas "psicóides" do arquétipo que funcionam como centros de energia psíquica em coexistência com a consciência. Eles se manifestam em estados de fusão, como a identificação projetiva ou a iluminação mística, ou em condições psicossomáticas, tais como a identidade entre o bebé e a mãe. Quando este nível mágico de um arquétipo é ativado, ocorre um campo de energia intensificado sentido no corpo, que Jung chamava de "numinosidade". Ele i pode ser transmitido por contágio a todo o ambiente com resultados tão discrepantes quanto psicologia da multidão e cura pela fé.

O caráter total dos arquétipos, seu impacto afetivo de "tudo ou nada", sua impersonalidade, autonomia e numinosidade formam um rico contexto teórico para muitas dinâmicas do campo pré-edipiano: onipotência, idealização, fusão e lutas de i separação-individuação. Esta psique objetiva é o local de origem e a matriz de imagens arquetípicas, e a camada na qual as perturbações instintivas e afetivas primárias são curadas. É aqui que se sente o poder divino dos arquétipos, em distinção à compreensão racional. A psique arquetípica é o mundo do *uniis mundus* onde nada ainda se dividiu, mas nada tampouco se conecta sequencialmente. Em vez de conexões e l relação, existe substituição e afeto. A parte representa o todo, e o todo representa as partes. As fraquezas de nossa mãe são experimentadas por meio da lente da Mãe Terrível, e seus encantos como a dádiva da Grande Deusa. Grande parte do trabalho

analítico preocupa-se em diferenciar o pessoal do arquetípico, *e ao mesmo tempo reintegrar, por meio da simbolização, a experiência pessoal e arquetípica.*

Embora as imagens arquetípicas sejam muito diferentes da experiência pessoal, elas nunca existem num vazio: elas são ativadas, liberadas e vivenciadas no indivíduo. A natureza (o arquétipo) e a influência do meio (a experiência pessoal) estão inextricavelmente enredadas. O arquétipo propriamente dito é um esqueleto que requer a experiência pessoal para completá-lo. A relação entre as questões pessoais e os temas arquetípicos é paradoxal: embora uma imagem arquetípica deva ser analisada não de maneira redutiva, mas como algo simbólico e emergente, também é verdade que um arquétipo se expressa na experiência real. Por exemplo, quando o paciente está sob o domínio de uma transferência idealizadora (Kohut, 1971) e o analista é considerado como transcendentalmente positivo e favorável, o aspecto "Bom" do arquétipo da Mãe se configura no paciente e é projetada no analista. Neste caso, o agente curativo é transpessoal, porém é vivenciado em termos pessoais. O arquétipo compensa a pobreza da experiência pessoal, mas o símbolo não pode curar sem um corpo e uma vida concreta. Nas palavras do analista junguiano Edward Whitmont (1982):

> A ausência de relação com a dimensão arquetípica resulta em um empobrecimento espiritual e uma sensação de falta de sentido na vida. Mas a insuficiente ancoragem e personificação do arquétipo no domínio pessoal - isto é, especular sobre o significado arquetípico em vez de tentar descobrir esse significado pela da vivência concreta dos problemas e das dificuldades prosaicas e "triviais" dos sentimentos e relacionamentos cotidianos, resulta em meras "viagens intelectuais" e é a característica distintiva da patologia narcisista. O símbolo, então, não cura, e pode, na verdade, isolar o analisando do inconsciente, em vez de colocá-lo em contato com ele. (p. 344)

Além de articular a dimensão arquetípica da psique e nossa experiência pessoal dela, Jung tinha outras ideias prescientes sobre o desenvolvimento psicológico. A mais importante foi a exploração do arquétipo feminino na mitologia, e a importância atribuída a ele no desenvolvimento psicológico de ambos os sexos. Jung reconheceu que os aspectos "masculinos" da psique, tais como autonomia, individualidade e agressividade, não eram superiores aos elementos "femininos", tais como zelo e dedicação, inter-relacionamento e empatia. Na verdade, ambos formam duas metades de um todo, as quais pertencem a todo indivíduo. Jung chamou o arquétipo "feminino" dentro do homem de *anima,* e o "masculino" dentro de uma mulher de *animus.* Jung os imaginava semelhantes a imagens da alma com sua própria realidade psíquica, um "outro" com o qual é preciso se relacionar enquanto tal, deste modo colocando o ego em contato com a psique objetiva.

Ao postular os arquétipos de *animal animus,* Jung ampliou o quadro das possibilidades de desenvolvimento para ambos os sexos. Embora influenciado por ideias estereotipadas em alguns de seus pressupostos sobre o desenvolvimento e o comportamento apropriados aos géneros, a realização mais formidável de Jung foi a de colocar as mulheres e os aspectos femininos da psique em pé de igualdade com os homens e o masculino. Isso, com efeito, questionava toda a estrutura da teoria psicana-lítica e do desenvolvimento, a qual se baseava no ideal do indivíduo autónomo heróico, separado da mãe a todo custo, como modelo de saúde psicológica. Qualidades como dependência e empatia haviam sido desvalorizadas e consideradas patológicas. Uma mulher era *ipso facto* um homem inferior. Jung deu início a uma revisão do arquétipo feminino, o que está resultando em um exame de nossas ideias sobre saúde mental pela incorporação de qualidades "femininas" como essenciais.

Jung também considerava que o desenvolvimento psicológico continuava ao longo de toda a vida adulta. Ele foi o primeiro a tentar esboçar as etapas da vida, com base no mito do herói solar que nasce com a aurora, sobe com o sol do meio-dia e depois desce no horizonte para a morte *(CW8).* A ideia das etapas da vida continua a inspirar pesquisas, tais como as do fenómeno da "crise da meia-idade". A possibilidade de haver desenvolvimento contínuo e qualitativo durante toda a vida acrescenta um fator compensatório necessário às teorias genéticas de desenvolvimento. Mas por causa de sua crença de que muitas estradas levam à Roma, Jung era cauteloso em relação a uma teoria do desenvolvimento rígida baseada nos arquétipos. Sua descoberta foi a da existência de muitos caminhos subjetivos à consciência objetiva. E de fato, determinados paradigmas arquetípicos podem influenciar um pouco os indivíduos, ou absolutamente nada, e seu uso pode ser mais aplicável a qualidades variadas de função psíquica. Por exemplo, a luta do herói com o dragão (Neumann, 1954) é ilustrativa da psique esquizoparanóide adolescente, enquanto os mitos celtas com seus Outros-mundos oscilantes são paradigmáticos da psique pré-edipiana (Perera, 1990). Em todos os casos, o material arquetípico é usado para curar, amplificar, embasar e dar sentido à experiência pessoal na qual ele se insere.

O MODELO JUNGUIANO E SUA DINÂMICA

Embora a objetividade da experiência seja determinada pêlos arquétipos, sua subjetividade é determinada pela natureza de nossos complexos pessoais. Em muitos aspectos, Jung foi o pai da "teoria dos complexos". Enquanto testava indivíduos normais usando um "teste de associação de palavras", na qual as pessoas respondiam com associações palavras de estímulo (CW2), ele constatou a presença de distrações inconscientes internas que atrapalhavam as associações com as palavras. Estas distrações internas eram. chamadas de complexos de ideias de tom emocional, ou simplesmente *complexos.* Este trabalho teve grande influência no *status* da psicanálise na comunidade científica da época, produzindo indicações empíricas de que uma "associação" poderia ser perturbada exclusivamente pelo interior. Por outro lado, argumentavam os críticos, os pacientes em análise produziam associações, mas elas eram moldadas pelas respostas do analista (Kerr, 1993). Jung ofereceu, então, a corroboração empírica de indicadores específicos, isto é, complexos, que, segundo ele, eram responsáveis por muitas associações.

O teste de associação de palavras sugeria a presença de muitos tipos de complexos, contrariando a afirmação de Freud de um complexo sexual central. Jung também observou que esses complexos eram *dissociáveis:*.eles funcionavam como conteúdos .desprendidos autônomos do inconsciente, capazes de formar personalidades independentes. Jung estava profundamente interessado nestes conteúdos desprendidos, o que foi um dos motivos pêlos quais se interessou pelo conceito de Freud de memórias traumáticas dissociadas. Mas Jung nunca acreditou que as dissociações eram necessariamente causadas por trauma sexual, ou qualquer outro tipo de trauma. Para Jung, a psique era intrinsecamente dissociável, com complexos e conteúdos arquetípicos personificados e funcionando autonomamente como sistemas secundários completos. Ele imaginou que havia inúmeros *eus secundários, não apenas impulsos e processos inconscientes.*

Esta concepção radical está sendo hoje ativamente investigada na pesquisa contemporânea sobre trauma, distúrbios dissociativos e distúrbios de personalidade múltipla, na qual muitas das ideias de Jung estão sendo confirmadas. E suas opiniões

sobre a natureza dos fenómenos dissociativos tiveram longo alcance: em sua tese de doutorado, Jung *(CWl)* sugeriu pela primeira vez que, em alguns casos a tendência da psique para dissociar-se pode ser um mecanismo positivo. Ele havia estudado uma

médium espírita, e constatara que a personalidade do guia espiritual da médium era mais integrada do que a da médium propriamente dita. Esta personalidade "secundária" era superior à primária. A partir desta observação, Jung começou a formular uma ideia muito importante: a orientação *teleológica* para com a sintomatologia.

Enquanto a psicanálise de Freud era predominantemente arqueológica, aprofundando-se nas ruínas do passado, a de Jung preocupava-se com o presente

enquanto ocasionador de desenvolvimento futuro. Jung via o ego como propenso a erros de desorientação (escolhas inadequadas) e unilateralidade (excesso). Ele acreditava que o rnaterial que emergia do inconsciente servia para trazer luz a sua "escuridão" inata. Ele achava que as imagens inconscientes eram simbólicas, onde um símbolo é entendido como algo que compensa ou retifíca os erros da consciência do ego. Q símbolo tem uma função reguladora. A essência da posição teleológica é que (a) todos os sintomas e complexos têm um núcleo arquetípico simbólico, e (b) o resultado final, propósito ou objetivo de um sintoma, complexo ou mecanismo de defesa é tão ou mais importante do que suas causas. Um sintoma se desenvolve não "por causa de" uma história pregressa, mas "a fim de" expressar uma parte da psique ou realizar um propósito. A questão clínica não é redutiva e sim sintética: "para que serve esse sintoma?" No caso da médium que Jung estudou *(CW1),* o guia espiritual dela não foi reduzido a um complexo histérico patológico, mas considerado "uma existência independente enquanto personalidade autónoma, buscando um meio-termo entre extremos" (p. 132). Jung via essa personalidade como uma tentativa de retificar o passado dela e prepará-la para a vida adulta; era um elemento divino na psique *capaz* de dar sentido a sua vida. Jung estava argumentando que um complexo, em vez de apenas se repetir, poderia também ter a função de regular o funcionamento em curso e reorganizar o futuro.

A forma mais grave de doença não é a existência de complexos *per se,* mas o colapso das consideráveis capacidades de auto-regulação da psique, tais como a capacidade de retificar a situação corrente trazendo à consciência complexos dissociados e material arquetípico. Mas como se organizam essas diferentes partes dissociadas da psique? A concepção teleológica postula outra ideia seminal de Jung: a existência do *Si-mesmo,* com o que Jung se referia a uma instância ideal que contém, estrutura e dirige o desenvolvimento de *toda a psique,* inclusive o ego.

> A ideia antiga e há muito obsoleta do homem como um microcosmo contém uma verdade psicológica suprema que ainda precisa ser descoberta. No passado, esta verdade foi projetada no corpo, exatamente como a alquimia projetou a psique inconsciente nas substâncias químicas. Mas ela é completamente diferente quando o microcosmo é compreendido como aquele mundo interior cuja natureza intrínseca é vislumbrada efemeramente no inconsciente... E assim como o cosmo não é uma massa de partículas em desintegração, mas repousa na unidade do amplexo de Deus, também o homem não deve se desintegrar em um turbilhão de possibilidades e tendências conflitantes impostas a ele pelo inconsciente, mas deve-se tornar a unidade que as abarca todas. *(CW\6,* p. 196)

O Si-mesmo, no início da vida, inclui a totalidade potencial da personalidade, mas como uma semente ou projeto genético, ele também se desenvolve com o tempo. Jung elaborou sua perspectiva de desenvolvimento do Si-mesmo mediante uma amplificação alquímica de sua viagem partindo da *massa confusa* caótica até a *lápis* integrada ou Pedra Filosofal que, por conter todos os opostos, simboliza uma condi-

ção ideal de totalidade e saúde *(CW14).* Embora esta condição nunca se realize plenamente, o Si-mesmo funciona durante toda a vida como fator ordenador por trás do desenvolvimento, e como uma força prospectiva de estruturação por trás de sintomas e símbolos. Uma característica distintiva da psicologia junguiana é que todas as teorias diagnosticas, prognosticas e do desenvolvimento são organizadas do ponto de vista do Si-mesmo, não do ego. Os autores pós-freudianos apenas mencionam esta noção de um "Si-mesmo": Masud Khan fala da experiência de um Si-mesmo que transcende a estrutura id-ego-superego (1974), e Kohut refere-se à ideia fundamental e misteriosa do Si-mesmo (1971). No modelo junguiano, contudo, o ego é verdadeiramente "relativizado" em relação ao si-mesmo, e em sua melhor forma atua como "realizador" do Si-mesmo.

Jung imaginava uma psique com muitos centros de gravidade e estruturas importantes, simultaneamente auto-reguladora, dissociativa e em busca da ordem por meio do Si-mesmo. Uma vez que a psique é de natureza dissociável, sua assimilação pelo ego é um processo que nunca acaba. Jung percebeu um imenso abismo entre o ego e o inconsciente, um abismo que, às vezes, é atravessado, mas nunca erradicado, e sua formulação incluía a ideia de partes "irresgatáveis" da psique para sempre dissociadas. Mas neste sistema aparentemente caótico também existe ordem: o Si-mesmo, a força teleológica de estruturação por trás do desenvolvimento e da sintomatologia, o fator de destino e mistério no processo psicológico. Os dois mecanismos de regulação da psique, *a dissociabilidade* e o *Si-mesmo,* são dois "opostos" que juntos formam o modelo junguiano. Estes opostos cindiram-se em três direções: a escola clássica, que enfatiza o Si-mesmo; a escola arquetípica, que focaliza a dissociabilidade da psique; e a escola desenvolvimentista, que se concentra no processo de individuação a partir do inconsciente. O desafio para a próxima geração é transitar nesta pluralidade até uma posição que medeie a complexidade de uma visão unificada.

O USO CRIATIVO E SIMBÓLICO DO MATERIAL INCONSCIENTE

Na prática junguiana, as fantasias, os sonhos, a sintomatologia, as defesas e a resistência são todos vistos em termos de sua função criativa e sua teleologia. Pressupõe-se que eles refletem as tentativas da psique de superar obstáculos, construir significado e oferecer opções potenciais para o futuro, em vez de existirem apenas como respostas de inadaptação à história passada. Por exemplo, durante um período de depressão e ansiedade, uma mulher (cujo caso é discutido no Cap. 10) disse, "eu gostaria de pular num rio". A abordagem junguiana desta fantasia perturbadora empenha-se em abrir o campo interpretativo da imagem suicida da paciente. Seu "significado" e propósito manifesto serão vistos no contexto de sua função e seu simbolismo subjacentes.

A concepção de Jung da doença mental em geral era a de que quando o fluxo natural da libido (com o que ele se referia à energia psíquica *per se,* não apenas à libido sexual) é interrompido devido à incapacidade do indivíduo de enfrentar dificuldades internas ou externas, ela regride. Ao regredir, ela ativa tanto imagens internalizadas do passado, tais como as dos pais, quanto símbolos arquetípicos da libido da psique objetiva, tais como a água. A fantasia de "pular num rio" é a representação da psique de uma regressão iminente cuja qualidade é "aquosa". As perguntas a serem feitas à medida que a libido regride e surgem estes símbolos poderosos são: para que serve isto e para onde está indo? Esta abordagem é chamada de método *sintético e progressivo* de interpretação, para diferenciá-lo de uma abordagem redutiva,

restrospectiva e personalista que analisa em termos de história passada e experiência pessoal. Uma combinação de ambos os métodos é usada no tratamento junguiano.

A regressão é um evento poderoso: ela contém tanto a doença quanto sua cura potencial. A libido precisa fluir para trás, passando pela fase de relações entre genitor e bebê a fim de atingir mananciais mais profundos de energia psíquica. Esta capacidade de regredir, particularmente de passar e ir além dos conflitos e traumas da infância, é mais um dos mecanismos de auto-regulação da psique. Jung considerava a regressão e a introversão não apenas potencialmente adaptadores, mas indispensáveis à cura quando bem-sucedidos. À medida que a libido regride e se volta para o interior durante a doença, surgem símbolos do inconsciente, tais como "pular num rio". Estes símbolos não são censurados ou distorcidos, nem são simplesmente indícios de outra coisa. Freud havia julgado que a formação simbólica tinha uma função de proteção contra impulsos infantis inconscientes. Jung achava que a finalidade de um símbolo era *mudar a libido de um nível para outro,* apontando o caminho em direção ao desenvolvimento futuro. Os símbolos são como coisas vivas, repletos de significado e capazes de atuar como *transformadores de energia psíquica.*

Os símbolos falam a língua dos arquétipos *par excellence.* Eles nascem no nível mágico arcaico da psique, onde são potencialmente curativos, destrutivos ou proféticos. As imagens simbólicas são verdadeiros transformadores de energia psíquica porque *uma imagem simbólica evoca a totalidade do arquétipo que ela reflete.* As imagens evocam o objetivo e a motivação dos instintos por meio da natureza psicóide do arquétipo. Isto se aplica quer eles sejam compreendidos racionalmente ou não. Por exemplo, a fantasia de querer "pular num rio" põe em movimento um processo psicológico muito real de cura ou afogamento. A energia libidinal de um complexo está "contida" na imagem e desta forma pode ser parcialmente assimilada pelo ego, resultando em energia psíquica sendo liberada para uso consciente. Jung gostava muito de usar técnicas como desenho, pintura e imaginação ativa para expressar imagens simbólicas. Essa expressão estética tem suas próprias propriedades curativas, e uma vez que o génio esteja na garrafa, por assim dizer, é mais fácil encetar um diálogo com ele. As técnicas de desenho, pintura e jogo de Jung foram adotada por analistas de crianças e inúmeros outros clínicos.

Mas o que por fim acontece com a libido durante a regressão? Jung observou a *inversão espontânea da libido,* por ele denominada de *enantiodromia.* Esta ocorrência de um "retorno ao oposto" caracteriza a natureza do fluxo da libido e foi descrita na literatura e na mitologia como o retorno do sol do interior da noite, a viagem de retorno do centro da terra ou a ascensão do poeta do *Inferno,* de Dante. Este mecanismo crucial de auto-regulação pode explicar a remissão espontânea da depressão e dos episódios psicóticos, e põe um fim à regressão. Quando ele falha, a regressão se torna um evento muito perigoso.

Quando o material inconsciente está vindo à tona, a *especificidade da imagem* é o princípio que informa o trabalho com ela, isto é, um rio é um rio, não uma imagem sexual censurada. O inconsciente tem sua própria linguagem mitopoéica e seu ponto de vista das coisas, ainda que estranhos, não derivados da linguagem verbal. Na verdade, Jung (CVV5) postulou "dois tipos de pensamento"(p. 7), racional e não-racional, ideia que prenunciou as descobertas científicas posteriores em relação à natureza dos dois hemisférios cerebrais e os diferentes modos de processar a informação. A parte simbolizadora e representacional da mente opera mais por analogia e correspondência do que por explicação racional. Jung sentia que a tenacidade e a onipresença deste tipo de pensamento indicavam suas origens arquetípicas intrínsecas. Quanto mais profunda a regressão, mais o encontramos. É por isso que ele interpretava só-

nhos e fantasias contemporâneos à luz de temas mitológicos arcaicos, método chamado de *amplificação arquetípica.*

Por exemplo, a imagem de "pular num rio" significa muito mais do que as associações pessoais do sonhador com ela. Ela carrega consigo todas as imagens arquetípicas da água em movimento: a água "resolve" dissolvendo e umedecendo a libido obstruída. Ela representa fluxo em oposição à fixidez, imersão, contenção, dissolução e purificação. A água afrouxa as conexões entre as coisas, o que resulta em morte ou renovação. Acredita-se que os rios sagrados do mundo, o Nilo, o Ganges, o Jordão, tenham todos propriedades curativas e regenerativas, e rios mitológicos como o Estige ou o Lete são conectores entre a vida e o esquecimento da morte. Em muitos mitos, as divindades femininas fazem uma busca nos rios, procurando alguém perdido, ou uma parte de si mesmas que deve ser resgatada: Psique procura Eros, Isis procura Osiris. Teleologicamente, a imagem "suicida" simboliza a necessidade de dissolver as coisas restituindo suas partes constituintes, ser dragado pelas águas do inconsciente e purificado, como um prelúdio do renascimento. Jung acreditava que, do ponto de vista do Si-mesmo, que vê o "quadro geral", não importa se isso assume a forma de morte ou vida renovada. Em qualquer um dos casos, recomeça-se em outro ponto. O ego, contudo, o vê de maneira diferente. Clinicamente, o ponto crucial da questão se encontra onde a amplificação arquetípica encontra a experiência, as capacidades e a história pessoal do paciente. Terapeuticamente, essa imagem pode sinalizar a parte "redutiva" da análise: as águas dissolventes das lágrimas, da dor, do luto e um dilúvio de sentimentos. Se a história do paciente indica que ele pode suportar uma dissolução terapêutica e sobreviver, o prognóstico é excelente. Por outro lado, se os traumas do paciente foram muito fortes e geraram medo ou passividade extrema, sua capacidade de "deixar-se levar pela corrente" da libido pode ser limitada, resultando em estagnação, ou até mesmo um possível suicídio.

O método de amplificação arquetípica é muito diferente da associação livre tradicional: ele reconhece os limites da associação livre dando ênfase à especificidade da imagem, isto é, rio, como portadora de um significado objetivo enquanto símbolo universal. Esta elucidação de símbolos reais que estão além do alcance da compreensão racional e são capazes de dar significado a um sentimento de falta de significado poderia ser importante para uma mulher que queria "pular num rio". Na situação clínica, a amplificação arquetípica e a experiência pessoal se misturam para oferecer informações sobre o diagnóstico, o prognóstico e o momento específico que pode retificar a situação presente do sonhador, inclusive a situação analítica. Da perspectiva junguiana, o diagnóstico e o prognóstico não estão relacionados apenas com a patologia, mas com a avaliação do potencial de diálogo e assimilação entre o ego e o material inconsciente.

O trabalho junguiano também usa o material inconsciente de maneira criativa em sua abordagem da *experiência dos opostos* na vida psicológica. Esta experiência reflete o fato psicológico de que tudo o que está no complexo do ego tem seu "oposto" refletido no inconsciente. Um ego controlador irá configurar transtorno no inconsciente: um príncipe também é um sapo, e um sapo contém um príncipe em potencial. A psique não é uma entidade homogénea perfeita; em vez disso, ela trabalha para criar integridade. Mas sapos tumultuados geralmente são empurrados para o inconsciente, formando uma personalidade secundária dissociada, que Jung chamou de *sombra.* É de importância fundamental trazer este e outros "opostos" à consciência; do contrário, mais dissociações e neuroses irão resultar.

> Como o pensamento consciente esforça-se para obter clareza e exige decisões inequívocas, ele precisa constantemente se libertar de contra-argumentos e tendências contrárias, com o resultado de que conteúdos particularmente incompatíveis ou permanecem totalmente inconscientes ou são habitual e persistentemente desconsiderados. Quanto mais isso ocorre, mais o inconsciente constrói sua contraposição. *(CW14, p. xvii)*

Essa ideia de opostos convivendo lado a lado, embora parcialmente reprimidos, representa uma revisão em nosso modo de ver a doença mental, questionando o que se considera inferioridade e patologia. A meta é a integridade mais do que a perfeição. Todo mundo tem uma "sombra"; *é* "simplesmente assim", um fator arquetípico da psique. A sombra nunca é eliminada ou totalmente assimilada pelo ego, havendo, isto sim, um imperativo ético de reconhecê-la e assumir uma responsabilidade criativa por ela, e não continuar a projetá-la. Jung tinha bastante certeza de que o caminho rumo à saúde *e* ao significado psicológicos era através da sombra. Os demônios, os ladrões e os irmãos malvados que nos perseguem nos sonhos podem ser nossos eus secundários procurando um lugar à mesa.

Embora o problema dós opostos seja perene, sua articulação terapêutica foi uma das principais contribuições de Jung. Este problema evidentemente se expressa nas relações objetais, quando a psique inicialmente projeta a sombra e outros complexos nos relacionamentos interpessoais, isto é, é o outro que é o sapo. Mas Jung também dirigiu nossa atenção à arena introvertida: os relacionamentos entre os próprios complexos, e o relacionamento do ego com esses complexos. A exploração destes relacionamentos constitui o trabalho maduro da psicoterapia, no qual as questões importantes se tornam: como o sapo irá viver, se não na projeção? Como o príncipe trata o sapo, e o sapo, o príncipe? Encontrar respostas é um processo de compreensão subjetiva, "relativização" do ego, integração contínua do material da sombra e uma perspectiva subjetiva do que constitui "bom e ruim" na vida psicológica.

Esta luta é parte do difícil processo de *individuação* que busca a integridade, não a perfeição. Os "opostos de dentro" estão relacionados tanto com a disposição quanto com a consciência; a adaptação à cultura coletiva não é a meta final. Este movimento da libido é diferente do crescimento, da adaptação, da regressão ou da maturação geral instintivos. É o que os alquimistas chamaram de "opus contra naturam", o trabalho *contra* a natureza. Embora ele dependa do pleno desenvolvimento das etapas da vida, incluindo tanto a adaptação à sociedade quanto a obtenção de individualidade, a modificação crucial é a de um ego idealizado para um ego orientado ao Si-mesmo e verdadeiramente único. Isso ocorre pela diferenciação e assimilação criativa dos opostos psíquicos, da sombra e de outro material inconsciente. O resultado é a sabedoria da totalidade da vida, e "amor fati": aceitação e amor por nosso destino.

A psicologia junguiana enfatiza o desenvolvimento propositado, o sentimento de significado pessoal e a adaptação criativa como fatores operativos na psique. Ela é vista como um processo de integração psíquica contínua, sempre precedido de etapas de dissociação, resumido na máxima alquímica "solve et coagula" (dissolver e coagular). O propósito da análise é ajudar a redirecionar a energia psíquica para o desenvolvimento com o auxílio de *uma experiência simbólica de material inconsciente.* As maiores contribuições de Jung foram: a insistência na função simbólica e criativa do material inconsciente, o poder curativo das imagens e a tendência prospectiva da psique à regressão durante o estresse e o crescimento. Mas ele insistia que não havia nada a ganhar, e muito a perder, na produção de material inconsciente *per se.*

Nisso ele estava à frente de seu tempo, abordando problemas de dependência, regressão e colúio que continuam a solapar o valor da psicoterapia contemporânea.

O trabalho de Jung abriu o campo interpretativo e conceituai tradicional da i psicanálise ao explorar o campo objetivo da dinâmica dos arquétipos. Questões atual-mente em exploração neste campo como relações "split-object', dinâmica limítrofe e pré-edipiana, lutas de individuação e separação, transtornos dissociativos e ambiente ' parental inicial têm, todas, raízes na camada arquetípica da psique. Grande parte do : que Jung falou sobre o "sintético-construtivo" começou a aparecer no pensamento psicanalítico contemporâneo.

Mas o mais importante é que Jung "despatologizou" o nível arquetípico e transpessoal da psique ao comprovar sua função como matriz criativa de toda a per- ; sonalidade. A repressão ou negação dela leva às doenças de que sem dúvida sofre a sociedade moderna: um sentimento de fracasso e depressão diante do inevitável so-frimento da vida, e o consequente fascínio por aqueles que se identificam com a psique arquetípica, tais como fanáticos religiosos e personalidades clamorosas e sedentas de poder. A contribuição de Jung foi a de apontar um caminho em direção a um relacionamento mais criativo com o inconsciente, e sua dedicação pessoal a este processo oferece um belo exemplo do que se pode descobrir quando a psique encontra a si mesma.

NOTAS

1. O diálogo implica afrouxar os limites entre o consciente e o inconsciente mantendo-se uma tensão dinâmica entre eles: a energia psíquica gerada da tensão pode produzir um símbolo que vai além das duas posições originais. Jung referia-se a este processo como ativação *da função transcendente* (1916/1969). Ele o considerava o fator mais significativo do trabalho psicológico profundo.

2. A concepção de Jung da cura envolvia estimular o inconsciente para configurar um arquétipo com-pensatório, quer intrapsiquicamente ou através da transferência, em vez de proporcionar uma "ex-periência emocional corretiva". A cura também pode ocorrer encontrando-se algo no mundo obje-tivo que personifique o padrão arquetípico que se desequilibrara.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Freud, S. (1933). *New Introductory Lectures. In The Standard Edition ofthe Complete Psychological Works ofSigmund Freud,* 24 vols., ed. and tr. J. Strachey. London: Hogarth Press, vol. 22.

Jung, *C.* G. (1902 / 1970). "On the Psychology and Pathology of So-called Occult Phenomena." *CW* 1.

_____ . (1906 / 1973). *Experimental Researches. CWI.*

_____ . (1912 / 1956). Symbols of Transformation. *CW 5.*

_____ . (1921 / 1971). Psychological Types. *CW 6.*

_____ . (1916 / 1969). *The Structure and Dynamics ofthe Psyche. CW* 8.

____ . (1952). "Synchronicity: An Acausal Connecting Principie." In *The Structure and Dynamics ofthe Psyche. CW8,* pp. 417-519.

____ . (1931). "The Stages of Life." *CW* 8, pp. 387-403.

____ . (1916). "The Transcendem Function. " *CW* 8, pp. 67-91

____ . (1966). The Practice of Psychotherapy. *CW* 16.

____ . (1946). "The Psychology ofthe Transference." CW 16, pp. 163-323.

_____ . (1956 / 1970). *Mysterium Conjunctionis. CW* 14.

Kerr, J. (1993). *A Most Dangerous Method.* New York: Alfred A. Knopf.

Khan, M. M. R. (1974). *The Privacy ofthe Self.* New York: International Universities Press.

Kohut, H. (1971). *The Analysis ofthe Self.* New York: International Universities Press.

Neumann, E. (1954). *The Orlgins andHistory ofConsciousness.* Princeton: Princeton University Press.

____ . (1955). *The Great Mother: an Analysis ofthe Archetype.* Princeton: Princeton University

Press. Perera, S. (1990). "Dream Design: Some Operations Underlying Clinicai Dream Appreciation."In *Dreams*

in Analysis. Wilmette, 111.: Chiron Publications. Salman, S. (1994). "Dissociation in the Magicai Pre-Oedipal Field." Paper presented at the Conference

on Trauma and Dissociation, Center for Depth Psychology and junglan Studies, Katonah, N.Y. Samuels, A.; Shorter, B.; Plaut, F. (1986). A *Criticai DictionaryofJungianAnalysis.* New York: Routledge

& Kegan Paul.

Whitmont, E. C. (1982). *Return ofthe Goddess.* New York: Crossroad. Winnicott, D. W. (1965). "True and False Self." In *The Maturational Processes and the Facilitating*

Environment. New York: International Universities Press.

Capítulo 4.

Imagem Psíquica: uma Ponte entre o Sujeito e o Objeto

Paul Kugler

A psique consiste essencialmente de imagens.
(Jung, 1926, *CW8,* p. 325)

Uma entidade psíquica só pode ser um conteúdo consciente, ou seja, ela só pode ser representada se tiver a qualidade de uma imagem.

(Jung, 1926, *CW8,* p. 322)

PRINCÍPIOS ORIGINÁRIOS

O processo de representação mental é fundamental para todas as funções básicas da personalidade. Sem ele, a autoconsciência, a fala, a escrita, a recordação, o sonho, a arte, a cultura - essencialmente o que chamamos de condição humana - seria impossível. A psicologia profunda se desenvolveu a partir do esforço para compreender o processo de representação (p. ex., sonhos, associações, memórias e fantasias) e seu papel na formação da personalidade e no desenvolvimento da psicopatologia. Na tentativa de explicar a estruturação das imagens mentais e seu efeito na personalidade, tanto Freud quanto Jung optaram por algum tipo de "universal". Freud propôs a existência de "modelos" filogenéticos, o complexo de Édipo e seu mundo do desejo, ao passo que Jung optou pêlos "arquétipos". Embora ambos sejam adeptos dos universais, a diferença entre as duas teorias reside no *princípio originário* particular adotado por cada um.

Enquanto Freud inicia sua perspectiva teórica pressupondo um mundo de desejo (eros) anterior a qualquer tipo de experiência, o princípio originário de Jung é o mundo das imagens. A imagem é o mundo no qual a experiência se desdobra. A imagem constitui a experiência. A imagem é a psique. Para Jung o mundo da realidade psíquica não é um mundo de coisas. Tampouco é um mundo de ser. É um mundo da imagem-como-tal.

Neste capítulo, iremos situar imagem e arquétipo historicamente, numa tentativa de desenvolver uma perspectiva psicológica dos conceitos elementares de Jung e maior compreensão do problema dos universais em relação às imagens psíquicas.

Talvez nada no pensamento ocidental tenha parecido mais necessário, e ainda assim mais problemático para nossa compreensão da representação mental, do que a necessidade de algum tipo de universal. Iniciando-se com os ideais metafísicos de Platão e as formas materiais de Aristóteles, passando pelo *cogito* de Descartes e chegando às categorias da razão pura de Kant e aos arquétipos de Jung, um longo e complicado relacionamento se desenvolveu entre as imagens mentais e os universais. O pensamento ocidental têm-se debatido com a questão da existência ou não de princípios universais sobre os quais fundamentar nosso conceito da natureza humana. Será que existem atributos especialmente humanos da mente, tais como realidade, verdade, Si-mesmo, Deus, razão, ser ou imagem? E em caso afirmativo, onde eles se localizam? Para obter alguma perspectiva destas questões e como elas se relacionam com os conceitos elementares de Jung, trataremos a seguir da história da imagem no pensamento ocidental.

UMA BREVE HISTÓRIA DA IMAGEM

> Ele é um pensador; isso significa que ele sabe como tornar as coisas mais simples do que são.
>
> (Nietzsche, 1887/1974, sec. 189)

A ideia da imagem não é a de algo estático, fixo ou eterno. A imagem é um conceito fluido que tem sofrido muitas transformações ao longo dos séculos. Para captar algumas das mudanças e mutações sutis no conceito, iremos revisar sua evolução desde as primeiras formulações da filosofia grega, passando pela ontoteologia medieval e o nascimento da modernidade, até o debate atual em torno do *status* da imagem no pós-modernismo. O material de base para esta história geral utiliza basicamente três fontes: *A History of philosophy,* de Frederick Copleston, *The theory of imagination in classical and medieval thought,* de M. W. Bundy, e em especial o eloquente livro de Richard Kearney, *The wake ofthe imagination.*

A história da imagem no pensamento ocidental começa com Platão. Na *República,* Platão apresenta o mito da caverna, história que aborda diretamente o problema da *imagem e sua relação com o Si-mesmo e a realidade.* O mito retraia os seres humanos vivendo numa caverna de ignorância, prisioneiros do mundo das imagens. Os habitantes da caverna só são capazes de ver as sombras dos objetos externos projetadas na parede. Inevitavelmente, eles pensam que estas sombras são reais, e não fazem ideia dos objetos aos quais elas de fato apontam. Finalmente alguém consegue fugir da caverna e corre em direção à luz do sol, à eternidade, e pela primeira vez vê os objetos reais. Os humanos descobrem que têm sido enganados pelas sombras na parede do mundo material.

Em poucas palavras, a teoria platónica da imagem e do conhecimento opera a partir da suposição de um ideal *apriorístico* (um arquétipo) localizado na eternidade. Embora existam muitas cadeiras no mundo material, existe apenas uma "forma" ou "arquétipo" de cadeira na eternidade. O reflexo de uma cadeira no espelho é apenas aparente e não "real", e do mesmo modo as diversas cadeiras particulares no mundo material são apenas reflexos, sombras do "ideal" na eternidade.

Platão considera o mundo temporal material em que vivemos uma cópia, um reflexo secundário no espelho da materialidade. A imagem, por sua vez, é uma cópia do mundo material, que é ele mesmo uma cópia de seu ideal localizado na eternidade. A teoria platónica das imagens é informada por metáforas da "pintura" e da "figura-

cão", como, por exemplo, ao esculpir ou criar uma figura externa. As imagens não eram compreendidas como interiores, mas como situadas externamente à psique.

As imagens, sugere Platão, são como uma "droga", um fármaco que pode ser usado como remédio ou como veneno. A imagem funciona como remédio quando registra a experiência humana para a posteridade, impedindo-a de ficar perdida no tempo. Mas a imagem também pode funcionar como veneno, levando-nos a confundir a cópia com o original. A imagem envenena ao assumir a condição de ídolo. Para Platão, as imagens são reproduções exteriores do mundo material, o qual é, por sua vez, uma réplica do mundo eterno. As imagens são cópias das cópias, não princípios iniciais.

Aristóteles, aluno de Platão, desenvolveu uma teoria diferente da imagem e transferiu o campo de investigação do metafísico para o psicológico. Aristóteles situa a imagem dentro do humano, e a fonte da imagem encontra-se no mundo material e não na eternidade. Para Aristóteles, as imagens são intermediários mentais entre sensação e razão, uma ponte entre o mundo interior da mente *e o* mundo exterior da realidade material. Algumas das metáforas dominantes usadas por Aristóteles para descrever o processo de representação são a "escrita", a "arte do bosquejo" e o "desenho". Atualmente ainda usamos este tipo de metáfora quando falamos em "esboçar" uma ideia ou "traçar" a situação de alguma coisa.* Entretanto, Aristóteles dá primazia não à imagem, mas aos dados dos sentidos. A imagem é um reflexo de dados sensórios, não uma origem.

Nem Platão nem Aristóteles vêem a formação de imagens como um processo autónomo e originário. Para ambos, a imaginação continua sendo em grande parte uma atividade *reprodutiva.* Vestígios de Platão e Aristóteles estão presentes no núcleo de quase todas as teorias psicológicas ocidentais posteriores. Dá-se primazia à sensação ou a estruturas cognitivas atemporais ou a uma combinação dos dois, como no modelo epigenético de Piaget. A ideia comum a Platão e Aristóteles é sua concepção das imagens psíquicas como reflexo secundário de uma fonte mais "original" situada além da condição humana. A representação é um processo de imitação, não de criação.

A CONCEPÇÃO MEDIEVAL DA IMAGEM

A concepção reprodutiva da formação de imagens permaneceu relativamente intacta ao longo das filosofias neo-platônicas de Porfírio, Proclo e Plotino, bem como durante a ontoteologia da Idade Média. A concepção medieval da representação sintetizava a ontologia helénica e a teologia bíblica. Essa aliança ontoteológica só serviu para aprofundar a descrença nas imagens. No aspecto teológico, havia uma condenação bíblica das imagens como uma transgressão da ordem divina da criação, e no aspecto filosófico, a imagem era abordada como cópia secundária da verdade original do ser. Tanto as tradições judaico-cristãs quanto as tradições gregas concebiam a imaginação como uma atividade reprodutiva, refletindo alguma fonte mais "origi-

*N. de T. No original, *"drawing" a conclusion or "figuring" something out.* O importante aqui não é a tradução mais precisa do significado global de cada expressão (que seria "extrair" - ou "tirar" - uma conclusão ou "compreender" algo). Estas expressões comuns na língua inglesa foram, na presente tradução, substituídas por outras que, embora não correspondam ao significado do original, ilustram o uso atual deste tipo de metáfora também na língua portuguesa.

nal" de significado situada além da condição humana: Deus, ou as formas, quer metafísicas (Platão) ou físicas (Aristóteles).

O entendimento medieval da imagem, representado por Agostinho, Boaventura e Tomás de Aquino ainda se conformava ao modelo reprodutivo de Platão e Aristóteles. Ao longo de toda a ontoteologia medieval, a imagem é tratada como uma cópia, referindo-se a uma realidade mais original além de si mesma - a um ideal divino (Deus) situado fora da condição humana.

Richard de St. Victor, um dos escritores mais interessantes desse período, retra-ta as imagens como "roupas" ou "vestes emprestadas" usadas para trajar ideias racionais. As imagens são vistas como peças de roupas usadas para bem vestir a razão de modo a torná-la mais apresentável à população geral. Especialmente cauteloso com as imagens, Richard of St. Victor adverte que se a razão ficar muito satisfeita com sua "vestimenta", a imaginação pode aderir à razão como uma pele. Se isto acontecesse, poderíamos tomar os trajes artificiais das imagens como um atributo natural. Somos advertidos a não confundir nossa natureza única com nossas imagens.

Na fantasia de Richard de St. Victor, vemos como ele teme que possamos entender a imagem como nossa pele, nossa natureza original, em vez de como uma cópia artificial. No temor do autor já podemos perceber o surgimento de uma ambivalência psíquica quanto à imagem ser apenas artificial e reprodutiva ou ser uma parte real de nossa verdadeira natureza. O temor de que a imagem possa ser erroneamente experimentada como parte de nossa natureza humana, e não simplesmente como uma vestimenta, reflete uma inquietação crescente no pensamento ocidental quanto ao lugar legítimo das imagens psíquicas em relação à natureza humana.

À medida que o conceito de imagem evolui no pensamento ocidental, ele traz uma certa instabilidade à posição intermediária que foi forçado a ocupar durante os últimos mil anos. A ordem metafísica oriunda de Platão e Aristóteles adotou certas dualidades primordiais: interno/externo, mente/corpo, razão/sensação e espírito/matéria. A imagem está sempre sendo situada *entre* estas dualidades. Desde o início da filosofia grega, esses pares foram dados como definidos, fornecendo as bases da metafísica ocidental, e, indubitavelmente, assumiu-se que sustentavam nossa estrutura de pensamento.

À medida que a cultura ocidental abandona a ontoteologia medieval, em sua trajetória rumo ao Renascimento e início do mundo moderno, essas estruturas metafísicas começam a mostrar sinais de deterioração. A imagem, aprisionada entre as dualidades fundamentais da metafísica ocidental, lentamente começa a solapar as bases, pondo em perigo a própria ordem metafísica sobre a qual se assentam esses opostos. A ideia de que a imagem é simplesmente uma representação de algum original preexistente, por exemplo, razão, sensação, deus, espírito, matéria, forma etc., está-se tornando menos absoluta. Ao nos aproximarmos do Renascimento, já não é mais tão certo se a imagem é uma roupa que vestimos - ou se na verdade ela é nossa pele original!

OS ALQUIMISTAS: ALGUMAS FIGURAS MARGINAIS

A concepção medieval de imagem, em última análise, reflete sua natureza ontoteológica dual, conformando-se ao modelo fundamentalmente reprodutivo tanto de suas raízes judaico-cristãs quanto de suas raízes gregas. A imagem ainda é tratada como uma representação, uma imagem mental secundária. Ao abandonarmos a ontoteologia medieval, passando pela escolástica dos séculos XIII e XIV e chegando

aos primórdios do Renascimento, algumas figuras situadas às margens do pensamento ocidental predominante começam a revisar radicalmente nossa concepção de imagem. Paracelsus, Ficino e Bruno desenvolvem uma nova visão da imagem como uma força criativa, transformadora e originária localizada *dentro da condição humana.* Assim como Copérnico inverteu nossa cosmologia em relação ao sistema solar, os alquimistas também inverteram a teoria tradicional do conhecimento e da imagem. Os sistemas de pensamento bíblico, greco-romano e medieval haviam situado a "realidade" como uma condição transcendental fora do alcance da compreensão humana o "sol" de Platão além dos confins temporais da caverna humana. Os alquimistas e outros filósofos herméticos deste período começaram a intuir a presença de um "sol" dentro do universo humano, uma luz interior com poderes originários. Paracelso pergunta: "O que mais é a imaginação, se não o sol interior?" (Kearney, 1988).

Bruno, um filósofo hermético do século XVI, fez uma revisão contundente da concepção reprodutiva tradicional da imagem, chegando a sugerir que a imaginação humana era a fonte do próprio pensamento. Esta era, é claro, uma ideia extremamente radical na época. Para Bruno, a imagem precede e, sem dúvida, cria a razão. Esta formulação teórica desta vez situou a força criativa adequadamente na condição humana, não nas formas divinas ou eternas. Estas ideias eram tão radicais em relação às doutrinas praticadas no pensamento escolástico e medieval que foram condenadas como heresia pela Igreja. O castigo de Bruno por colocar a imagem no centro da criatividade e da condição humana foi ser queimado na fogueira. Mais alguns séculos seriam necessários para que fosse seguro introduzir no pensamento ocidental predominante a ideia da imagem como fundamental à criatividade e à condição humana.

Os textos alquímicos deste período, aparecendo às margens do pensamento ocidental, sutilmente começam a ir além da metafísica da transcendência e em direção a uma psicologia da criatividade humana. Até este ponto, o ato da criação havia em geral sido atribuído a uma instância situada além do humano. A típica representação medieval de Cristo, por exemplo, não era assinada, deste modo apagando a individualidade do pintor e destacando a primazia da criação divina. Bruno e outros filósofos herméticos dos séculos XV e XVI começaram a desenvolver a ideia herética de situar a instância responsável pelo ato da criação dentro da condição humana.

O NASCIMENTO DA MODERNIDADE

A próxima mudança significativa em nossa atitude em relação à imagem veio com René Descartes no século XVII. Ele foi o primeiro filósofo moderno a romper decisivamente com as ideias dominantes da Escolástica (séculos XIII e XIV). As ideias desenvolvidas em seu texto *Meditações* (1642) são básicas para a visão de mundo moderna dividida em sujeitos e objetos. Partindo da afirmativa "Cogito ergo sum" - Penso, logo existo - Decartes definiu a existência com base no ato de um sujeito conhecedor, não num deus transcendente, na Matéria objetiva ou nas Formas eternas. A teoria do sujeito pensante de Descartes sinalizou uma mudança importante no entendimento psicológico ocidental ao situar a fonte de significado, criatividade e verdade *dentro da subjetividade humana.* A mente humana tem prioridade sobre o ser objetivo ou o divino.

A tendência antropocêntrica dos séculos XVI e XVII também aparece na esfera artística com o surgimento de "autores" que escrevem romances, e, na pintura, os auto-retratos começam a prosperar como exemplo da nova estética da subjetividade. A teoria Cartesiana do *cogito* (o sujeito pensante) contém os primórdios do projeto

filosófico moderno de fornecer uma fundação antropológica para a metafísica. As formas ideais (Platão), a matéria (Aristóteles) ou Deus (ontoteologia) não ocupam mais o centro de nossa metafísica. No centro, Descartes situa o sujeito humano. Descartes havia libertado a mente de suas amarras com divindades transcendentais, ideais externos ou com o mundo material. O sujeito humano era agora um primeiro princípio capaz de *criar* um senso de significado, certeza, existência e verdade. Embora Descartes e seus seguidores tenham aberto o caminho para o humanismo moderno, ele ainda concordava com a concepção de imagem como uma atividade reprodutiva.

EMPIRISMO: RUMO A UM FICCIONISMO ARBITRÁRIO

A próxima mudança significativa em nossa concepção de imagem veio com o empirismo de David Hume (1711-76). Seguindo Descartes, Hume propôs-se a mostrar que o conhecimento humano poderia estabelecer suas próprias bases sem apelar para o domínio metafísico de divindades ou ideais, ou para o domínio físico do mundo material. Uma vez que a razão é desvinculada de seu suporte metafísico, Hume descobriria que as próprias bases do racionalismo positivista reduzem-se a um ficcionismo arbitrário.

Enquanto Hume, inicialmente, corrobora a descrição empírica de Locke da mente como uma lousa vazia, uma tabula rasa, sobre a qual a "indistinta impressão dos sentidos" é escrita, ele terminou em um ficcionismo radical que ameaçava destruir a própria base do racionalismo. Kearney (1988) sugere que Hume levou a visão reprodutiva da imagem a seus limites derradeiros, afirmando que todo conhecimento humano provinha da associação de imagens-idéias e não precisava mais recorrer a quaisquer leis metafísicas ou entidades transcendentes.

O ato de conhecer foi reduzido por Hume a uma série de regularidades psicológicas que governavam as associações entre as imagens: semelhança, contiguidade, identidade, etc. Enquanto continuava a concordar com o modelo reprodutivo da imagem como cópia mental de sensações indistintas, Hume sustenta que esse mundo de representações contidas dentro do sujeito humano, nosso museu de arte interior, é a única realidade que podemos conhecer. Esta conclusão inquietante colocou Hume diante de um dilema: ele viu-se apanhado no museu solipsista das imagens mentais. Os mundos da razão e da realidade material são representações subjetivas, ambos ficções. A imagem mental não se refere mais a alguma origem ou verdade transcendente, como, por exemplo, a um eu ideal, a um deus, ao mundo material, ou mesmo ao *cogito.* Para Hume, a imagem mental é a única verdade que podemos conhecer e isso não significa absolutamente nenhuma verdade, pois ele ainda concorda com a teoria de correspondência da verdade. Se não podemos estabelecer uma correspondência entre a imagem e um objeto transcendente, não podemos estabelecer a verdade. Só nos resta um ficcionismo arbitrário ao qual, não obstante, devemos nos apegar como se fosse real.

Hume, como Platão anteriormente, descobre agora a condição humana relacionando-se com o mundo através das imagens. Mas a diferença crítica entre os dois é que Hume não tem qualquer realidade "transcendente" fora da caverna escura de imagens indistintas. Para Hume, essas ficções indistintas não se referem a formas transcendentes que lhes conferem o valor de realidade, e isso compromete seriamente as bases metafísicas que nos últimos dois mil anos sustentaram o edifício da realidade. A visão de Hume das imagens psíquicas resulta na seguinte dificuldade: Se o "mundo" que conhecemos é uma coleção de ficções sem qualquer fundamento trans-

cendente, então tudo que podemos usar para estabelecer nosso senso de realidade são ficções subjetivas - imagens sem fundamento. A conclusão perturbadora de que a compreensão humana depende de ficções sem fundamento provocou em Hume uma crise filosófica:

> Se adotarmos este princípio [a primazia das imagens] e condenarmos todo o raciocínio refinado, deparamo-nos com os absurdos mais manifestos. Se o rejeitarmos em favor destes raciocínios, subvertemos inteiramente o entendimento humano. Não temos, por conseguinte, escolha senão ficar entre uma falsa razão e absolutamente nenhuma razão. De minha parte não sei o que deve ser feito no presente caso. (Hume, 1976)

É neste estado de subjetivismo infundado e profunda descrença nas imagens psíquicas que encontramos o pensamento ocidental no final da Idade da Razão. E é nesta atmosfera de ceticismo que a filosofia do século XVIII se prepara para uma revolução na teoria das imagens mentais.

í A LIBERTAÇÃO DA IMAGEM

Em 1781, Kant chocou seus colegas ao declarar que o processo de formação de imagens *(Einbildungskraft) é* precondição indispensável de todo o conhecimento. Na primeira edição de sua *Crítica da razão pura,* ele demonstrou que tanto a razão quanto a sensação, os dois termos básicos na maioria das teorias do conhecimento até então, eram *produzidos, e não reproduzidos, pelas imagens.* Esta mudança radical já estava a caminho com Hume e seu fíccionismo arbitrário, mas para Hume as imagens ainda eram reprodutivas e situadas na consciência. A revolução de Kant girava em torno de dois pontos importantes: primeiro: ele repensou o processo de formação de imagens *como produtivo* bem como reprodutivo, e, segundo, ele situou as categorias sintéticas e seu processo de imaginação como *transcendente* à razão. A metafísica platónica havia situado o domínio transcendental na eternidade, fora do alcance da mente humana. Kant, debatendo-se com o fíccionismo arbitrário decorrente da eliminação de todas as bases transcendentes, estabeleceu um novo terreno da mente humana, mas que transcendia ao sujeito conhecedor. Duzentos anos antes, uma concepção semelhante das imagens haviam feito com que Bruno fosse queimado na fogueira. A formulação extraordinária de Kant inverteu toda a hierarquia da epistemologia tradicional ao demonstrar que a razão pura não podia chegar aos objetos da experiência, exceto por meio dos limites finitos estabelecidos pelas imagens. Todo conhecimento está sujeito à fmitude da subjetividade humana. Colocado de maneira simples: *A imagem é a precondição indispensável de todo o conhecimento.*

Depois de Kant, não se poderia mais negar um lugar central para as imagens psíquicas nas teorias modernas do conhecimento, da arte, da existência e da psicologia. Com esta mudança epistemológica, a imagem mental deixa de ser vista como uma cópia, ou como cópia de uma cópia, e passa a assumir o papel de origem e criadora final de significado e de nossa ideia de existência e realidade. O ato de formar uma imagem cria nossa consciência que então proporciona a iluminação de nosso mundo.

A relação entre razão e imagem percorreu uma longa trajetória desde os primórdios do pensamento grego. Ao ingressarmos no século XIX, uma relação mais tranquila entre os dois começa a ser estabelecida. A libertação da imagem efetuada por Kant ocasionou a geração de novos movimentos poderosos na arte e na filosofia no

século XIX. Na Inglaterra, o novo Romantismo celebrou a libertação da imagem das garras da razão nas obras de Blake, Shelley, Byron, Coleridge e Keats. A celebração também prosseguiu na França pêlos trabalhos de Baudelaire, Hugo e Nerval. E na filosofia, o idealismo alemão se desenvolveu nos escritos de Fichte e Schelling com foco em nossos recém-descobertos poderes criativos de formação de imagens. Cada movimento voltava a enfatizar a importância da imagem na condição humana, mas como em muitos movimentos novos, a ênfase foi longe demais. Confrontada com a revolução industrial e sua devastação da natureza, a mecanização da sociedade por meio do desenvolvimento de tecnologias e a exploração do indivíduo pelo capitalismo desenfreado, a visão idealista do humanismo Romântico deu lugar a uma ideia mais moderada e realista dos poderes sintéticos da imagem nas concepções existenciais de Kierkegaard e Nietzsche.

IMAGEM E ARQUÉTIPO NA PSICOLOGIA PROFUNDA

> Estou realmente convencido de que a imaginação criativa é o único fenómeno primordial acessível a nós, o verdadeiro Terreno da psique, a única realidade imediata. (Jung, numa carta, Janeiro de 1929)

Ao ingressarmos no século XX, cem anos depois de Kant, outra transformação em nosso conceito de imagem está prestes a ocorrer. Freud já havia começado a explorar os recessos da mente humana pela análise das imagens psíquicas. Sonhos, fantasias e associações foram cuidadosamente examinados numa tentativa de compreender como as imagens psíquicas estão envolvidas no desenvolvimento da personalidade, da psicopatologia e em nossa experiência de passado, presente e futuro. Embora estas fossem questões novas e intrigantes para a psiquiatria e a psicologia profunda, o problema das imagens não era de modo algum novo para quem estivesse familiarizado com a história do pensamento ocidental. Freud e Jung tiveram atitudes notavelmente diferentes em relação à filosofia. Enquanto Freud evitava intencionalmente a leitura de textos filosóficos, Jung mergulhou na história das ideias. As primeiras 300 páginas de *Tipos psicológicos* (1921), livro escrito por Jung durante a época em que ele estava formulando seus conceitos de imagem e arquétipo, transcorrem como uma história do pensamento ocidental. Durante este período imediatamente depois de sua disputa teórica com Freud sobre a primazia do desejo na vida psíquica, Jung começou a formular sua própria visão da psicologia profunda. Em vez de adotar a concepção de Freud das imagens mentais como representantes dos instintos, Jung optou por abordar a imagem como um fenómeno primário, uma *atividade autónoma da psique,* capaz tanto de produção quanto de reprodução. Anteriormente, Kant havia revolucionado a filosofia, contrapondo-se ao ficcionismo arbitrário de Hume ao estabelecer a imagem como terreno dentro da mente humana, porém transcendente ao sujeito conhecedor. As categorias de Kant (tempo, espaço, número e assim por diante) ofereciam as estruturas aprioristas necessárias à própria razão. Jung estendeu as sutis implicações da *Crítica da razão pura* de Kant para o domínio da psicologia profunda, postulando os arquétipos como as categorias aprioristas da psique humana.

> Poder-se-ia descrever estas formas como categorias análogas às categorias lógicas que estão sempre e em toda parte presentes como postulados básicos da *razão.* Mas, no caso de nossas "formas", não estamos lidando com categorias da razão, mas com categorias da

> imaginação... Os componentes estruturais originais da psique não são de uma uniformidade menos surpreendente do que os do corpo. Os arquétipos são, por assim dizer, órgãos da psique pré-racional. Eles são formas e ideias eternamente herdadas sem conteúdo específico. Seu conteúdo específico só aparece no curso da vida do indivíduo, quando a experiência pessoal é assimilada exatamente nestas formas. *(CW*\ l, p. 517-518)

A concepção de Kant de imagem permanecia dentro da consciência, supondo que as formas indistintas que vemos no mundo enigmático diante de nós foram criadas pelas categorias sintéticas do sujeito conhecedor. Jung, seguindo Freud, expandiu a ideia de "sujeito humano" para incluir também os processos psíquicos inconscientes e referia-se a esta concepção mais abrangente de personalidade como *& psique.* A psique humana tem suas próprias categorias análogas às categorias lógicas da razão. Estas estruturas têm a ver com atividades particularmente humanas associadas com a maternidade, a paternidade, o nascimento e o renascimento, a auto-representação, a identidade, o envelhecimento, etc. Os conteúdos das experiências pessoais são arquetipicamente estruturados de maneiras particularmente humanas e podem ser comparados ao estômago em relação à comida. O inconsciente está sempre vazio, é o "estômago" psíquico para a comida (experiência pessoal) que passa por ele. O conteúdo específico da experiência consciente é "metabolizado", arquetipicamente estruturado, conforme as categorias da psique humana que tornam a experiência significativa para nós mesmos e para os outros. Sem estas estruturas psíquicas compartilhadas, a comunicação intersubjetiva por meio da imagem e da palavra seria, na melhor das hipóteses, muito limitada.

REALIDADE PSÍQUICA

Jung considerava a psique, com sua capacidade de criar imagens, uma instância mediadora entre o mundo consciente do ego e o mundo dos objetos (tanto interiores quanto exteriores):

> necessita-se de um terceiro ponto de vista mediador. *Esse in intellectu* carece de uma realidade tangível, *esse in ré* carece de mente. Contudo, ideia e coisa vêm juntas na psique humana, que sustenta o equilíbrio entre elas. O que seria da ideia se a psique não fornecesse seu valor ativo? Que valor teria uma coisa se a psique lhe negasse a força determinante da impressão-sentido? O que é de fato a realidade se não uma realidade em nós mesmos, um *esse in animal* A realidade viva não é produto do comportamento real objetivo das coisas, nem da ideia formulada exclusivamente, e sim da combinação de ambos no processo psicológico vivo, por meio do *esse in anima. (CW6,* parag. 77)

Freud havia definido as imagens psíquicas como cópias mentais dos instintos, ao passo que Jung formulou uma visão radicalmente nova das imagens como a própria fonte de nosso senso de *realidade psíquica.* A realidade não é mais situada em Deus, nas ideias eternas ou na matéria, pois Jung agora coloca a experiência da realidade dentro da condição humana como uma função da imaginação psíquica:

> A psique cria a realidade todos os dias. A única expressão que posso utilizar para essa atividade *é fantasia...* Fantasia, portanto, me parece a expressão mais clara da atividade específica da psique. Ela é, sobretudo... [uma] atividade criativa. *(CW6,* p. 51-52)

Os mundos interior *e* exterior de um indivíduo reúnem-se nas imagens psíquicas, dando à pessoa uma sensação vital de uma conexão viva entre ambos os mundos. "Foi e sempre será a fantasia o que forma a ponte entre as reivindicações irreconciliáveis de sujeito e objeto" *(CW6,* p. 52). A experiência da realidade é um produto da capacidade psíquica de formar imagens. Ela não é um ser externo (Deus, formas ideais ou a matéria), e sim a "essência" de ser humano. Subjetivamente, a realidade é experimentada como "ali fora", porque seu princípio originário está situado "no além", transcendente à subjetividade do ego. Com esta mudança ontológica, a imagem mental deixa de ser vista como cópia, ou como cópia de uma cópia, e agora assume, conforme Kant, o papel de origem e criador final de significado e de nosso senso de existência e realidade.

O PÓS-ESTRUTURALISMO E A VIRADA LINGUÍSTICA

Ao nos aproximarmos do final do século XX, o debate sobre o papel da imagem continua a florescer, mas com uma nova direção. Nos últimos 50 anos ocorreu uma revolução na filosofia, e o foco no papel da imagem transferiu-se para o papel da linguagem na compreensão humana. Os novos filósofos europeus, principalmente Derrida e Foucault, desenvolveram uma análise critica radical do pensamento ocidental concentrada no antigo problema de determinar uma base, um princípio originário, para o *ato de interpretação.* Historicamente, temos utilizado universais metafísicos como verdade, realidade, Si-mesmo, centro, unidade, origem, arquétipo ou mesmo autor para embasar o ato da interpretação. A nova direção dada por Derrida para este velho problema gira em torno da explicitação da natureza inextrincavelmente linguística de todos os atos verbais de interpretação. Derrida tentou demonstrar que os próprios "universais" metafísicos usados pelo pensamento ocidental para fundamentar o ato da interpretação não são estruturas eternas (por exemplo, arquétipos), e sim subprodutos decorrentes de uma teoria de representação (reprodutiva) da linguagem. Assim como a concepção reprodutiva da imagem requer uma realidade mais primária para copiar, também uma teoria reprodutiva da linguagem supõe uma presença mais primária situada além do termo linguístico. Qualquer termo "transcendental" deste tipo é fictício, pois nenhum conceito linguístico está livre da condição metafórica da linguagem. Nenhum modo de discurso, nem mesmo a linguagem, pode ser literalmente literal.

Esta análise crítica pós-moderna da epistemologia ocidental levou à conclusão de que todas as teorias do conhecimento alojam-se na linguagem e funcionam por meio de figuras de linguagem que as tornam ambíguas e indeterminadas. O leitor de qualquer *texto* fica suspenso entre os significados literais e metafóricos das metáforas de origem do texto, impossibilitado de escolher entre os diversos significados do termo, e, deste modo, é jogado na indeterminação semântica estonteante do texto.

A desconstrução dos fundamentos linguísticos das teorias ocidentais de conhecimento efetuada por Derrida é uma extensão lógica da crítica empirista de Hume da imagem. Assim como Hume levou a concepção reprodutiva da imagem a seus limites máximos ao abrir mão de qualquer apelo a fundações transcendentes, também Derrida leva a teoria reprodutiva da linguagem a seus limites máximos. Eliminando qualquer apelo a entidades transcendentes (universais), Derrida concentra-se mais na metonímia linguística (a relação entre as palavras) do que em sua referencialidade. O principal ponto de referência passa a ser como as palavras são "curadas" (cuidadas), em vez da relação da palavra com o autor (daí "a morte do autor") ou algum outro objeto trans-

cendente de referência. O desmantelamento do suporte metafísico da linguagem resulta, para Derrida, no mesmo dilema perturbador que Hume havia confrontado anteriormente. Ao prescindirmos da referencialidade linguística (a suposição implícita na metáfora "reprodutiva"), vemo-nos apanhados no solipsismo da linguagem - impossibilitados de transgredir o texto. Com Derrida, o texto não se refere a alguma origem, significado ou verdade transcendente e, conseqüentemente, a desconstrução vê-se enredada numa versão pós-moderna do ficionismo arbitrário de Hume.

UMA PONTE PARA O SUBLIME

Se termos transcendentes, tais como os universais, são descartados como meras ficções por muitas das abordagens pós-estruturalistas, a "realidade" dos elementos da natureza humana partilhados intersubjetivamente é posta em questão. A preocupação com a "existência" de propriedades humanas partilhadas é uma antiga questão filosófica que dominou a ontoteologia medieval na forma do debate entre nominalismo e realismo. O nominalista alegava que não há ligação entre as palavras e as coisas (referentes), ao passo que o realista tratava a linguagem como significadora de uma realidade para além de si mesma. Esta antiga discussão, que ressurgiu em decorrência da crítica pós-estruturalista da referencialidade na linguagem, expressa-se atualmente nos seguintes termos: "construtivista *versus* universalista" associados à "diferença *versus* semelhança". Os defensores da desconstrução, uma forma pós-moderna de nominalismo, recorrem tipicamente às categorias sociológicas, históricas ou intersubjetivas para demonstrar que os atributos universais são construídos por meio da linguagem no tempo, em vez de dados como realidades metafísicas. Mas no processo, eles muitas vezes universalizam, ainda que implicitamente, suas metáforas de origem: "o social", "o histórico" ou "o intersubjetivo". Mesmo que a marca da universalização, *o* artigo definido, seja retirado, ou que substantivos singulares sejam pluralizados, algum grau de universalização ainda está presente como preço da formulação linguística.[1]

A abordagem da psicologia junguiana das imagens psíquicas oferece uma alternativa útil para as atuais posições contrárias da desconstrução e do universalismo (essencialismo). Ao colocar a imagem como mediadora entre sujeito e objeto, Jung inaugurou uma nova compreensão da imagem e seu papel na criação de nosso senso de realidade psíquica. Sua formulação da imagem psíquica como ponte entre ideias e coisas veio depois de uma longa discussão do debate medieval entre nominalismo e realismo. Jung formula sua concepção de imagem como uma terceira posição mediadora, *esse in anima,* entre o que hoje seria chamado de desconstrução e universalismo. As imagens psíquicas apontam para além de si mesmas *tanto para* os "particulares históricos" do mundo a nossa volta *quanto para as* "essências" e "universais" da mente e da metafísica.[2] As imagens psíquicas significam algo que a consciência e seu narcisismo não podem compreender bem, as profundezas até agora desconhecidas, transcendentes à subjetividade. E esta profundeza será encontrada tanto no mundo dos objetos quanto no mundo das ideias, da história e da eternidade. O que a imagem significa não pode ser determinado com precisão, quer recorrendo-se a uma diferença ou a um universal. Embora o significado da imagem não possa ser definido com precisão, ela, no entanto, induz a consciência a pensar além de si mesma, não por meio de um apelo a divindades ou à história, mas a um conhecer que não pode ser determinado *a priori.* Talvez a função mais importante que as imagens psíquicas desempenham é o de auxiliar o indivíduo a transcender o conhecimento consciente.

As imagens psíquicas oferecem uma ponte para o sublime, apontando para algo desconhecido, além da subjetividade.

NOTAS

1. Um exame mais atento da oposição universalismo/semelhança - construtivismo/diferença revela que eles não são tão dicotômicos quanto inicialmente se pensava. Embora "universalismo" e "semelhança" muitas vezes sejam reunidos em um par e "construtivismo" e "diferença" em outro, numa análise mais profunda este emparelhamento *ideal* não funciona na prática. Por exemplo, qualquer especificação de um grupo argumenta simultaneamente em prol da diferença de outros grupos e semelhança dentro do grupo especificado. O grupo "mulheres" exige tanto *diferença* de outros grupos (p. ex., homens, animais, etc.) quanto *semelhança* dentro do grupo especificado (ignorando-se preferência sexual, raça, classe, etc.). Se a diferença ou a semelhança é acentuada, parece ser uma questão de foco: declarar algum atributo da categoria "ser humano" necessariamente põe em primeiro plano o que há em comum, ao passo que fazê-lo com "Americanos asiáticos" irá contrastá-los (por ora) tanto com a maioria americana branca quanto com outros grupos minoritários. Nosso modo de interpretar os *indicadores* de semelhança ou diferença irão variar muito, em parte conforme nossa relação com o grupo especificado e também dependendo de *acreditarmos* que os indicadores são construídos ou dados, isto é, universais (Fuss, 1989).

   A atual crítica dos universais tornou-se tão excessiva e politizada que muitos autores perderam de vista as questões mais profundas que estão sendo debatidas. Na academia americana da atualidade, a ala céptica do pós-modernismo, particularmente influenciada pela desconstrução, tende a homogeneizar e condenar qualquer posição universalista (p. ex., humanismo) por implicar uma homogeneidade metafísica opressiva, enquanto trata formulações de heterogeneidade construída como emancipatórias. Na prática, entretanto, é difícil conter estes termos binários e alinhá-los de maneira consistente com valores progressistas ou reacionários. Aconselha-se cautela ao empregar a oposição construtivista/essencialista como recurso taxonômico porque ele resulta em tipologias enganosas e excessivamente simplificadas.

2. Embora talvez nunca cheguemos a eliminar o essencialismo, pode ser psicologicamente útil diferenciar formas de essencialismo. John Locke fez uma distinção útil entre essência "real" *versas* "nominal". Aquela é equiparada à natureza irredutível e imutável de uma coisa, ao passo que esta indica uma conveniência linguística, uma ficção classificatória usada para categorizar e rotular. Essências reais são descobertas, enquanto essências nominais são produzidas. Se traduzirmos esta distinção na psicologia junguiana, poderíamos dizer que *a imagem psíquica produz essências no-*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aristotle (1952). *Metaphysics,* tr. Richard Hope. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Bundy, M. W. (1927). *The Theory ofImagination in Classical and Medieval Thought.* Illinois University

Studies in Language and Literature, vol. XII. Urbana, 111. Casey, Edward (1976). *Imagining.* Bioomington: Indiana University Press.

Copleston, Frederick (1958). *A History ofPhilosophy,* vols. I-IV. Westminster, Md.: The Newman Press. Derrida, J. (1974). *Of'Grammatology,* tr. G. C. Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press. Descartes, R. (1955). *The Philosophical Works of Descartes,* vols. I and II. New York: Dover Publications. Fuss, Diana (1989). *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference. New* York: Routledge. Heidegger, M. (1962). *Kant and the Problem of Metaphysics.* Bloomington: Indiana University Press. Hume, David (1963). *Essays Moral, Political and Literary.* London: Oxford University Press. ____ . (1976). A *Treatise ofHuman Understanding.* London: Oxford University Press. Jung, C. G. (1916/1926). "Spirit and Life." CW 8, pp. 319-337. ____ . (1921/1971). *Psychological Types. CW 6.*

____ . (1935/1953). Psychological Commentary on "The Tibetan Book ofthe Dead", *CW* 11, pp. 509-526.

Kant, Immanuel (1953). *Critique ofPure Reason.* London: Macmillan. Kearney, Richard (1988). *The Wake ofthe Imagination: Toward a Postmodem Culture.* Minneapolis: University of Minneapolis Press. Locke, John (1975). *An Essay Concerning Human Understanding,* ed. Peter Nidditch. Oxford: Clarendon Press. Nietzsche, F. (1974). *The Complete Works of Friedrich Nietizsche,* tr. Oscar Levy. New York: Gordon Press.

Sartre, J.-P. (1972). *The Psychology ofthe Imagination.* New York: Citadel Press.
Warnock, Mary (1978). *Imagination.* Berkeley: University of Califórnia Press. Watkins, Mary (1976). *Waking Dreams.* New York: Harper and Row.

S E G U N D A ..... P A R T E

A Psicologia Analítica na Prática

Capítulo 5.

A Escola Junguiana Clássica

David L. Hart

POR QUE CLÁSSICA?

Meu treinamento no Instituto C. G Jung em Zurique começou em 1948, no segundo semestre de sua existência. Praticamente todos os professores e analistas estavam ou tinham estado em análise com o próprio Jung, e assim suas descobertas e reflexões chegavam até nós com inegável força persuasiva. Além disso, o método de Jung, como, por exemplo, a atitude de respeito, encontrou profundo assentimento em minha alma. Posso chamar de "clássica" uma forma de psicanálise junguiana que vê o trabalho analítico como um trabalho de descoberta mútua contínua, tornando consciente a vida inconsciente e progressivamente libertando a pessoa da falta de significado e da compulsão. A abordagem "clássica" baseia-se num espírito de diálogo entre o consciente e o inconsciente, bem como entre dois parceiros analíticos. Portanto, ela igualmente considera o ego consciente especialmente indispensável a todo o processo, em contraste com a escola "arquetípica", para a qual o ego é uma das muitas entidades arquetípicas autónomas. E, em contraste com a escola "evolutiva", a escola "clássica" define o desenvolvimento não tanto pêlos anos de idade ou por etapas psicológicas, e sim pela realização daquele Si-mesmo consciente que só o indivíduo pode efetuar. Espero que esta posição torne-se mais clara no decorrer deste capítulo, assim como algumas de minhas reservas em relação à teoria e à prática clássicas que encontrei, por assim dizer, em sua forma original.

O MUNDO INTERIOR

Ser um analista junguiano "clássico" significa, mais do que seguir e repetir a terminologia de Jung, adotar o método geral de análise por ele desenvolvido. Isso envolve, sobretudo, respeito pelo que se descobre; respeito pelo que não se conhece, pelo que é inesperado, pelo que não temos registro. Quando, antes de começar a pensar sobre o sonho de um paciente, Jung lembrava a si mesmo, "Eu não faço ideia do que trata esse sonho", ele estava esvaziando sua mente das pressuposições e suposições que

poderiam comprometer esse respeito essencial. Quando eu era aluno em Zurique, durante um dos encontros periódicos que eram realizados entre Jung e os candidatos ao diploma, tive a oportunidade de perguntar-lhe sobre esse procedimento. Perguntei-lhe, "Professor Jung, quando você diz que não tem ideia do que trata um sonho, isso é apotropaico?" Ele assentiu com a cabeça e disse, "Ah, sim." Ou seja, sua profissão de ignorância visava evitar os males da arrogância e do conhecimento superior.

A atitude de respeito implica que o inconsciente, de onde surgem os sonhos, deve ser levado a sério, permitindo-se que ele venha à tona de modo natural. Assim, o sonho não é, como sustentava Freud, uma capa de um desejo reprimido, disfarçado para poder expressar-se; ele é uma declaração de fato, do modo como as coisas se encontram no ambiente psíquico. Sua tendência é fornecer à consciência um quadro do estado psicológico que não foi visto ou que foi desconsiderado. Conseqüentemente, ele é um instrumento valioso de compreensão e diagnóstico.

A concepção de Jung de religião e da atitude religiosa mostra uma postura semelhante de respeito. A religião é vista como uma consideração cuidadosa de forças superiores e, portanto, como um reconhecimento e respeito pelo que é espiritual e psicologicamente dominante dentro da consciência individual. Isso significa, sobretudo, os poderes dentro do inconsciente, revelados e sentidos por meio de sonhos, imaginação, sentimentos ou intuição. É esse mundo *interior* que precisa ser considerado e respeitado para que o indivíduo possa encontrar um desenvolvimento psicológico profundo e saudável.

Esta ênfase no mundo interior tem um motivo: este é o caminho para reivindicar ou recuperar nossa verdadeira natureza. Embora pareçamos governados por forças externas - inicialmente com nossos pais, cujo domínio de nosso desenvolvimento é, evidentemente, imenso - os *verdadeiros* "dominantes" da vida psicológica e espiritual são centros de energia e imagética que operam em nosso interior e são projetados no mundo a nossa volta. Assim, por exemplo, a mãe adquire sua força e influência peculiar em nossa vida não primordialmente de uma mulher em particular, mas a partir do vasto repositório da experiência humana herdada de "mãe" - ou seja, do que Jung chama de arquétipo da mãe. O arquétipo, então, é um potencial de energia psíquica inerente em todas as experiências de vida tipicamente humanas, sendo ativado com um foco único em cada vida individual. Estas forças serão modificadas de acordo com as infinitas variedades da experiência - aparecendo no que Jung chama de complexos - mas sua energia e força derivam-se do próprio arquétipo.

O que realmente está ocorrendo dentro da psique primeiramente encontra-se de modo projetado, como se de fato estivesse "no exterior". A projeção nos remete ao mundo, de modo tão convincente que é fácil pensar que somos totalmente moldados por este mundo. Jung insiste, contudo, que não começamos nossa vida como uma tabula rasa, uma lousa vazia sobre a qual será escrito o que está fora de nós. Em vez disso, o neonato surge desde o início como uma personalidade distinta e única com seus próprios modos definidos de ir ao encontro da experiência e responder a ela. Esta concepção é corroborada pela teoria junguiana dos tipos psicológicos. A introversão e a extroversão são duas formas radicalmente diferentes de arrostar e julgar a experiência - aquela com referência primordial às reações e aos valores internos, e esta às reações e aos valores do mundo externo - sendo, contudo, entendidas como direções inatas a cada indivíduo. Assim o são as chamadas funções da consciência: o pensamento, contraposto ao sentimento (funções do juízo); e a sensação contraposta à intuição (funções da percepção). Estas atitudes e funções intrínsecas podem ser suprimidas e distorcidas em resposta a pressões culturais e ambientais, mas o resultado é então um nível menos satisfatório de desenvolvimento e

florescimento da verdadeira natureza do indivíduo. A verdadeira natureza é um fator, dado um potencial definido desde o nascimento.

O PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO

Conclui-se deste entendimento da personalidade que a atitude de respeito pelo que aparece, como mencionamos acima, deve ser aplicada a nosso trabalho como analistas com pessoas em análise. Vemos o que aparece no cliente - quer em sonhos, comportamento ou mesmo sintomas - como esforços desta personalidade singular para realizar-se. Jung supõe a existência de um "Si-mesmo" como base e sustentáculo deste processo, ou seja, um todo unificado do qual o ego consciente é apenas uma parte essencial. O resto é formado pelo inconsciente, ilimitado e incognoscível por definição, o qual se faz "conhecido" de todas as formas - por sonhos, palpites, comportamento, até mesmo acidentes e eventos sincronísticos. Uma vez que a personalidade total está procurando chegar à realização e à consciência, pode-se supor - o que muitas vezes é confirmado pela experiência - que o Si-mesmo é o grande regulador e promotor da integridade psicológica. Por exemplo, fica claro quando se trabalha com sonhos que eles regularmente encontram um modo de proporcionar equilíbrio, apoio e correção à determinada atitude consciente do sonhador. Esta função "compensatória" inegável desempenhada pelo Si-mesmo prova seu papel como força orientadora central no anseio contínuo de realizar o potencial do indivíduo.

O que é, então, esta integridade que é o objetivo do trabalho psicológico? É a consciência mais plena possível de tudo o que forma nossa própria personalidade, e ela é abordada na autodisciplina constante, honesta e exigente que Jung chama de processo de individuação. Uma vez que, como dissemos, tudo que é inconsciente em nós primeiramente encontra-se em projeção, o processo envolve a remoção da projeção e a assimilação de seu conteúdo naquele ser consciente ao qual ele pertence - nosso próprio ser. Isso envolve a admissão cada vez maior de quem realmente somos.

"Admissão" é uma palavra adequada, pois o que está envolvido são seus dois significados: tanto "confessar" quanto "deixar entrar". O que reconhecemos no curso da individuação é primeiramente aquele aspecto indesejável de nossa natureza que Jung chama de sombra. Esta é formada por todas as tendências, motivos e características pessoais que excluímos da consciência, deliberadamente ou não. É claro que ela é tipicamente projetada nas outras pessoas; mas se olharmos e ouvirmos honestamente, também iremos aprender sobre ela e, conseqüentemente, sobre nós mesmos, com nossos sonhos, com nossa auto-reflexão, e, não menos importante, com as respostas dos outros. A admissão da sombra é condição indispensável da individuação. Ela forma a única base segura a partir da qual o trabalho analítico pode prosseguir, pois a sombra é a base da realidade e o contrapeso da ilusão e "inflação". Isso se aplica especialmente à análise junguiana devido à natureza poderosa e inegável das imagens que ela exige que o paciente confronte. De fato, Jung considera a inflação -a "identificação" inconsciente com uma imagem encontrada em nossos sonhos ou outros produtos inconscientes - uma consequência inevitável da apreensão inicial da realidade do Si-mesmo por parte do ego consciente. Alternativamente, o oposto pode ocorrer. A menos que o ego seja forte o suficiente para manter sua própria identidade em face da experiência do Si-mesmo, ele pode não apenas ser "tomado" *pelo* Si-mesmo, mas dominado por ele para sempre. Jung referia-se a este fenómeno como "possessão", ou seja, quando o ego é, por assim dizer, invadido por uma figura arquetípica como o Si-mesmo.

Por este motivo, embora em sua descrição do processo de individuação Jung considere a sombra o primeiro passo do trabalho, está claro para mim que o reconhecimento da sombra deve ser um processo contínuo durante toda a nossa vida. Isso não apenas ajuda a garantir a estabilidade e até a sanidade, mas, à medida que o trabalho prossegue, elementos da sombra reprimidos ou renegados tendem a vir à tona cada vez mais - como que encorajados pela atitude consciente crescente de aceitação e honestidade. E, além disso, há o fato fundamental de que a psique *busca* integridade: o inconsciente está continuamente trabalhando para encontrar admissão e assimilação na vida consciente. O axioma "A verdade sempre aparece" aplica-se com a máxima vivacidade à vida da psique.

É com base no relacionamento saudável entre o ego e a sombra que as grandes "profundezas" da psique podem ser exploradas com segurança. Embora na experiência comum a sombra seja encontrada tendo o mesmo sexo que a personalidade consciente, existe noutro nível psíquico um arquétipo contra-sexual, denominado por Jung de *anima* (no homem) ou *animus* (na mulher). Considera-se que estas figuras "interiores" têm vida e personalidade próprias, derivadas em parte do arquétipo do feminino ou do masculino, e em parte da própria experiência de vida do indivíduo de mulher e homem, respectivamente, começando com a mãe ou o pai. Elas habitam as profundezas inconscientes como compensação pela atitude da consciência e como forma de completar sua experiência unilateral, seja de homem ou de mulher.

Naturalmente, *anima* e *animus* são primeiramente encontrados em forma projetada. Sua natureza arquetípica dá-lhes a qualidade numinosa e profética que explica a força esmagadora e irresistível que acompanha o apaixonar-se. Por exemplo, é possível que um homem que se apaixona à primeira vista veja uma mulher real como algum tipo de deusa, dotando-a de uma força sobrenatural, positiva ou negativa. Uma percepção consciente desta força interior pode muitas vezes ocorrer ao mesmo tempo que a descoberta de nossa própria imagem contra-sexual. Jung descreve o caso de um homem que, em conflito com sua esposa, de repente volta-se para si mesmo e se pergunta, "Por que você está atrapalhando meus relacionamentos?" Para sua surpresa, ele obtém uma resposta. Uma voz feminina em seu interior começa a lhe falar sobre ele mesmo e sobre a necessidade *dela* de relacionar-se.

Isso pode muitas vezes ocorrer durante a "imaginação ativa", nome dado por Jung a um método de experienciar nosso próprio inconsciente enquanto estamos despertos. O indivíduo deliberadamente diminui seu limiar de consciência, com frequência concentrando-se numa cena de um sonho recente, até que o inconsciente espontaneamente produza uma fantasia (que pode ou não estar relacionada com o sonho em questão). Em contraste com o devaneio, que frequentemente é determinado pela satisfação de um desejo consciente, a imaginação ativa é caracterizada por sua natureza completamente autónoma. O contato, na imaginação ativa, com a *anima* -ou, no caso de uma mulher, com o *animus* - é a marca da terapia j unguiana, com sua ênfase na retirada das projeções e tomada de responsabilidade por nossa própria vida psíquica com a maior plenitude possível.

Estas personalidades interiores podem não apenas ser projetadas nos outros (quer reais ou imaginários), mas também podem "apoderar-se" do indivíduo consciente, principalmente em momentos de estresse. Um homem "possuído" por sua *anima* pode tornar-se, por assim dizer, uma "mulher inferior", isto é, rabugenta, mal-humorada e irracional. De modo análogo, uma mulher que está sofrendo de possessão pelo *animus* pode reagir e comportar-se como um "homem inferior", ou seja, pode tornar-se inflexível, insistente e excessivamente racional. Parece ser a concepção típica de Jung que, num relacionamento, a *anima* negativa do homem é colocada em ação pela irrupção

prévia do *animus* negativo da mulher - como se em geral o conflito dos dois fosse causado pelo segundo. Em minha opinião, esta é uma forma seriamente errônea de ver o problema, a despeito da elucidação pioneira dele por parte de Jung. A *anima* do homem nesta forma - passiva, amuada, retraída, etc. - é uma causa tão eficaz e primária de conflito quanto o *animus* da mulher, como revelam estudos de passividade-agressividade com todas as suas sutilezas e disfarces. Afirmar que o homem é "vítima" do *animus* da mulher é em si mesmo um ataque agressivo passivo. Este é sentido como tal pela mulher, e assim serve para alimentar o conflito entre eles. Nestes casos, o procedimento mencionado acima, no qual um homem volta-se para sua *anima autêntica* (assim como uma mulher pode voltar-se para seu *animus autêntico),* parece oferecer uma saída construtiva.

Jung vê estas figuras vitais, *animus e anima,* como mediadoras para o mundo inconsciente. E, portanto, crucial reconciliar-se com eles. Pois embora a *anima* possa ser enfeitiçada, enganosa e frustrante, ela conduz um homem à vida no sentido mais verdadeiro - a sua vida emocional e apaixonada, a sua autodescoberta genuína e, em última análise, à experiência do Si-mesmo, que é o sentido por trás de toda o aparente "absurdo" de sua influência frequentemente de aparência caprichosa. Mas aqui, como em todo o trabalho de individuação, o segredo é alcançar um *relacionamento* consciente com esta vida interior da psique - não estar simplesmente a mercê dela, mas vê-la e reconhecê-la pelo que ela é, e dar-lhe o que ela merece. Mais uma vez vemos a exigência de respeito pelas forças que operam dentro de nós. Jung gostava de dizer que "não somos os donos de nossa própria casa": nosso ego consciente não está no comando de nossa vida. Na medida em que ele crê estar no comando, estará, na verdade, à mercê daquele inconsciente não admitido com todo seu poder arquetípico.

O reforço de uma imagem puramente externa de si mesmo é a "máscara" conhecida como persona - a personalidade que, consciente ou inconscientemente, apresenta-se ao mundo. Esta imagem externa pode ser, e muitas vezes é, imensamente diferente da realidade interior da pessoa, com suas emoções, atitudes e conflitos ocultos. A persona é um meio essencial e inevitável de adaptar-se ao mundo humano e viver nele; mas se a imagem apresentada é muito distante da pessoa de dentro, haverá uma instabilidade básica - manifesta, por exemplo, num homem que desempenha um papel "masculino" de controle no trabalho, mas que cede à possessão da *anima* em seus relacionamentos íntimos. Jung de fato assinala que persona e *anima* muitas vezes mantêm uma relação compensatória entre si, como se alcançassem um equilíbrio psicológico entre opostos - e confirmando o princípio de que a psique encontra "integridade" a qualquer custo. É importante acrescentar, contudo, que a verdadeira integridade não é obtida por qualquer estrutura que ocorre inconscientemente, e sim (como demonstramos) somente no contexto de *tornar-se consciente* dos elementos conflitantes que constituem a psique.

O CONFLITO DOS OPOSTOS

Para Jung, o conflito não é apenas inerente à constituição psicológica humana, mas essencial ao crescimento psicológico. Diante das tendências e direções opostas que já consideramos, é evidente que a tarefa de tornar-se consciente significa suportar o conflito. Um exemplo simples, mas importante, seria o conflito muito comum entre "cabeça" e "coração", ou pensamento e sentimento. Cada um desses pólos opostos pode ter validade, e o conflito pode parecer insolúvel. Numa situação desse tipo, o caminho verdadeiramente positivo é suportar, tão conscientemente quanto possível,

a tensão destes opostos - não suprimindo qualquer um deles, mas mantendo-os sem resolução. A partir desse trabalho doloroso, porém honesto, a energia irá por fim afastar-se do conflito em si e mergulhar no inconsciente, e a partir dessa fonte irá emergir uma solução totalmente inesperada, o que Jung chamava de "símbolo", que irá oferecer uma nova direção unificada fazendo justiça a ambos os lados do conflito original.

O símbolo, portanto, não é o produto do pensamento racional, nem poderá ser totalmente elucidado. Ele tem a qualidade de mundos conscientes e inconscientes juntos e é uma força motriz no desenvolvimento psicológico e espiritual. Qualquer imagem ou ideia pode funcionar como um símbolo na vida individual ou coletiva, podendo também perder sua força simbólica e tornar-se um mero "sinal", representando algo que é amplamente conhecido. Por exemplo, a Cruz do Cristianismo é tradicionalmente um símbolo genuíno, enquanto que uma cruz colocada num cruzamento na estrada é simplesmente um sinal. Um deles representa uma realidade que não pode ser totalmente explicada; o outro é imediatamente compreendido.

A psique humana não apenas produz espontaneamente imagens que representam esses opostos interiores inatos (sendo a cruz um deles), mas também descobre formas nas quais conteúdos simbólicos aparentemente conflitantes podem ser contidos numa única estrutura. Do Oriente Jung tomou emprestado o termo *mandala* para descrever esta imagem, um círculo que poderia conter todos os aspectos da vida psíquica em um *complexio oppositorum.* A reconciliação dos opostos era um dos principais interesses de Jung e tema frequente de seu trabalho, uma vez que, como vimos, a tendência humana básica é identificar-se com uma qualidade psíquica e projetar seu oposto nas outras pessoas - a fonte de grande parte da hostilidade que sempre afligiu comunidades e países. Na opinião de Jung, pouquíssimos são os indivíduos que assumem a responsabilidade por seus aspectos "sombrios" ou têm qualquer ideia real da tragédia e perda que podem decorrer da projeção da sombra. E, para Jung, é somente no indivíduo que o crescimento da consciência pode ocorrer, e conseqüentemente apenas aí existe a promessa de melhorar toda a humanidade.

A reconciliação dos opostos e o poder transformador do símbolo encontram seu análogo em outro campo ao qual Jung dedicou-se profundamente: o estudo da alquimia medieval. Uma vez que a essência do trabalho da alquimia era a transformação de substâncias dentro de um recipiente hermético, ou fechado, é fácil de ver como Jung percebeu na tarefa a própria imagem de trazer à consciência os elementos díspares da psique, mantendo-os no interior de um recipiente psíquico e deixando que o "calor" desta união dê origem a uma transformação simbólica. Jung, na verdade, via o trabalho dos alquimistas essencialmente como uma representação dos processos psíquicos que eles pensavam ser materiais - ou seja, como uma projeção destes processos interiores sobre a matéria. O recipiente alquímico, assim, torna-se na realidade a estrutura psíquica interior que suporta a tensão dos opostos e experimenta a emergência de uma resolução totalmente nova, isto é, simbólica, expressa na imagem de uma substância mais refinada e mais preciosa destilada do material mais bruto e caótico presente no início do trabalho.

Pode-se constatar que o simbolismo alquímico envolve o trabalho de integridade observando-se a constante conjunção de opostos em sua imagética: o casamento do sol e da lua, do fogo e da água, de rei e da rainha. Esta última conjunção forma a base do estudo de Jung dos processos internos de transferência, aquele relacionamento misterioso e único que embasa o trabalho de individuação à medida que este avança na análise. A transferência, para Jung, não é uma questão unilateral, nem é simplesmente a projeção de imagens parentais do cliente sobre o analista. Tampouco

ela é tudo isso combinado com as projeções do analista sobre o cliente. Trata-se, isto sim, de um evento verdadeiramente simbólico, no qual ambas as pessoas se transformam, um "casamento" interior que conduz, como seria de esperar, a um terceiro ser novo, compreendendo ambos os indivíduos e ainda os transcendendo.

Talvez tenha sido a própria profundidade e o mistério da transferência que levou a maioria de nós nos primeiros tempos do trabalho junguiano, a ignorá-la - ou seja, simplesmente presumir sua força e eficácia por sabermos que um processo de transformação estava em preparação. De qualquer forma, em meu próprio treinamento em Zurique, a transferência nunca foi discutida, quer em termos práticos ou clínicos; supunha-se que a relação analítica era a própria base a partir da qual a consciência, e, por conseguinte, uma transformação emergente para a integridade, poderia ocorrer. Mas exatamente assim era também a psique do indivíduo: em todas as ocasiões, quer em análise ou fora dela, por meio de introspecção e autoconsciência, o processo de individuação avançava. E qualquer evento - "interno" ou "externo" - era visto como "alimento" para este processo. Como se quisesse me lembrar de que tudo na vida era campo de treinamento psicológico, meu analista uma vez disse-me enquanto planejávamos um intervalo em nossas sessões: "As coisas mais importantes acontecem nas férias".

O SIGNIFICADO PRATICO DO INESPERADO

Existe aqui um princípio que sempre segui e que poderia ser descrito como respeito pelo significado do inesperado. Este princípio presume que a vida em si tem um significado que precisa ser contemplado, e que a mente racional pode facilmente tentar controlar e determinar o significado e assim perdê-lo. Jung estava expondo esse princípio em uma das reuniões com os alunos em sua casa quando um dos alunos falou de um certo estado psicológico e depois lhe perguntou: "Professor Jung, qual é a probabilidade estatística de que este estado venha a ocorrer?" A resposta de Jung foi, "Ora, você sabe, no momento em que se começa a falar de estatística, a psicologia sai pela janela".

O inesperado é o que tem a oportunidade de aparecer no trabalho analítico quando um cliente chega à sessão sem um assunto definido e diz, "Eu simplesmente não tenho absolutamente nada a dizer hoje". No momento atual de minha carreira, sou capaz de regozijar-me interiormente com esta declaração; no passado ela teria me deixado muito ansioso. Regozijo-me porque tenho certeza de que alguma coisa inesperadamente significativa tem pelo menos uma chance de aparecer. E de um jeito ou de outro, é isso o que geralmente acontece.

Assim, o processo de individuação poderia ser definido como a vida vivida conscientemente - uma questão mais complexa do que parece ser. Não apenas nossas mentes racionais, mas hábitos de pensamento e ação contribuem para a inconsciência geral na qual a vida pode ser vivida. Para Jung, ser inconsciente talvez fosse o pior mal, e por inconsciente ele referia-se a um sentido específico: inconsciente *de nosso próprio inconsciente*. É aí que a consciência precisa se concentrar; de outra forma, a vida era vivida sem responsabilidade e até sem sentido, e Jung achava que a vida sem significado era o mais insuportável de tudo.

Para ilustrar como a individuação pode ir adiante de uma forma muito individual e por meio da atenção ao inesperado, gostaria de citar um caso com o qual trabalhei por alguns anos. Tratava-se de um homem de meia-idade, um escritor que recentemente, no curso de nosso trabalho, havia-se conscientizado que tinha um sério pró-

blema de comportamento passivo-agressivo. Isso, na verdade, remontava a sua infância (como geralmente é o caso), a uma combinação de abuso e negligência que o havia

deixado anormalmente complacente e ao mesmo tempo tomado de raiva silenciosa. Ele sentia-se quase como vítima dos outros e vingava-se secretamente, muitas vezes de maneira inconsciente.

Este homem estava de férias longe de casa e da análise, na verdade em uma expedição nas montanhas do Nepal, quando algo decisivo aconteceu. Ele estava descansando num desfiladeiro sobre um precipício quando passou por ele um Sherpa* carregando uma enorme carga de bagagem. Meu cliente teve um impulso repentino, quase irresistível de empurrar o pequeno homem desfiladeiro abaixo. Ele resistiu à tentação e o momento passou: o Sherpa havia passado. Mas ele ficou com a consciência perturbadora do que realmente seria capaz de fazer a outra pessoa, não apenas, como antes, do que os outros sempre faziam a ele. Ou seja, em primeiro lugar sua sombra tornou-se uma realidade para ele de um modo que nunca havia sentido anteriormente. E em segundo, ele adquiriu uma percepção nova e vívida de si mesmo como agente de sua vida e não simplesmente como uma vítima reativa. Afinal de contas, o Sherpa não lhe havia feito absolutamente nada.

Seu aprendizado inesperado não se restringiu a isso. Algumas noites depois, ainda na expedição, ele teve um sonho. Viu-se chegando perto de um cercado quadrado, possivelmente com 6 metros de cada lado, em cujo centro havia uma naja imensa e ereta que se movimentava de modo ameaçador de um lado para o outro. Depois avistou, fora do cercado, um grande naco de carne vermelha crua, como aqueles usados para alimentar os tigres de um zoológico. Ele pegou um bom pedaço da carne e o lançou por sobre a cabeça da serpente, fazendo com que ela tivesse que se afastar para comê-lo.

Foi somente então que o sonhador percebeu que dentro do cercado, no canto direito traseiro e escondido da naja por um escudo de madeira branco, estava um homem agachado que acompanhava de perto a naja e controlava cuidadosamente sua alimentação. O sonhador soube então que não devia ter atirado a carne - que tudo estava sendo feito corretamente por esta pessoa encarregada e que ele havia interferido de modo muito impulsivo, perturbando, assim, o equilíbrio.

Para ele, a naja tinha a ver com o perigo imprevisível que as pessoas muitas vezes sentem dentro de si na medida em que não fizeram as pazes com seus sentimentos agressivos. O primeiro impulso do sonhador foi afastar o perigo de si mesmo (lançando a carne por sobre a cabeça da naja), isto é, tentar pacificar sua agressão temida e ao mesmo tempo desviá-la em outra direção. Isso refletia o que ele fazia com frequência na vida real: ser o mais conciliatório possível e ao mesmo tempo fazer qualquer impulso agressivo parecer bem distante de si mesmo.

Tudo isso, entretanto, agora se mostrava desnecessário, pois, como revelou o sonho, havia uma força superior encarregada da naja perigosa. Um homem estava agachado escondido dela mas num estado de constante atenção, regulando sua alimentação e de forma alguma sujeito aos impulsos do ego assustado e reativo do sonhador. Esta nova figura representava para o sonhador o Si-mesmo, que Jung define como o centro e a fonte de integridade psíquica e regulador do equilíbrio psíquico. Controlado pelo Si-mesmo, esta criatura apavorante ficava no devido lugar - não através da força, mas através de vigilância e atenção cuidadosas. Na verdade o papel

*N. de T. Guia ou carregador das expedições de alpinismo no Himalaia.

do homem escondido era um verdadeiro paradigma do cuidado consciente que sempre é necessário no trabalho da individuação: não reativo, mas constante e persistentemente ativo em sua atenção ao que quer que esteja acontecendo na vida inconsciente. Esse tipo de atenção regular pode transformar o aparente caos interior em um sentimento de ordem e ligação interior.

A compreensão que este homem agora tinha, de uma força superior e confiável dentro de si, gradualmente libertou-o de grande parte da falsa carga de responsabilidade que tipicamente acompanha um ego seriamente intimidado. Pois, embora ele sempre tenha atribuído a culpa por seus problemas à agressão dos outros, secretamente ele sentira-se aterrorizado com sua própria agressão e, por conseguinte, estivera muito determinado a negá-la. Agora, tendo-a visto cara a cara - primeiro em seu impulso na montanha e depois em seu sonho - ele teve o privilégio de conhecer um fato verdadeiramente revolucionário: existe uma força além de qualquer criação consciente que funciona para conter e controlar a vida psíquica. E esta força precisa ser conhecida e reconhecida - o ego precisa curvar-se ao Si-mesmo - como nosso sonhador foi capaz de fazer através de seu sonho curativo.

A META FINAL

De modo geral, todo o desenvolvimento da vida de um indivíduo é visto por Jung como um afastamento gradual do controle do ego em direção ao domínio do Si-mesmo - dos valores meramente pessoais para aqueles de significado mais impessoal e coletivo. A primeira metade da vida geralmente é dedicada ao estabelecimento de uma base segura no mundo: educação, profissão, família, uma identidade pessoal. Mas na meia-idade essa crise sobrevêm, crise cuja onipresença e importância Jung ajudou a esclarecer ao público. Trata-se, no fundo, de uma crise espiritual, o desafio de procurar e descobrir o significado da vida. Para enfrentar esse desafio, nenhum dos instrumentos da primeira metade da vida são adequados. Não é uma questão de conquistas e aquisições adicionais; é mais uma questão de exploração da alma, para seu próprio bem, libertando-se das demandas familiares do ego por alimento e gratificação. Sendo assim, ela muitas vezes é sentida como uma perda, e com frequência é energicamente rechaçada; ainda assim, a psique, com sua própria exigência de realizar-se, irá persistir em confrontar a consciência com modos novos e desconhecidos de ver o significado e as possibilidades da vida. É aí que Jung vê o verdadeiro trabalho de individuação começar, pois deste ponto em diante, tudo depende do alargamento da consciência. Sem uma real percepção de que esta transformação traz consigo o verdadeiro sentido de nossa vida e uma disposição de embarcar na jornada interior da descoberta, podemos cair em desespero e numa existência repetitiva, que com efeito apenas marca o tempo até o fim. O desafio da segunda metade da vida é preparar-se para a morte de uma maneira questionadora, investigante e *consciente*, aceitando tanto a dor da desilusão quanto o milagre do desenvolvimento de formas sempre novas de realidade espiritual e psicológica.

Isso não significa de forma alguma sugerir que a análise junguiana ou o trabalho de individuação reserva-se somente para a segunda metade da vida. Muitos jovens, inclusive eu, descobriram novos significados e propósitos na vida através da inspiração e orientação direta de Jung. O que de fato se enfatiza é que a individuação é uma realização espiritual. É a resposta consciente a um instinto não reconhecido no pensamento biológico, um impulso inato e poderoso de realização espiritual e significado máximo. Como tal, ele envolve toda a pessoa, que, no processo de emergir na

totalidade, transforma-se progressivamente - não em algo diferente, mas em seu verdadeiro Si-mesmo: a partir de seu potencial e rumo a sua realidade. Aquele que, em qualquer idade ou condição, está preparado para dar atenção e responder a este impulso espiritual e fundamentalmente humano, está preparado para o processo de individuação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Jung, C. G. (1966). *Two Essays on Analytical Psychology. CW1* (2nd ed.).

____ . (1966). "The Psychology of the Transference." In *The Praciice of Psychotherapy, CW* 16

(2nd ed.).

_____ . (1967). *Symbols ofTransformation. CW 5* (2nd ed.). _____ . (1971). *Psychological Types. CW 6.*

Parsons, R.; Wicks, F. (1983). *Passive-Aggressiveness: Theory and Practice.* New York: Brunner/Mazel.

:

Capítulo 6.

A Escola Arquetípica

Michael Vannoy Adams

JUNG E OS ARQUÉTIPOS E IMAGENS ARQUETÍPICAS

Embora Jung chamasse sua escola de pensamento de "psicologia analítica", ele poderia com a mesma justificativa chamá-la de "psicologia arquetípica", já que nenhum outro termo é mais básico à análise junguiana do que "arquétipo"; mesmo assim, nenhum outro termo deu origem a tantas confusões de definição. Isso se deve, em parte, ao fato de que Jung definiu "arquétipo" de maneiras diferentes em momentos diferentes. Às vezes, ele falava dos arquétipos como se fossem imagens. Às vezes, ele fazia uma distinção mais precisa entre *arquétipos* como formas inconscientes destituídas de qualquer conteúdo específico e *imagens arquetípicas* como os conteúdos conscientes destas formas.

Tanto Freud quanto Jung reconheciam a existência de arquétipos, que Freud chamou de "modelos" fílogenéticos (1918/1955), ou "protótipos" fílogenéticos (19277 1961). Filosoficamente, Freud e Jung eram neokantistas estruturalistas que acreditavam que categorias hereditárias da psique informavam imaginativamente a experiência humana individual da realidade externa de formas típicas ou esquemáticas. Freud (1918/1955) alude a Kant quando diz que os modelos fílogenéticos são comparáveis às "categorias da filosofia" porque eles "se relacionam com a questão de 'situar' as impressões derivadas da experiência real". Ele afirma que o complexo de Édipo é "um deles" - evidentemente um entre muitos - "o mais conhecido" dos modelos. Ele descreve as circunstâncias sob as quais um modelo pode exercer uma influência dominante sobre a realidade externa:

> Sempre que as experiências não se encaixam no modelo hereditário, elas são remodeladas na imaginação — processo que poderia muito proveitosamente ser acompanhado detalhadamente. São justamente estes casos que visam nos convencer da existência independente do modelo. Muitas vezes podemos ver o modelo triunfar sobre a experiência do indivíduo, (p. 119)

Jung *(CWIO)* diz explicitamente que os arquétipos são "semelhantes às categorias kantianas" (p. 10). Ele escreveu (1976/1977) que o complexo de Edipo "foi o primeiro arquétipo que Freud descobriu, o primeiro e único". Ele afirma que Freud

acreditava que o complexo de Édipo "era *o* arquétipo' quando, na realidade, existem muitos arquétipos deste tipo" (p. 288-289). Jung (CW11) assevera que os arquétipos são *"categorias* análogas às categorias lógicas que estão sempre e em toda parte

presentes como postulados básicos da razão", exceto pelo fato de serem "categorias da *imaginação"* (p. 517-518).

Muitos não-junguianos acreditam erroneamente que o que Jung quer dizer com arquétipos são ideias inatas. Jung repudia explicitamente esse tipo de concepção. Os arquétipos são potencialidades puramente formais, categóricas, conceituais que devem ser realizadas na experiência. Segundo Jung (CVK15), elas são apenas "possibilidades inatas das ideias". Estas possibilidades herdadas "dão forma definida a conteúdos que já foram adquiridos" pela experiência individual. Elas não determinam o conteúdo da experiência, mas limitam sua forma, "dentro de certas categorias" (p. 81). Os arquétipos são uma herança coletiva de formas gerais, abstraias, que estruturam a aquisição pessoal de determinados conteúdos concretos. "É necessário assinalar mais uma vez", diz Jung (CW9.Í), "que os arquétipos não são determinados quanto a seu conteúdo, mas somente quanto a sua forma e, mesmo assim, apenas em grau muito limitado". Um arquétipo "é determinado quanto a seu conteúdo somente quando se tornou consciente e por isso está preenchido com o material da experiência consciente" (p. 79). Por conteúdos, Jung referia-se a imagens. Os arquétipos, enquanto formas, são simplesmente possibilidades de imagens. O que é conscientemente experienciado - e depois transformado em imagem - é inconscientemente informado pêlos arquétipos. Um conteúdo, ou imagem, tem uma forma arquetípica, ou típica. Jung (CW18) diz que os arquétipos manifestam-se "como imagens e ao mesmo tempo como emoções". E esta qualidade emocional das imagens arquetípicas que lhes confere um efeito dinâmico. Conseqüentemente, é um erro pensar no arquétipo "como se ele fosse um simples nome, palavra ou conceito", pois quando ele aparece como uma imagem arquetípica ele tem não apenas um aspecto formal, mas também emocional (p. 257).

Um exemplo específico pode esclarecer a distinção entre arquétipos e imagens arquetípicas. Se Herman Melville nunca tivesse tido a oportunidade de adquirir qualquer experiência direta ou indireta de baleia, ele nunca poderia ter escrito *Moby Dick.* Melville não poderia ter herdado aquela imagem específica. Ele poderia, contudo, ter escrito um grande romance americano sobre a experiência arquetípica, ou típica, de ser (ou sentir-se) psiquicamente engolfado ("engolido" ou "devorado") e depois colocado em imagem essa mesma forma por meio de outro conteúdo, muito diferente. Jung (CW5) diz que o complexo "Jonas-e-a-baleia" tem "um número indefinido de variantes como, por exemplo, a bruxa que come crianças, o lobo, o bicho-papão, o dragão e assim por diante" (p. 419). O arquétipo é um tema abstraio (ingurgitamento), e as imagens arquetípicas (baleia, bruxa, lobo, bicho-papão, dragão, etc.) são variações concretas deste tema.

JAMES HILLMAN E A PSICOLOGIA ARQUETÍPICA

O que hoje é chamado de escola de "psicologia arquetípica" foi fundada por James Hillman com diversos outros junguianos, em Zurique, no final da década de 1960 e início da década de 1970. A escola surgiu em reação contra o que consideravam suposições desnecessariamente metafísicas em Jung e a aplicação enfatuada e mecânica dos princípios junguianos. Hillman prefere ver a psicologia arquetípica não como uma "escola", mas como uma "direção" ou "abordagem" (comunicação

pessoal, 9 setembro 1994). A psicologia arquetípica é uma psicologia pós-junguiana (Samuels, 1985), uma elaboração crítica da teoria e prática depois de Jung. Embora existam hoje muitos psicólogos arquetípicos, Hillman continua sendo o mais proeminente entre eles.

A escola arquetípica rejeita o nome "arquétipo", muito embora mantenha o adjetivo "arquetípico". Para Hillman (1983), a distinção entre arquétipos e imagens arquetípicas, que Jung considera comparáveis, respectivamente, aos números e aos fenómenos kantianos, é insustentável. Para ele, tudo que os indivíduos sempre confrontam psiquicamente são imagens - isto é, fenómenos. Hillman é um fenomenólogo ou imagista: "Estou simplesmente seguindo o caminho imagístico, fenomenológico: assumir uma coisa pelo que ela é e deixá-la falar" (p. 14). Para a escola arquetípica, não existem *arquétipos* como tal - categorias neokantistas, ou números. Existem apenas fenómenos, ou imagens, que podem ser *arquetípicas.*

Para Hillman, o arquetípico não é uma categoria, mas simplesmente uma consideração - uma operação perspéctica que um indivíduo pode realizar em qualquer imagem. Assim, Hillman (1977) diz que "qualquer imagem pode ser considerada arquetípica". O arquetípico é "um movimento que se faz mais do que uma coisa que é." *Considerar* uma imagem arquetípica é julgá-la como tal, de uma certa perspectiva, dotá-la operacionalmente de tipicidade - ou, como Hillman prefere dizer, de *"valor"* (pp. 82-83). Assim, de modo perspéctico, um indivíduo pode "arquetipizar" qualquer imagem. Simplesmente considerá-la assim torna-a assim - ou, como diz Hillman (1975/1979), o simples *ato de destacá-la* torna-a assim - como na "Sunburnt Girl" (p. 63). Com efeito, a escola arquetípica adota o que Jung tenta evitar (mas nunca com êxito total, admite ele) - isto é, o que ele (CW9.Í) chama de "concretismo metafísico". Jung diz que "qualquer tentativa de descrição vívida" de um arquétipo inevitavelmente sucumbe ao concretismo metafísico "até certo ponto", pois o aspecto qualitativo "no qual ele aparece necessariamente adere-se a ele, de modo que ele não pode absolutamente ser descrito exceto em termos de sua fenomenologia específica" (p. 59). Qualidades descritivas concretas aderem-se de modo evidente a um arquétipo como a Grande Mãe (de modo menos evidente a um arquétipo como a *Anima,* mais abstraio) - assim como também ocorre com a Sunburnt Girl. A maioria dos Junguianos relutaria em dignificar a Sunburnt Girl colocando-a no mesmo plano que a Grande Mãe - nem sequer considerariam a imagem "arquetípica". Quando Hillman destaca a Sunburnt Girl, ele vê a imagem como arquetípica, típica ou valiosa. Ele não postula ou infere a existência metafísica dos arquétipos como prévios às imagens. Para os psicólogos arquetípicos, toda e qualquer imagem, até mesmo a imagem aparentemente mais banal, pode ser considerada arquetípica.

Este uso pós-junguiano e pós-estruturalista do termo "arquetípico" é controverso. A maioria dos Junguianos preserva o termo "arquétipo" e continua a defini-lo segundo Jung. Um analista junguiano, V. Walter Odajnyk (1984), critica Hillman por adotar o nome "psicologia arquetípica". Na opinião de Odajnyk, ele deveria simplesmente ter chamado a escola de "psicologia imaginai" ou "psicologia fenomenológica" para evitar uma ambiguidade terminológica desnecessária. "Psicologia arquetípica", diz Odajnyk, "dá a impressão de que ela é baseada nos arquétipos Junguianos, quando, na verdade, não o é (p. 43). A crítica é irrefutável para os Junguianos que permanecem estruturalistas rigorosos, mas não convence os psicólogos arquetípicos, pois estes acreditam que o arquetípico, ou o típico, está no olho do observador - a pessoa que olha uma imagem - mas também está, noutro sentido, no olho da *imaginação,* uma dimensão transcendente que os psicólogos arquetípicos vêem como basicamente irredutível à qualquer faculdade imanente ao indivíduo.

RE-VISIONAR A PSICOLOGIA E ATER-SE À IMAGEM

O olho da imaginação é uma imagem decisiva para Hillman, que iria revisar -ou, como ele diz, "re-visionar" - a análise junguiana: As Conferências Terry de Hillman na Universidade de Yale em 1972 foram publicadas sob o título de *Re-Visioning Psychology.* Para os psicólogos arquetípicos, a análise não é apenas a "cura pela fala", mas também uma "cura pela visão", que valoriza o visual pelo menos tanto quanto o verbal. O *insight* (introvisão) tem sido uma imagem dominante na análise desde Freud (ou desde a cegueira de Édipo), mas Hillman (1975) tem dado ênfase não ao "ver em" mas ao "ver através" (p. 136), com o que ele quer dizer a capacidade do olho da imaginação de perceber o metafórico no literal. Re-visionar é desliteralizar (ou metaforizar) a realidade. Segundo Hillman, a finalidade da análise não é transformar o inconsciente em consciente, o id em ego, ou o ego no Si-mesmo, e sim transformar o literal em metafórico, o real em "imaginai". O objetivo não é induzir os indivíduos a serem mais realistas (como no "princípio da realidade" freudiano), mas permitir que compreendam que a "imaginação é a realidade" (Avens, 1980) e que a realidade é a imaginação: que aquilo que mais parece literalmente "real" é, na verdade, uma imagem com implicações metafóricas potencialmente profundas.

Hillman emprega "psicologia imaginai" como sinónimo de "psicologia arquetípica". Já que para Hillman a imaginação *é* realidade, ele prefere "imaginai" a "imaginário", que tem uma conotação pejorativa de "irreal". Ele adota o termo "imaginai" de Henry Corbin (1972), um conhecido estudioso do Islamismo. De acordo com Hillman, o imaginai é tão real quanto (ou ainda mais imediatamente real do que) qualquer realidade externa. Esta posição é idêntica à atitude que Jung estipulou para a prática da "imaginação ativa", a indução deliberada da atividade imaginativa no inconsciente. Ativar a imaginação, imaginar ativamente, exige que o indivíduo considere as imagens que emergem como se fossem autónomas e estivessem no mesmo plano ontológico que a realidade externa. Hillman aplica este método a todas as imagens, não apenas àquelas que surgem na imaginação ativa.

O lema da psicologia imaginai é "atenha-se à imagem", injunção que Hillman (1975/1979) atribui a Rafael Lopez-Pedraza (p. 194). Evidentemente, este ditado é inspirado em Jung *(CW16),* que diz, "Para compreender o significado do sonho devo ater-me ao máximo às imagens oníricas" (p. 149). Ater-se à imagem é aderir ao fenómeno (em vez de, digamos, fazer livre associação com ele, como sugere Freud). Para Freud, a imagem não é o que ela manifestamente parece ser. Ela é outra coisa em forma latente. Para Jung e para Hillman, a imagem é exatamente o que parece ser - e nada mais. Para expressar o que pretende, a psique seleciona uma imagem particularmente adequada de todas as imagens disponíveis na experiência do indivíduo para servir a uma finalidade metafórica bastante específica. Na psicologia imaginai, a técnica de análise envolve a proliferação de imagens, adesão estrita a estes fenómenos e a especificação de qualidades descritivas e metáforas implícitas. O método evoca mais e mais imagens e estimula o indivíduo a ater-se com atenção a estes fenómenos à medida que eles emergem, a fim de oferecer descrições qualitativas deles e depois elaborar as implicações metafóricas neles. Como analista, um psicólogo imaginai deve ser um imagista, um fenomenólogo e um criador de metáforas.

IMAGEM, OBJETO, SUJEITO

A psicologia imaginai não é uma psicologia de "relações objetais". Para Hillman, as imagens não são redutíveis em qualquer sentido aos objetos na realidade externa. A imaginação não é secundária e derivativa, mas primária e constitutiva. Uma imagem necessariamente não se deriva de um objeto na realidade externa, não se refere nem corresponde exata ou exaustivamente a ele. Na verdade, pode não haver objeto algum. Como diz a psicóloga imaginai Patrícia Berry (1982): "Com a imaginação, qualquer pergunta sobre o referente objetivo é irrelevante. O imaginai é bastante real à sua própria maneira, mas nunca *porque* corresponde a algo exterior" (p. 57). Para os psicólogos imaginais, a discrepância entre imagem e objeto é simplesmente um fato ineludível da existência humana.

Jung *(CW6)* defende uma posição semelhante quando discute as imagens psíquicas, ou "imagos", e o que chama de interpretação no nível subjetivo. Ontologicamente, ele assevera que "a imagem psíquica de um objeto nunca é exatamente como o objeto". Epistemologicamente, ele afirma que fatores subjetivos condicionam a imagem e "tornam um conhecimento correto do objeto extraordinariamente difícil". Conseqüentemente, diz ele, "é essencial que não se presuma que a *irnago* é idêntica ao objeto." Em vez disso, é sempre aconselhável "considerá-la como uma imagem da relação subjetiva com o objeto". O objeto serve simplesmente como um "veículo" conveniente para transmitir fatores subjetivos (p. 472-473). Por exemplo, quando Jung interpreta um sonho, ele tende a considerar as imagens no sonho não tanto como referências a objetos na realidade externa, mas como reflexos de aspectos da personalidade do sujeito, o sonhador. Para ele, o sonho é mais reflexivo do que referencial. Hillman difere de Jung no sentido de que ele concede mais autonomia à imaginação. A capacidade que Melanie Klein (Isaacs, 1952) atribui aos instintos (ou impulsos) na expressão das fantasias independente dos objetos na realidade externa, Hilllman atribui à imaginação.

Hillman (1975/1979) também protesta contra o que considera uma ênfase excessiva na subjetividade. Ele não acredita que a incongruência entre imagem e objeto ocorra apenas em função de fatores subjetivos. Assim como os psicólogos imaginais não reduzem as imagens a objetos na realidade externa, tampouco os reduzem a aspectos da personalidade do sujeito. Para Hillman, a imaginação é verdadeiramente autónoma, independente do indivíduo, transcendente ao sujeito. Ele suplementa o nível subjetivo com um nível transubjetivo. Esta ideia, evidentemente, também aparece de modo incipiente em Jung, que distingue o inconsciente pessoal do inconsciente coletivo, ou transpessoal. Ocasionalmente, Jung *(CW1)* emprega a expressão "transubjetivo" exatamente neste sentido (p. 98). Segundo Hillman, a subjetividade é problemática por ser tão possessiva. O sujeito tende ingenuamente a acreditar que todas as imagens pertencem a ele porque aparentemente elas se originam nele. Para Hillman (1985), contudo, estas imagens chegam ao sujeito e passam pelo sujeito a partir da imaginação - a partir do que ele chama de "mundus imaginalis", a dimensão transubjetiva da imaginação (p. 3-4).

RELATIVIZAÇÃO *VERSUS* COMPENSAÇÃO

Young-Eisendrath & Dawson

Para Jung, a finalidade da análise é a individuação do ego em relação ao si-mesmo (ou do Si-mesmo, já que a maioria dos junguianos prefere usar a inicial maiúscula a fim de categorizá-lo como um arquétipo). Fundamental a este processo é o que Jung *(CW6)* chama de "compensação". Compensação é um sistema de regulação que opera para corrigir um desequilíbrio entre o consciente e o inconsciente e estabelecer um equilíbrio psíquico. Segundo Jung, a função do inconsciente é propor perspectivas alternativas que compensem os vieses, as atitudes parciais ou mesmo defeituosas, do consciente. Neste processo, não apenas o que é reprimido, mas também o que é ignorado ou negligenciado pelo consciente, é compensado pelo inconsciente. O inconsciente corrige o que o consciente exclui ou omite de consideração. A análise, por conseguinte, oferece uma oportunidade de integração da psique - através da compensação do consciente pelo inconsciente e a individuação do ego em relação ao Si-mesmo.

Em contraste com Jung, Hillman considera que o propósito da análise é a "relativização" do ego pela imaginação. A imaginação relativiza, ou radicalmente descentralizar, o ego - demonstra que o ego é também uma imagem, não a única ou a mais importante, mas meramente uma entre muitas de igual importância. Por exemplo, quando o ego aparece corno uma imagem nos sonhos ou na imaginação ativa, ele tende, de modo imodesto e até mesmo arrogante, a supor que é o todo (ou pelo menos o centro) da psique, quando, na verdade, é apenas uma parte dela. Demonstrar a relatividade de todas as imagens é, com efeito, humildar (não humilhar) o ego. É expor a presunção, ou os preconceitos, do ego. Desta perspectiva, o objetivo da análise não é a integração da psique (por meio da compensação do consciente pelo inconsciente e da individuação do ego em relação ao Si-mesmo), mas a relativização do ego (por meio da diferenciação da imaginação). Neste aspecto, a psicologia imaginai definitivamente não é uma psicologia do ego. Segundo Hillman (1983), ela não se empenha em "fortalecer" o ego, mas procura, em certo sentido, "enfraquecê-lo" -desmascarar as pretensões do ego (p. 17).

IMAGINAÇÃO CONTRA INTERPRETAÇÃO

Muitas imagens que aparecem em sonhos ou na imaginação ativa são personificações. Jung (1963) relata como duas personificações, por ele chamadas de Elijah e Salome, lhe apareceram na imaginação ativa. Segundo Jung, as imagens personificavam dois arquétipos: o Sábio Ancião (Logos) e a *Anima* (Eros). Ele imediatamente reduz estas personificações a categorias apriorísticas. Depois, contudo, ele expressa uma reserva importante: "Poder-se-ia dizer que as duas figuras são personificações de Logos e Eros. Mas essa definição seria demasiadamente intelectual. É mais significativo deixar que as figuras sejam o que eram para mim na época - eventos e experiências" (p. 182). Em vez de intelectualizar as personificações, Jung diz que prefere experimentá-las como são - isto é, ele as considera como se fossem pessoas reais. Ele as envolve na conversação, no processo dialógico que a psicóloga imaginai Mary Watkins descreve admiravelmente em *Invisible guests: the development of imaginai dialogues* (1986). Em *Waking Dreams* (1976/1984), Watkins apresenta uma história abrangente das técnicas imaginativas - entre as quais se destaca a imaginação ativa.

Existem, pois, duas tendências em Jung - uma, intelectual e a outra, experiencial. Hillman invariavelmente enfatiza esta sobre aquela. Ele o faz porque considera as

tipificações demasiadamente generalizadas e abstraías, em contraste com as personificações, que são particulares e concretas. O método fenomenológico da psicologia imaginai não é um método interpretativo, ou hermenêutico. Segundo Hillman (1983), a hermenêutica é inelutavelmente reducionista. Ele define a interpretação como urna conceituação da imaginação, isto é, a interpretação envolve a redução de imagens particulares a conceitos gerais (por exemplo, a redução da imagem concreta de uma mulher em um sonho ao conceito abstraio da *Anima).* Para Hillman, a interpretação não adere à imagem, mas prejudica a "inteligibilidade intrínseca dos fenómenos" (p. 51). Ele não está de forma alguma sozinho nesta defesa da fenomenologia em vez da hermenêutica. Por exemplo, a analista da cultura Susan Sontag (1967) também é "contra a interpretação", exatamente pela mesma razão que Hillman - porque ela é uma intelectualização da experiência - o que ela chama de "vingança do intelecto contra o mundo" (p. 7). Em suma, Hillman não é um hermeneuta mas um imagista, ou fenomenologista, que adere à imagem, adere ao fenómeno, e teimosamente recusa-se a interpretá-lo ou reduzi-lo a um conceito.

Por exemplo, em contraste com Jung (CW9.Í), que diz, "A água é o símbolo mais comum do inconsciente" (p. 18), Hillman (1975/1979) adverte contra a interpretação de "corpos d'água em sonhos, p. ex., banheiras, piscinas, oceanos, como 'o inconsciente'" (p. 18). Ele incita os indivíduos a atentarem fenomenologicamente para o *"tipo* de água em um sonho" (p. 152) - isto é, para a especificidade das imagens concretas. Uma psicologia hermenêutica reduz águas diversas, imagens concretas diferentes (banheiras, piscinas, oceanos), a uma "água" única e depois a um conceito abstraio, o "inconsciente". A psicologia imaginai valoriza a particularidade de todas as imagens sobre a generalidade de qualquer conceito. Em contraste com Freud (1933/1964), que diz que a análise reconquista terras (o ego) do mar (o id), Hillman não é como o holandês que fica com o dedo no dique e sim um analista que prefere experimentar o Zuider Zee* imaginalmente ao invés de intelectualizá-lo de modo conceituai ou interpretá-lo de modo reducionista. As águas nos sonhos ou na imaginação ativa podem ser tão diferentes quanto os rios o são das poças. Estas águas podem ser profundas ou rasas; elas podem ser transparentes ou opacas; podem ser limpas ou sujas; podem fluir ou estagnar; podem evaporar-se, condensar-se ou precipitar-se; podem ser líquidas, sólidas ou gasosas. As qualidades descritivas que apresentam são tão incrivelmente diversas que poderiam ser infinitas - como o são as implicações metafóricas.

MULTIPLICIDADE

Para Hillman (1975), o mais rematado perpetrador do reducionismo junguiano é Erich Neuman, que reduz a imensa multiplicidade de imagens concretas de mulheres a uma unidade, o conceito abstrato da Grande Mãe (ou o feminino). Esta operação é um procedimento evidentemente arbitrário que reduz diferenças significativas a uma identidade enganosa. Não são apenas os Junguianos mas também os freudianos que perpetram esse tipo de redução superficial. Hillman diz: "Se coisas compridas são pênis para os freudianos, coisas escuras são sombras para os Junguianos" (p. 8). Não

*N. de T. Zuider Zee (mar do sul): antigo golfo dos Países Baixos, fechado por um dique e que hoje constitui um lago interior, o *Ijselmeer.*

é apenas que (como diria Freud) uma coisa comprida às vezes é apenas uma coisa comprida - ou uma coisa escura às vezes é apenas uma coisa escura. A questão é que existem muitas "coisas" compridas e escuras diferentes - isto é, muitas imagens muito diferentes - e elas não são redutíveis a um conceito idêntico. Na controvérsia filosófica sobre o um-e-os-muitos, a psicologia imaginai valoriza a multiplicidade sobre a unidade. É Lopez-Pedraza (1971) que articula mais sucintamente esta posição. Ele inverte a formulação usual de que a unidade contém a multiplicidade e propõe, em seu lugar, que "os muitos *contém* a unicidade do um *sem perder* as possibilidades dos muitos" (p. 214).

Os psicólogos imaginais acreditam que a personalidade é basicamente múltipla ao invés de unitária. Em certo sentido, não há personalidade - apenas personificações, que, quando consideradas pêlos analistas como se fossem pessoas reais, assumem a condição de personalidades autónomas. Quando Hillman defende a relatividade de todas as personificações, poderia parecer que ele irresponsavelmente aceita o transtorno de personalidade múltipla (ou transtorno de identidade dissociativa", como o chama agora o *Manual Estatístico de Diagnóstico IV).* Na verdade, Hillman (1985) diz: "A personalidade múltipla é a humanidade em sua condição natural". Julgar a multiplicidade da personalidade como "uma aberração psiquiátrica" ou como o fracasso na integração das "personalidades múltiplas" é simplesmente prova de um preconceito cultural que erroneamente identifica uma personalidade parcial, o ego, com a personalidade como tal (p. 51-52). A definição do transtorno de personalidade múltipla implica que as personificações foram literalizadas ao invés de metaforizadas e que a imaginação foi dissociada ao invés de diferenciada. Não são apenas os psicólogos imaginais que enfatizam as personificações. O psicólogo das relações objetais W. R. D. Fairbairn (1931/1990) apresenta um caso no qual um indivíduo sonha cinco personificações: o "menino travesso", o "eu" e o "crítico" (que Fairbairn associa, respectivamente, com o id, ego e superego), bem como a "menininha" e o "mártir". Embora Fairbairn diga que o transtorno de personalidade múltipla é o resultado de uma extrema identificação com as personificações, ele também diz, muito como Hillman, que estas personificações são tão prevalentes na análise que "devem ser vistas, não apenas como características, mas como compatíveis com a normalidade" (p. 217-219).

POLITEÍSMO *VERSUS* MONOTEÍSMO

Coerente com esta ênfase na multiplicidade, Hillman (1971/1981) defende uma psicologia politeísta em vez de monoteísta. Para ele, a religião (ou teologia) influencia a psicologia. Historicamente, as três religiões monoteístas - Judaísmo, Cristianismo e Islamismo - reprimiram sistematicamente as religiões politeístas. O Judaísmo e o Cristianismo privilegiaram um deus em detrimento de muitos deuses (e deusas), que foram denegridos como demónios, mas eles também privilegiaram uma conceituação abstraía deste deus único. O Islamismo foi igualmente intolerante: um deus, nenhuma imagem. Para Hillman (1983), o Cristianismo teve um impacto especialmente prejudicial na psicologia. Ele critica particularmente o cristianismo fundamentalista, pois ele tem sido o mais puritano e iconoclasta. Como o fundamentalismo considerou a imagem literalmente em vez de metaforicamente, ele condenou todo imagismo como idolatria. Entre os praticantes da psicologia imaginai, David L. Miller, professor de religião, elaborou a perspectiva politeísta em *Christs:*

meditations on archetypal images in christian theology (1981a) e *The new polytheism: rebirth ofthe gods and goddesses* (I 974/1981 b).

Da perspectiva da psicologia imaginai, um dos motivos pêlos quais a psicologia do ego parece tão atraente é sua compatibilidade com os dogmas da religião monoteísta. Ela é uma psicologia monista que valoriza um conceito abstraio unitário, o ego, em detrimento de imagens concretas múltiplas. Em contraste, a psicologia imaginai tem orientação politeísta (ou pluralista). Não é uma religião mas estritamente uma psicologia. Ela não venera deuses e deusas. Ela os considera metaforicamente, como fazia Jung (CVK10) - como "personificações de forças psíquicas" (p. 185). Segundo Jung, *(CW13),* os deuses e deusas aparecem como "fobias, obsessões e assim por diante", "sintomas neuróticos" ou "doenças". Em suas palavras, "Zeus não governa mais o Olimpo e sim o plexo solar, e produz espécimes curiosos para o consultório médico, ou perturba os cérebros de políticos e jornalistas que inconscientemente liberam epidemias psíquicas no mundo" (p. 37). Quase todos os exemplos de deuses e deusas citados pêlos psicólogos imaginais são gregos. Eles justificam, ou racionalizam, esta seletividade baseado no fato de que a análise tem origens históricas europeias e que os deuses e deusas gregos são especialmente dominantes naquele contexto continental particular. Contudo, para aspirar a uma psicologia multicultural abrangente adequada às preocupações contemporâneas com a diversidade étnica, a psicologia imaginai terá que incluir uma gama ampla e politeísta de deuses e deusas de todo o panteão mundial.

MITOLOGIA

Ao longo da história, a análise tem tido especial interesse pela mitologia. Em contraste com a análise freudiana, a psicologia imaginai não emprega os mitos simplesmente para fins de confirmação. Para Freud, o mito de Édipo é importante porque ele acredita que ele confirma de maneira independente a descoberta - e a verdade teórica - do complexo de Édipo. Freud vê o complexo como primário, o mito como secundário. A psicologia imaginai inverte esta ordem de prioridade. Por exemplo, Hillman (19757 1979) diz que "o narcisismo não explica Narciso" (p. 221n). É uma falácia reduzir o mito de Narciso a um "complexo de Narciso" - ou a um "transtorno de personalidade narcisista". Nosologicamente, diz Hillman (1983), o narcisismo confunde "o subjetivismo auto-erótico com um dos mitos mais importantes e poderosos da imaginação (p. 81). A psicologia imaginai expressa uma preferência clara pêlos modos de discurso "literários" aos "científicos". Segundo Hillman (1975), a própria base da psique é "poética" - ou mitopoética (p. xi).

Hillman critica, contudo, o que Jung chama de "mito do herói". O que esse mito tem de potencialmente tão perigoso é a tendência do ego de identificar-se com o herói e assim desempenhar o papel do herói de maneira agressiva e violenta. Em contraste com o que Hillman (1975/1979) chama de "ego imaginai" (p. 102) - um ego que modestamente admitiria que é meramente uma imagem entre muitas outras igualmente importantes - o "ego heróico" arrogantemente assume o papel dominante e relega todas as outras imagens a papéis subordinados. Existem outras imagens para servir aos propósitos do ego heróico, o qual pode então dispensá-las ou eliminá-las através de agressão e violência. O ego heróico, diz Hillman, "insiste numa realidade com a qual ele possa lutar, à qual possa dirigir uma flecha ou na qual possa bater com um porrete", porque ele "literaliza o imaginai" (p. 115). Neste aspecto, Hillman pode

ser acusado do mesmo reducionismo que critica nos outros, pois "herói" é apenas um conceito abstrato, não uma imagem concreta. Heróis diferentes têm estilos diferentes. Eles não são todos idênticos. Alguns são notavelmente não-agressivos e não-violentos. Como diz Joseph Campbell (1949), o herói tem mil faces diferentes.

Hillman (1989/1991) é mais notável quando revisita o mito de Édipo a fim de re-visioná-lo. Para ele, o mito de Édipo inconscientemente informa o próprio método de análise. Existe um "método de Édipo" bem como um complexo de Édipo. Hillman não é o único analista a criticar as implicações metodológicas do mito de Édipo. Por exemplo, o psicólogo do Si-mesmo Heinz Kohut (1981/1991) sustenta que, na medida em que a análise aspira a ser mais do que meramente uma psicologia anormal, o mito de Édipo é metodologicamente inadequado. Ele imagina como teria sido a psicanálise se ela tivesse sido fundamentada em outro mito pai-filho - por exemplo, o mito de Ulisses-Telêmaco em vez do mito Laio-Édipo. Se Freud tivesse baseado a análise num complexo de Telêmaco em vez de no complexo de Édipo, argumenta Kohut, o método de análise teria sido radicalmente diferente. Segundo Kohut, é a continuidade intergeracional entre pai e filho que "é normal e humana, e não a disputa intergeracional e os desejos mútuos de matar e destruir - não importando o quão frequentemente e mesmo ubiquamente possamos encontrar vestígios destes produtos patológicos de desintegração em relação aos quais a análise tradicional nos fez pensar como uma fase de desenvolvimento normal, uma experiência normal da criança" (p. 563).

Hillman (1989/1991), entretanto, é um crítico muito mais radical do mito de Édipo na teoria e prática psicanalítica tradicional do que Kohut. Para ele, a dificuldade é que o mito de Édipo tem sido o único mito, ou pelo menos o mais importante, que os analistas empregaram para propósitos de interpretação. Segundo Hillman, o mito demonstra que a cegueira decorre da busca literalista de *insight.* A análise tem sido um método de cego-guiando-cego. O analista, um Tiresia que obteve *insight* depois de ter sido cegado, comunica *insight* a um Édipo, o analisando, que então é cegado. Este mito proporcionou a análise apenas um modo de investigação: o método do *insight* heróico que leva à cegueira. Hillman afirma que se a análise utilizasse outros mitos além do mito de Édipo, muitos mitos diferentes com muitos temas diferentes - por exemplo, Eros e Psique ("amor"), Zeus e Hera ("procriação e casamento"), ícaro e Dédalo ("voar e habilidade"), Ares ("combate, cólera e destruição"), Pigmalião ("imitação onde a arte se transforma em vida através do desejo"), Hermes, Afrodite, Perséfone, ou Dionísio - então os métodos de análise seriam muito diferentes e muito mais fiéis à diversidade da experiência humana (pp. 139-140). O psicólogo imaginai Ginette Paris em *Pagan Meditations* (1986) e *Pagan Grace* (1990) talvez seja o expoente mais eloquente desta diferenciação metodológica.

ALMA-NO-MUNDO E FEITURA DA ALMA

A psicologia imaginai é uma psicologia da "alma", ou psicologia profunda, ao invés de uma psicologia do ego. Do modo como Hillman (1964) emprega a palavra "alma", ela é *"um conceito deliberadamente ambíguo"* que desafia uma definição denotativa (p. 46). A palavra "alma", evidentemente, evoca inúmeras religiões e contextos culturais. Hillman (1983) assinala que os afro-americanos introduziram a palavra "alma" na cultura popular (p. 128). Na psicologia imaginai, contudo, o termo tem diversas conotações bastante específicas, das quais as mais importantes talvez sejam vulnerabilidade, melancolia e profundidade. Hillman rejeita o ego forte, maní-

aço e superficial e defende uma alma que reconhece o fraco, o depressivo e o profundo. "A alma", diz ele, "não é dada, ela tem que ser feita" (p. 18). Neste sentido, Hillman (1975) cita Keats: "Chame o mundo, se lhe aprouver, de 'Vale de Feitura da Alma'. Aí você irá descobrir a serventia do mundo" (p. ix). Esta é uma alusão ao mundo-alma neoplatônico, ou *anima mundi,* que Hillman traduz como "alma-no-mundo". A feitura da alma no mundo envolve um aprofundamento da experiência, no qual o ego é rebaixado e aí mantido. Ao invés de um ego que desce às profundezas inconscientes apenas para ser individuado em relação ao Si-mesmo e depois sobe à superfície consciente, Hillman defende um ego que desce a profundezas imaginais -e lá permanece - para ser animado em uma alma: como Jung, Hillman enfatiza que *"anima"'* significa "alma". Neste aspecto, a finalidade da análise não é individuação mas animação. O psicólogo imaginai Thomas Moore popularizou esta psicologia da alma em *Care ofthe soul* (1992) e *Soul mates* (1994).

A psicologia imaginai enfatiza que não apenas os indivíduos têm alma mas que o mundo tem alma - ou que os objetos materiais no mundo tem alma. Em contraste com o dualismo sujeito-objeto de Descartes, que afirma que apenas os "seres" humanos têm alma, Hillman (l 983) sustenta-ele, com certeza, quer dizer metaforicamente - que "coisas" não-humanas também têm almas. Com efeito, a psicologia imaginai é uma psicologia "animista". Em contraste com a ideia convencional de que o mundo é apenas matéria "morta", que os objetos materiais (não apenas naturais mas também objetos culturais ou feitos pelo homem) são inanimados, Hillman insiste que eles são animados, ou "vivos". Ele quer dizer que não apenas os indivíduos mas também os objetos têm uma certa "subjetividade" (p. 132), que as coisas têm um certo "ser". Segundo Hillman, o mundo não está morto, mas tampouco está bem: ele está vivo mas doente. É a atitude de amortecimento (mais do que de avivamento ou de animação) do dualismo sujeito-objeto para com o mundo que o adoeceu. Ao invés de apenas analisar indivíduos, Hillman recomenda que a psicologia imaginai analise o mundo, ou os objetos materiais nele, como se eles também fossem sujeitos. Deste ponto-de-vista, o mundo precisa de terapia pelo menos tanto quanto os indivíduos. A psicologia imaginai tornou-se assim uma psicologia "ambiental" ou "ecológica". Com poucas exceções, os analistas tenderam a ignorar ou negligenciar o que Harold F. Searles (1960) chama de "ambiente não-humano". Psicólogos imaginais como Robert Sardello em *Facing the world with soul* (1992) e Michael Perlman em *Thepower oftrees: the reforesting ofthe soul* (1994) começaram a confrontar esta questão.

ATIVISMO SOCIAL E POLÍTICO

A psicologia imaginai convoca as pessoas a ocuparem o mundo *e* assumirem responsabilidade social e política. Um dos ensaios mais importantes que Hillman escreveu aborda uma questão social e política aparentemente intratável: a tendenciosidade da supremacia branca. Hillman (1986) afirma que dilemas supostamente oriundos de "intolerância étnica", embora não sejam impossíveis de mudar, são "fundamentalmente difíceis de modificar" porque a própria ideia de supremacia é "arquetipicamente intrínseca à própria brancura" (p. 29). Ele cita indícios etnográficos da África fornecidos pelo antropólogo Victor Turner para demonstrar transculturalmente que não apenas os brancos mas também os negros tendem a ver as cores "branca" e "preta" como, respectivamente, superior (ou boa) e inferior (ou má). Em *On human diversity* (1993), o eminente crítico cultural Tzvetan Todorov também sugere que o racismo pode persistir, em parte, "por motivos ligados ao simbolismo universal: os

pares branco-preto, claro-escuro, dia-noite parecem existir e funcionar em todas as culturas, geralmente preferindo-se o primeiro termo de cada um dos pares" (p. 95). Tanto Hillman quanto Todorov indagam por que o racismo parece tão obstinadamente resistente às tentativas sociais e políticas sérias para erradicá-lo, oferecendo uma explicação semelhante: a projeção inconsciente de um fator arquetípico, ou universal - uma avaliação em torno da *cor* (branco-luz-dia em oposição à preto-escuro-noite) *nas pessoas.* Segundo Hillman, o problema é que os racistas são literalistas que irracionalmente confundem realidade física com realidade psíquica e mal-usam a oposição de cores branco-preto para propósitos prejudiciais e discriminatórios. Para efetivamente abordar esta dificuldade e melhorar a situação do racismo, ele alega que será necessário re-visionar (desliteralizar ou metaforizar) a lógica opositiva espúria utilizada pêlos partidários da supremacia branca. Desta perspectiva, o racismo é um fracasso da imaginação - um exemplo especialmente pernicioso da falácia do literalismo. Numa entrevista com Adams (1992b), Robert Bosnak, outro psicólogo imaginai, discute a negritude no contexto dos opostos branco-preto, claro-escuro, dia-noite. Bosnak distingue entre o que chama de imagens da negritude "africana" e imagens da negrura de "Tânatos". Ele afirma: "A negrura de Tânatos não tem nada a ver com raça. A noite, o medo e a morte e também o romantismo e o amor - todas as coisas que se relacionam com a noite - são transculturais. Algo na noite causa alguma coisa nos seres humanos, deixa-nos com medo, faz-nos imaginar. Este é um outro tipo de preto, diferente do preto racial. Figuras negras ligadas à morte irão aparecer nos sonhos das pessoas de todos os tipos de raças diferentes" (p. 24). Adams aborda a questão do racismo no sentido branco-preto em *The multicultural imagination: "race", color, andthe unconscious* (1996).

Bosnak talvez seja o mais social e politicamente ativo dos psicólogos imaginais. Em *Dreaming with an AIDS patient* (1989), ele interpretou todo o diário de sonhos de um cliente que sofria da síndrome de imunodeficiência adquirida e morreu. Ele organizou três conferências internacionais sobre a temática de "Enfrentamento do apocalipse" - a primeira, sobre guerra nuclear (Andrews, Bosnak e Goodwin, 1987); a segunda, sobre catástrofe ambiental; a terceira, sobre carisma e guerra santa - e está preparando uma quarta sobre o milénio. Em *The sacrament ofabortion* (1992), Paris também aplicou a psicologia imaginai a uma questão social e política contemporânea.

PÓS-ESTRUTURALISMO, PÓS-MODERNISMO

A psicologia imaginai é uma escola pós-estruturalista e pós-moderna que tem afinidades importantes tanto com a psicologia semiótica de Jacques Lacan quanto com a filosofia desconstrutivista de Jacques Derrida. Tanto Hillman quanto Lacan abominam a psicologia do ego, e ambos descentralizam radicalmente o ego. O "imaginário" de Lacan é semelhante (embora de forma alguma idêntico) ao "imaginai" de Hillman. Paul Kugler (1982,1987) afirma que o "imaginário" de Lacan também é semelhante ao "imago" de Jung. Adams (198571992a) sustenta que o que Hillman tem em mente com "re-visionar" é comparável ao que Derrida se refere com a "desconstrução". Tanto Hillman quanto Derrida criticam a lógica metafísica que opõe imagem (ou significante) ao conceito (ou significado) e que privilegia este sobre aquela.

A INSTITUCIONALIZAÇÃO DA PSICOLOGIA ARQUETÍPICA

Embora existam institutos Junguianos que treinam e licenciam analistas para a prática profissional, não existe um "Instituto Hillman". A Spring Publications publicou muitos livros e desde 1970 publica um periódico de psicologia arquetípica chamado *Spring. A* London Convivium for Archetypal Studies tem uma publicação chamada *Sphinx: a Journal for archetypal psychology and the arts.* O Pacifica Graduate Institute em Santa Barbara dá especial destaque à psicologia arquetípica e criou um arquivo que contém os artigos privados de Hillman. Os Psychoanalytic Studies Programs da Universidade de Kent em Canterbury, a New School for Social Research na cidade de Nova York e a La Trobe University em Melbourne também incluem a psicologia arquetípica.

A psicologia arquetípica existe apenas há 25 anos, mas nesse espaço de tempo prestou um serviço importante. Ela ofereceu uma perspectiva "revisionista" da análise junguiana. Talvez a contribuição mais significativa da psicologia arquetípica seja a ênfase na imaginação, tanto cultural quanto clinicamente. Neste aspecto, a psicologia arquetípica revisou a própria imagem da análise junguiana tradicional.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Adams, M. V. (1992a). "Deconstructive Philosophy and Imaginai Psychology: Comparative Perspectives on Jacques Derrida and James Hillman [l985]."In R. P. Sugg (ed.), *Jungian Literary Criticism.* Evanston, III.: Northwestern University Press, pp. 231-248.

_____ . (1992b). "Image, Active Imagination and the Imaginai Levei: A *Quadram Interview* with Robert Bosnak." *Quadrant,* 25/2, pp. 9-29.

_____ . (1996). *The Multicultural Imagination: "Race," Color, and the Unconscious.* London and

New York: Routledge.

Andrews, V; Bosnak, R.; Goodwin, K. W. (eds.) (1987). *Facing Apocalypse.* Dálias: Spring Publications. Avens, R. (1980). *Imagination is Reality: Western Nirvana In Jung, Hillman, Barfield, and Cassirer.*

Dálias: Spring Publications. Berry, P. (1982). *Echo's Subtle Body: Contributions to an Archetypal Psychology.* Dálias: Spring

Publications.

Bosnak, R. (1989). *Dreaming with an AIDS Patient.* Boston and Shaftesbury: Shambhala. Campbell, J. (1949). *The Hero wzth a Thousand Faces.* Princeton: Princeton University Press. Corbin, H. (1972). *"Mundus imaginalis,* or the Imaginary and the Imaginai." *Spring,* pp. 1-19. Fairbairn, W. R. D. (1990). "Features In the Analysis of a Patient with a Physical Genital Abnormality

[1931]." In *Psychoanalytic Studies ofthe Personality.* London and New York: Routledge, pp. 197-222. Freud, S. (1955). "From the History of an Infantile Neurosis [1918]." In *The Standard Edition ofthe*

Complete Psychological Works ofSigmund Freud, 24 vols., ed. and tr. J. Strachey. London: Hogarth

Press (hereafter SE), vol. 17, pp. 3-122.

_____ . (1961). *The Future of an Illusion* [1997]. SE 21, pp. 3-56. ____ . (1964). "New Introductory Lectures on Psychoanalysis [1933]." sê 22, pp. 3-182. Hillman, J. (1964). *Suicide and lhe Soul.* New York: Harper & Row. _____ . (1975). *Re-visioning Psychology.* New York: Harper & Row. _____ . (1977). "An Inquiry Into Image." *Spring,* pp. 62-88. _____ . (1979). *The Dream and the Underworld* [1975]. New York: Harper & Row. _____ . (1981). "Psychology: Monotheistic or Polytheistic." In D. L. Miller, *The New Polytheism:*

Rebirth ofthe Gods and Goddesses [1971]. Dálias: Spring Publications, pp. 109-142.

___. (1983). (with Pozzo, L.) *Inter Views: Conversations with Laura Pozzo on Psychotherapy, Biography, Love, Soul, Dreams Work, Imagination, and the State ofthe Culture.* New York: Harper & Row. ___ . (1985). *Archetypal Psychology: A Brief Account.* Dálias: Spring Publications. ___. (1986). "Notes on White Supremacy: Essaying an Archetypal Account of Histórica! Events."

Spring, pp. 29-58. ___ . (1991). "Oedipus Revisited." In K. Kerenyi and J. Hillman, *Oedipus Variations: Studies in*

Literature and Psychoanalysis [1989]. Dálias: Spring Publications, pp. 88-169.

Isaacs, S. (1952). "The Nature and Function of Phantasy." In J. Riviere (ed.), *Developments In Psychoanalysis.* London: Hogarth Press, pp. 67-121.

Jung, C. G. (1963). *Memories, Dreams, Reflectiam* (rev. ed.), rec. & ed. A. Jaffé, tr. R. and C. Winston. New York: Pantheon.

_____ . (1966a). "On the Psychology ofthe Unconscious [1917]. *"CW* 7, pp. 3-119.

_____ . (1966b). "On the Relation of Analytical Psychology to Poetry [1922]." *CW* 15, pp. 65-83.

____. (1966c). "The Practical Use of Dream-analysis [1931]." *CW* 16, (2nd ed.), pp. 139-161.

_____ . (1967a). "Commentary on *The Secret ofthe Golden Flower* [1929]." *CW* 13, pp. 3-55

_____ . (1967b). *Symbols of Transformatlon* [1912]. *CW* 5 (2nd ed.).

____ . (1968a). "Archetypes ofthe Collective Unconscious [1954]." *CW* 9. (2nd ed.), pp. 3-41

____. (1968b). "Concerning the Archetypes, with Special Reference to the Anima Concept [1936]." CW9.1 (2nd ed.), pp. 54-72.

____. (1968c). "Psychological Aspects ofthe Mother Archetype [1938]." *CW9.1* (2nded.), pp. 75-110.

____ . (1969). "Psychological Commentary on *The Tibetan Book ofthe Dead* [1935]." *CW* 11 (2nd

ed.), pp. 509-526.

___ . (1970a) "The Role of the Unconscious [1918]." *CW* 10 (2nd ed.), pp. 3-28. ___ . (1970b). "Wotan [1936]." *CW* 10 (2nd ed.), pp. 179-193. ___ . (1971). *Psvchologlcal Types* [1921]. *CW* 6.

___ . (1976). "Symbols and the Interpretation of Dreams [1964]." *CW* 18, pp. 185-264. ___ . (1977). "The Houston Films [1976]." In W. McGuire and R. F. C. Hull (eds.), C. *G. Jung*

Speaklng: Interviews and Encounters. Princeton: Princeton University Press, pp. 277-352. Kohut, H. (1991). "Introspection, Empathy, and the Semicircle of Mental Health," In P. H. Ornstein

(ed.), *The Searchforthe Self: Selected Writings of Heinz Kohut, 1978-1981* [1981], Madison, Conn.:

International Universities Press, vol. IV, pp. 537-567. Kugler, P. (1982). *The Alchemy of Dlscourse: An Archetypal Approach to Language.* Lewisburg, Pa.:

Bucknell University Press. (1987). "Jacques Lacan: Post modern Depth Psychology and the Birth of

the Self reflexive Subject." In P. Young-Elsendrath and J. A. Hall (eds.), The *Book of the Self:*

Person, Pretext, and Process. New York and London: New York University Press, pp. 173-184. Lopez-Pedraza, R. (1971). "Responses and Contributions." Spring, pp. 212-214. Mller, D. L. (1981a). *Christs: Meditatlons on Archetypal Images In Christian Theology.* New York:

Seabury Press. _____ . (1981b). *The New Polytheism: Rebirth ofthe Gods and Goddesses* [1974]. Dálias: Spring

Publications. Moore, T. (1992). *Care ofthe Soul: A Cuide for Cultivating Depth and Sacredness in Everyday Life.*

New York: Harper Collins.

____. (1994). *Soul Mates: Honoring the Mysteries ofLove and Relationship.* New York: Harper Collins.
Odajnyk, V. W. (1984). "The Psychologist as Artist: The Imaginai World of James Hillman." *Quadram,*

17/1, pp. 39-48. Paris, G. (1986). *Pagan Meditations: The Worlds of Aphrodite, Artemis, and Hestia,* tr. G. Moore.

Dálias: Spring Publications. _____ . (1990). *Pagan Grace: Dionysos, Hermes, and Goddess Memory In Daily Life, tr.* J. Mott.

Dálias: Spring Publications. ____ . (1992). The Sacrament of Abortion, tr. J. Mott.
Dálias: Spring Publications.

Perlman, M. (1994). *The Power of Trees: The Reforesting ofthe Soul.* Dálias: Spring Publications. Samuels, A. (1985). *Jung and the Post-Jungians.* London: Routledge & Kegan Paul. Sardello, R. (1992.). *Facing the World with Soul: The Reimagination of Modern Life.* Hudson, N.Y: Lindisfarne Press.

Searles, H. F. (1960). *The Nonhuman Environment in Normal Development and in Schizophrenia.*

Madison, Conn.: International Universities Press.

Sontag, S. (1967). *Against Interpretation and Other Essays.* New York: Farrar, Straus & Giroux. Todorov, T. (1993). *On Human Diversity: Nationalism, Racism, and Exoticism in French Thought,* tr. C.

Porter. Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press. Watkins, M. (1984). *Waking Dreams* [1976], Dálias: Spring Publications. ____ . (1986). *Invislible Guests: The Development of Imaginai Dialogues.* Hillsdale, N.J.: Analytlc

Press.

Capítulo 7.

A Escola Desenvolvimentista

Hester McFarland Solomon

INTRODUÇÃO

A psicologia analítica elaborada por Jung e seus seguidores imediatos não se detinha nos aspectos psicológicos profundos do desenvolvimento inicial do bebé e da criança. Tampouco dava muita atenção à utilidade de compreender as variedades do relacionamento que podem ocorrer no consultório entre paciente e analista. Enquanto Freud e seus seguidores começavam a dar o salto imaginativo necessário para ligar as duas áreas de investigação - as primeiras etapas de desenvolvimento e os estados da mente por um lado, e a natureza da transferência e contratransferência por outro - e incluí-las na teoria psicanalítica, a psicologia analítica demorou para seguir o exemplo a despeito da insistência inicial e constante de Jung na importância do relacionamento entre analista e paciente (por exemplo, *CW16).*

Estas áreas de pesquisa analítica não eram uma atração primordial para Jung ou para o grupo que se formou a seu redor, os quais se dedicaram muito mais ao fértil e atraente campo da atividade criativa e simbólica e dos objetivos coletivos e culturais. Não obstante, em certos aspectos, poder-se-ia dizer que as fontes dessa atividade poderiam ser localizadas exatamente dentro dessas áreas, podendo ser legitimamente vistas como pertencentes ao exame do relacionamento entre processos primários (isto é, os primeiros processos mentais mais primitivos com bases infantis) e os processos mentais secundários posteriores.

A ausência de uma tradição clínica e teórica de investigação nessas duas áreas importantes - isto é, estados mentais infantis iniciais e transferência e contratransferência - com a resultante falta de interesse pela compreensão de seu inter-relacionamento por meio da análise da transferência infantil, empobreceu a psicologia analítica num aspecto importante. Isso precisaria ser corrigido para que a psicologia analítica continuasse a se desenvolver como atividade profissional e clínica digna de crédito. As contribuições consideráveis de Jung ao entendimento do funcionamento prospectivo da psique, incluindo o Si-mesmo, com base numa concepção da dialética do crescimento e da transformação, estavam em risco de tornarem-se limitadas por causa da falta de uma fundamentação completa na compreensão histórica e genética da atividade mental inicial.

O CONTEXTO HISTÓRICO

Embora Jung não tenha dirigido suas pesquisas ao entendimento detalhado dos estados mentais infantis, um exame do modelo junguiano da psique demonstra que esta não é uma representação justa de suas investigações nos fundamentos da atividade mental. Jung, em geral, não achava que a criança tem uma identidade separada do inconsciente de seus pais. Além disso, ele não estava especialmente interessado em estudar as manifestações das primeiras experiências na transferência do paciente para o analista. Ele considerava estas um assunto adequado à abordagem redutiva da psicanálise, a serem usadas quando fosse apropriado localizar e abordar as origens do conflito e dos sintomas neuróticos presentes de um paciente em seus conflitos infantis iniciais.

Entretanto, Jung estava interessado em formular um modelo da mente que se preocupasse com aqueles estados superiores de funcionamento mental que incluíam o pensamento, a criatividade e a atitude simbólica, e focalizou grande parte de sua investigação psicológica na segunda metade da vida, durante a qual, acreditava ele, estes aspectos tinham maior probabilidade de se manifestar. Ele dedicou grande parte de sua própria energia criativa à exploração de alguns dos empreendimentos culturais e científicos mais desenvolvidos ao longo dos séculos. Sua ênfase nos mitos, nos sonhos e nas criações artísticas, bem como seu profundo conhecimento dos textos alquímicos e seu interesse pela nova física, parecem tê-lo afastado do estudo do desenvolvimento infantil, que parecia encaixar-se mais no âmbito da psicanálise, com sua ênfase no exame das origens da atividade mental. Era quase como se, como os papas antigos diante do mundo de então, Freud e Jung houvessem dividido o mapa da psique humana, com Freud e seus seguidores concentrando-se em suas profundezas, na exploração das primeiras fases de desenvolvimento do início da infância, enquanto Jung e seus seguidores concentravam-se em suas alturas, no funcionamento dos estados mentais mais maduros, incluindo os estados criativos e artísticos responsáveis pela invenção dos melhores objetivos culturais, espirituais e científicos da humanidade, estados que Jung estudou como aspectos e atividades do Si-mesmo.

Esta divisão teórica da psique em alturas e profundezas poderia ser compreendida como decorrente das diferentes atitudes filosóficas que informavam as abordagens de Freud e Jung da psique. A psicanálise de Freud baseava-se no método redutivo que procurava fornecer uma descrição detalhada do desenvolvimento da personalidade desde suas origens mais remotas na infância do indivíduo. A compreensão psicanalítica do desenvolvimento inicial baseava-se na ideia de que uma reconstrução da psique era possível pela decodificação cuidadosa dos conteúdos manifestos do funcionamento psicológico reconstituindo o conteúdo oculto ou latente. O conteúdo manifesto era compreendido como representando um meio-termo entre pressões inconscientes oriundas, por um lado, de impulsos libidinais reprimidos (ou seja, de origem psicossexual) e, por outro, das demandas do superego parental internalizado. O objetivo da psicanálise era decodificar as evidências do nível manifesto para revelar os conteúdos latentes reprimidos e ocultos da psique inconsciente a fim de elucidá-la e traze-la à consciência. A tarefa do psicanalista era desvelar, por meio da interpretação, os reais motivos e intenções ocultas nas comunicações do indivíduo, uma abordagem epistemológica. Isso foi chamado de "hermenêutica da suspeita" pelo filósofo Paul Ricoeur (1967), pois ela não aceita a motivação consciente de qualquer ato ou intenção por sua aparência, sugerindo, em vez disso, que qualquer conteúdo mental contém embutido um meio-termo entre as demandas opostas do id e do superego.

Em contraste, a abordagem filosófica de Jung baseava-se numa compreensão teleológica da psique, mediante a qual se considera que todos os eventos psicológicos, inclusive os sintomas mais graves, têm um propósito e significado. Em vez de serem vistos apenas como material reprimido e disfarçado do conflito infantil inconsciente, eles também poderiam ser o modo como a psique havia encontrado a melhor solução até então para o problema que a havia confrontado. Ao mesmo tempo, eles poderiam atuar como ponto de partida para o crescimento e o desenvolvimento ulteriores. Além disso, o significado de tais sintomas era acessível à consciência através do método analítico de interpretação, associação e amplificação. A abordagem de Jung incluía um entendimento da contribuição das primeiras experiências no desenvolvimento da personalidade, com base no acúmulo histórico das experiências conscientes e inconscientes e na interação desta história pessoal com os conteúdos arquetípicos do inconsciente coletivo. Ele estava interessado nos processos de integração e síntese destes aspectos, por meio dos recursos inatos do indivíduo de atividade criativa e simbólica. Foi especialmente o estudo destas capacidades que levou Jung a explorar os processos que estão associados com o desenvolvimento mental inicial.

Na exploração das *bases* da personalidade, Jung utilizou uma tática diferente daquela seguida anteriormente por Freud em seu entendimento *das fases* de desenvolvimento da personalidade. Embora Jung sempre tenha reconhecido a importância da compreensão psicanalítica das primeiras *fases* do desenvolvimento infantil, seu interesse não era analisá-las por meio da regressão do paciente na presença do analista, como faziam muitos psicanalistas. Em vez disso, ele desenvolveu uma compreensão das *bases* da personalidade humana por meio de sua própria exploração das *estruturas* psicológicas profundas da psique, que ele entendia como os arquétipos do inconsciente coletivo. Ele via que os arquétipos se expressavam através de certas imagens e símbolos universais. Jung achava que estas estruturas profundas, estabelecidas ao longo dos tempos e presentes em cada indivíduo desde o nascimento, estavam diretamente relacionadas e influenciavam as criações artísticas e culturais humanas mais desenvolvidas, sofisticadas e evoluídas. Ao mesmo tempo, ele pensava nestas estruturas profundas como sendo a fonte dos sentimentos e comportamentos mais cruéis, primitivos e violentos dos quais os seres humanos eram capazes.

Jung selecionou as informações para sua investigação clínica central por meio de seu principal grupo de pacientes, ou seja, pacientes adultos com doenças mentais graves, incluindo pacientes em estados psicóticos, e através de sua própria auto-análise. Jung concentrou sua atenção em pacientes cujos sintomas e patologias originavam-se dos níveis mais primitivos de funcionamento do sistema psique-soma combinado. Sua análise de suas comunicações perturbadas comparava-se a uma investigação dos primeiros transtornos da experiência, sentimento, pensamento e relacionamento. Particularmente através de seu trabalho com pacientes psiquiátricos mentalmente doentes, bem como através de sua própria auto-análise dramática e perturbadora, Jung estudou as fontes e raízes da personalidade por meio das diversas psicopatologias, expressadas pelas imagens arquetípicas do inconsciente coletivo. Estas primeiras perturbações são atualmente vistas como patologias do Si-mesmo, pertencendo ao núcleo da personalidade, situadas evolutivamente mais cedo do que os transtornos neuróticos que Freud analisou quando deu início à investigação psicanalítica.

Entretanto, entre alguns clínicos e teóricos Junguianos, surgiu cada vez mais o reconhecimento de que os tratamentos de pacientes adultos e de crianças eram prejudicados pela falta de uma tradição de compreensão e análise íntima da estrutura e

dinâmica dos estados mentais infantis e de como estes poderiam manifestar-se na transferência e contratransferência. Havia uma inquietação pelo receio de que a ênfase junguiana nos estados mentais mais desenvolvidos, diferenciados, criativos e simbólicos evitava a exploração do material primitivo mais difícil que poderia emergir naqueles estados de regressão confrontados tão amiúde no consultório. Em algumas instituições de treinamento, a ausência de um entendimento teórico coerente dos estados mentais iniciais, incluindo os estados psicóticos e psicossexuais, era vista como uma desvantagem. Diversos clínicos sentiam a necessidade urgente de desenvolver um entendimento deste tipo que também fosse coerente com o *opus* junguiano mais amplo.

Era natural que isso levasse alguns junguianos a recorrerem à psicanálise para obter um quadro mais claro da mente infantil. Jung sempre insistira na importância de localizar as raízes da libido nas primeiras etapas psicossexuais. Isso incluía a importante compreensão de Freud de que as experiências do bebé e da criança jovem eram organizadas cronologicamente de acordo com as zonas libidinais - oral, anal, uretral, fálica, genital. Na verdade, esse reconhecimento já pode ser encontrado em 1912 em *Símbolos da transformação,* trabalho que anunciaria o fim de sua colaboração com Freud. Mas, como vimos, os interesses de Jung dirigiam-se a outros campos, e isso significava que a investigação junguiana tendia a desviar-se das fases desen volvi mentista da primeira infância. Além disso, ela não levava em consideração o entendimento proveniente das contribuições posteriores de outros psicanalistas que estavam fazendo descobertas notáveis que equivaliam a uma revisão da teoria psicanalítica básica.

Aconteceu de diversos clínicos e teóricos importantes, incluindo Melanie Klein, Wilfred Bion, Donald Winnicott e John Bowlby, estarem estabelecidos em Londres, publicando trabalhos importantes durante as décadas de 1940, 1950,1960 e posteriormente. Eles tornaram-se figuras centrais no desenvolvimento da "escola de relações objetais" que se desenvolveu dentro da Sociedade Psicanalítica Britânica durante aquelas décadas e continuou a se desenvolver a partir de então. Existem diversas linhas teóricas distintas dentro da escola de relações objetais, e muitos outros teóricos e clínicos dignos de nota subsequentemente fizeram importantes contribuições ao campo. Contudo, a principal bifurcação teórica gira em torno de se o bebé ou a criança é levado a gratificar impulsos instintivos básicos que são mentalmente representados por personificações de partes corporais, ou se o bebé ou criança é essencialmente motivado a ir em busca do outro, um cuidador no primeiro caso, para ter com ele um relacionamento a fim de satisfazer sua necessidades básicas, inclusive a necessidade de ter contato humano e comunicação para aprender e crescer, bem como ser protegido e nutrido.

Independentemente das fontes de divergência, o principal credo compartilhado pelas diversas linhas da escola de relações objetais é a concepção de que o bebé não é primordialmente guiado pêlos instintos, conforme a formulação original da teoria económica de Freud, uma espécie de "biologia científica da mente" (Kohon, 1986), sendo, em vez disso, possuidor desde o nascimento de uma capacidade básica de relacionar-se com seus responsáveis importantes ou objetos, como estes eram chamados. O termo "objeto" é um termo técnico e foi usado originalmente na psicanálise para denotar outra pessoa que fosse objeto de um impulso instintual. Ele foi usado pêlos teóricos das relações objetais de duas formas distintas:

l. para denotar um conjunto de motivações atribuídas pelo bebé ou pela criança como pertencentes ao outro, geralmente o cuidador, mas na verdade definidas e localizadas nos impulsos libidinais particulares que no momento estavam ativos internamente no bebé ou na criança, ou

2. para denotar a pessoa no ambiente do bebé ou da criança, geralmente, mais uma vez, o cuidador, com quem a criança procurava se relacionar.

Evidentemente, as duas formas poderiam sobrepor-se e os limites entre as experiências internas e externas dos objetos tornar-se-iam indistintos. Isso seria particularmente evidente ao tentar descrever a experiência do paciente. Klein foi capaz de ligar as duas concepções ao propor que nas fantasias inconscientes do bebé ou da criança pequena, bem como nas fantasias infantis dos adultos, havia um relacionamento dinâmico entre o Si-mesmo e o outro, ou o objeto, que era representado internamente como motivado por impulsos que, na verdade, refletiam os impulsos instintuais (orais, anais, uretrais, etc.) do Si-mesmo. Por exemplo, o objeto poderia ser experienciado pelo bebé como o seio da mãe (e assim tecnicamente ele seria chamado de um "objeto parcial", isto é, uma parte do corpo da mãe). Entretanto, a qualidade das experiências com a pessoa real determinavam se o bebé acumulava ao todo um relacionamento mais positivo ou negativo com os outros importantes e seus sucedâneos internos, com implicações diretas para o desenvolvimento emocional e intelectual subsequente.

Klein achava que o bebé era propenso a atribuir ao outro motivações que na verdade eram experimentadas internamente ao bebé, como expressões de impulsos instintuais. A questão de se a experiência do objeto deveria ser vista como aquela com uma pessoa real na situação real com o cuidador, ou se deveria ser vista unicamente como uma representação interna do próprio repertório instintual do bebé, tornou-se foco de debates e controvérsias teóricas acaloradas.

Ao mesmo tempo, em Londres, durante as décadas em que a teoria das relações objetais estava sendo desenvolvida, o Dr. Michael Fordham e alguns de seus colegas fizeram treinamento como analistas Junguianos e fundaram a Sociedade de Psicologia Analítica, onde estabeleceram treinamento analítico para aqueles que trabalhavam com adultos e, posteriormente, para aqueles que trabalhavam com crianças. Eles leram com interesse as contribuições psicanalíticas inovadoras e iniciaram pesquisas que procuravam elaborar uma teoria coerente do desenvolvimento infantil compatível com a tradição junguiana, e que ao mesmo tempo pudesse beneficiar-se com as novas descobertas e técnicas psicanalíticas pertinentes e, em certa medida, as incorporasse, particularmente aquelas relacionadas ao desenvolvimento inicial do bebé e à transferência e contratransferência. Um exame mais atento destes desenvolvimentos teóricos permitirá uma maior compreensão de por que houve tanto interesse entre certos Junguianos nestas áreas de investigação psicanalítica.

KLEIN, WINNICOTT, BION: RELAÇÕES OBJETAIS EM LONDRES

Alguns clínicos Junguianos consideraram o desenvolvimento kleiniano a mais acessível das investigações psicanalíticas da vida mental inicial. A concepção de Klein do corpo ou das experiências de base instintiva como a raiz de todos os conteúdos e processos psicológicos repercutiam as descobertas de Jung relativas à existência de estruturas psicológicas profundas, as quais tinham por base as experiências instintuais e eram representadas mentalmente através de imagens arquetípicas. Desta forma, as investigações de Jung poderiam ser ligadas à visão redutiva da psique, na medida em que ele investigou, como Klein, as primeiras fases da vida mental desde suas próprias *raízes,* as primeiras representações mentais das experiências instintuais. Estas imagens mentais de experiências de base corporal eram chamadas de imagens arquetípicas por Jung, ao passo que Klein as chamava de objetos parciais. Apesar da diferença de lin-

guagem, ambos referiam-se ao primeiros relacionamentos do Si-mesmo com as representações internas das diferentes capacidades operativas do cuidador. Por exemplo, na linguagem de Jung isso era expressado como a experiência dos aspectos duais da mãe, ao passo que na linguagem de Klein isso era expressado como a experiência do "seio bom" e "mau", de modo que se entendia que o Si-mesmo experimentava a mãe/seio (ou, na verdade, o analista) como amoroso, protetor, disponível, ou venenoso, agressivo, ausente, ou vazio, enfadonho ou triste. Assim, a qualidade da experiência que o Si-mesmo tem em relação ao funcionamento do outro para consigo era de vital importância.

Ao mesmo tempo, o conceito de Jung também refere-se à ocorrência e à presença espontânea da imagética arquetípica em função do Si-mesmo, à medida que este se desenvolve ao longo do tempo, no decorrer de todo o ciclo de vida, deste modo capaz de produzir novos significados que podem transportar o Si-mesmo criativamente para o futuro, com o potencial de explorar um repositório cultural e imaginai universal. Neste aspecto, o conceito é mais rico e complexo do que o conceito kleiniano de objetos parciais, que se refere essencialmente ao mundo inicial da posição esquizoparanóide, anterior à conquista da constância do objeto total na posição depressiva.

Jung em seu trabalho com adultos psicóticos e Klein em seu trabalho com a criança pré-edipiana investigaram essencialmente a área da psique que ainda não havia chegado às etapas edipianas posteriores de desenvolvimento da primeira infância, nas quais tanto os aspectos bons (protetor, favorável ou estimulante) quanto ruins (frustrante, agressivo ou limitado) da mesma pessoa podem ser simultaneamente mantidos na mente do bebé. Para indicar a conquista gradual da capacidade de relacionar-se com o cuidador tanto em seus aspectos bons quanto ruins, a linguagem de Jung usava termos como "integração e síntese dos opostos". A linguagem kleiniana criou o termo "objeto total" para expressar esta capacidade de manter simultaneamente na mente tanto experiências positivas quanto negativas e de ter conhecimento de sentimentos ambivalentes em relação ao cuidador. Tanto para Jung quanto para Klein, essa capacidade não poderia estar invariavelmente disponível, e o indivíduo sempre vacilaria entre maior ou menor capacidade nestas áreas.

Não importando a linguagem escolhida, tanto Jung quanto Klein sugeriram a existência de estruturas mentais inatas profundas que se ligavam diretamente às primeiras experiências biológicas e instintuais do bebé e lhes serviam de veículos, expressadas em termos de figuras arquetípicas (Jung) ou partes de objetos (Klein). Ambos compreendiam que as experiências que surgem por meio destas estruturas inatas profundas são mediadas pelas experiências reais do ambiente real, pela qualidade do cuidado e da criação disponibilizados pêlos cuidadores do ambiente. O atrativo particular de Klein, principalmente para os junguianos londrinos que desejavam incorporar a análise de material infantil em sua prática clínica, era a sólida fundação no trabalho com crianças que ela aplicou ao entendimento da atividade dos estados mentais iniciais nas experiências de pacientes adultos.

Klein havia dado uma contribuição crítica à psicanálise através do desenvolvimento de sua técnica lúdica (1920, 1955), uma adaptação e aplicação da técnica psicanalítica tradicional ao tratamento de crianças muito jovens. Tendo maior liberdade para desenvolver suas ideias dentro do contexto psicanalítico de Londres do que quando estava em Viena ou Berlim, Klein desenvolveu métodos de análise de crianças observando-as brincar, o que lhe permitiu contribuir substancialmente para o entendimento psicanalítico dos estados infantis iniciais da mente. A partir de seu trabalho analítico com crianças, ela inferiu estados e processos mediante os quais o bebé e a criança organizavam suas percepções e experiências, tanto mentais quanto físicas, em termos de impulsos motivados envolvendo áreas ou partes corporais loca-

lizadas internamente ou no cuidador (geralmente, a princípio, a mãe). Ela chamou a isso *dephantasias (phantasies) inconscientes* - o "ph" denotando uma diferenciação de *fantasia,* grafada com "f -, que indicavam um conteúdo mental conscientemente disponível, tais como os devaneios (Isaacs, 1948).

Klein achava que o objetivo desta organização mental inicial era proteger o Si-mesmo emergente dos perigos criados pêlos estados emocionais excessivos, tais como raiva, ódio, ansiedade e outras formas de desintegração mental. Posteriormente, Klein pensava que esses estados intensamente negativos seriam dirigidos de volta ao Si-mesmo se os cuidadores fossem incapazes ou inadequados para responder a eles. Klein considerava esses impulsos destrutivos voltados contra o Si-mesmo expressões de um instinto de morte inato. Para proteger a si mesma dos estragos decorrentes da experimentação de emoções poderosas de ódio, agressão e inveja existentes dentro do Si-mesmo, a criança ativaria o que se chamou de *defesas primitivas* (Klein, 1946). Assim como o bebé ou a criança pequena não é desenvolvida fisicamente o suficiente para executar sozinha atividades complexas, de integração e de adaptação ao nível físico, sendo dependente para sua sobrevivência e proteção física das capacidades de cuidado dos outros, também o aparelho mental do bebé não é suficientemente desenvolvido para administrar sozinho as tarefas mentais de pensamento, percepção, filtragem e seleção emocional adequadas para sua autoproteção, sem a ajuda de um cuidador. Klein entendia que, a fim de organizar estas impressões mentais e físicas tão poderosas que poderiam ameaçar danificar ou destruir o senso de Si-mesmo, o bebé normalmente procuraria estabelecer sozinho uma organização mental rudimentar, principalmente quando de modo geral não recebia cuidado adequado. Os processos pêlos quais esta organização ocorria incluíam atividades mentais tais como cisão, idealização e identificação.

Essencialmente, uma vez que o desenvolvimento mental inicial do bebé é rudimentar e por conseguinte sujeito a ser sobrecarregado pelo excesso de estímulos externos e internos que poderiam causar estados insuportáveis de ansiedade e desintegração, ele precisa encontrar um modo de organizar suas percepções, quer de seu Si-mesmo ou de seus diversos cuidadores e de outras condições relacionadas, em termos de seus aspectos bons ou ruins. Os junguianos estavam habituados a ver certos estados mentais não-integrados como aspectos cindidos do arquétipo, e usavam o conceito de compensação para denotar a tendência natural da psique de tentar manter os opostos em relação um ao outro. As descobertas de Klein por meio de seu trabalho clínico com crianças atraiu alguns junguianos que procuravam trazer o entendimento • dos estados e processos mentais iniciais mais diretamente para sua prática clínica. Klein mostrou que, dependendo de diversos fatores, as boas e más experiências eram sentidas pela criança como localizadas interna ou externamente, por processos de identificação como projeção e introjeção. Assim, se o bebé sentia que a fonte do bem sentir-se vinha de dentro, então o ruim seria projetado e identificado com o cuidador, ou partes do cuidador, tais como o seio. Entretanto, a sensação ruim poderia ser recolocada (ou "reintrojetada, na linguagem kleiniana) dentro do Si-mesmo por meio de outros processos de identificação. Estes seriam experimentados como sentimentos persecutórios, e resultariam em nova cisão de bons e maus sentimentos, acarretando sempre mais atividade de projeção e introjeção. A qualidade das respostas do ambiente a esses estados dramáticos, juntamente com as próprias capacidades de auto-regulação do bebé, determinariam sua tendência para o desenvolvimento normal e adaptativo ou patológico e maladaptativo. Em termos kleinianos, isso significava maior ou menor controle e domínio sobre o instinto de morte, o instinto que procura destruir as boas partes do Si-mesmo. No modelo junguiano, o conceito de *enantiodromia é* sugestivo de um colapso repentino de um estado para seu oposto sob certas

condições, e o termo *sombra é* muitas vezes usado para denotar aqueles aspectos negativos do Si-mesmo que ele repudia e, portanto, irá projetar no outro.

Klein desenvolveu o conceito de *posição* esquizoparanóide para descrever o que acontece quando o bebé está sobrecarregado de sentimentos de uma possível aniquilação da integridade do Si-mesmo enquanto sistema psique/soma. A consequente ansiedade de que o Si-mesmo será invadido por emoções negativas resulta em impulsos agressivos dirigidos à fonte do mau sentimento, onde quer que se sinta que ele está. O instinto de morte foi assim entendido como a experiência dos impulsos agressivos dirigidos para o interior. Os aspectos destrutivos e invejosos do Si-mesmo poderiam tornar-se desprendidos dos aspectos amorosos e zelosos do Si-mesmo com o medo resultante de que a fonte de bondade tivesse sido destruída. A defesa contra esta experiência negativa esmagadora era a cisão do Si-mesmo ou cisão do cuidador em características apenas boas ou apenas ruins, como demonstra-se na Figura 7.1 a seguir.

Klein descreveu uma fase de desenvolvimento subsequente, chamada de *posição depressiva,* na qual o bebé poderia experimentar sentimentos de remorso e preocupação com os efeitos de seus ataques agressivos à representação interna do cuidador ou ao cuidador externo real. Isso ocorria quando o bebé compreendia que seu amor e ódio eram dirigidos à mesma pessoa. Experimentar a pessoa como um todo causava sentimentos inconscientes de ambivalência e um impulso de reparar o outro danificado, com base na culpa inconsciente.

A ênfase de Klein nos afetos experimentados em relação às funções importantes dos cuidadores, ou objetos, em relação ao Si-mesmo fez com que ela fosse considerada a fundadora da escola britânica de relações objetais. Assim como a teoria de Jung entendia as imagens arquetípicas como figuras personificadas inatas à psique, dando representação mental a experiências instintuais carregadas de afeto, também Klein pensava a representação interna de cuidadores importantes, ou partes de seus corpos como, por exemplo, o seio, como a fonte dos afetos. Klein achava que as experiências da criança dos reais cuidadores eram secundárias às concepções e experiências inatas que a criança tinha em relação àquele aspecto do cuidador com o qual a criança estava relacionando-se instintivamente em qualquer momento particular de seu desenvolvimento. Por exemplo, se as necessidades orais fossem predominantes, então a criança teria "phantasias" sobre o funcionamento do seio e da boca. Apesar de Klein reconhecer a importância da qualidade da interação do bebé com seus cuidadores, sua ênfase nas bases instintuais das relações com os outros fez com que ela nem sempre fosse incluída numa lista de teóricos das relações objetais, uma vez que seu

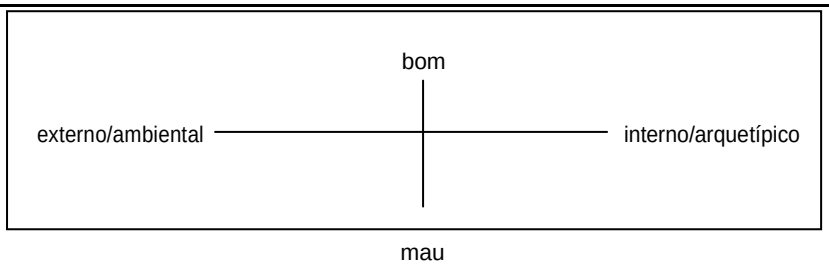

Figura 7.1 Modelo junguiano/kleiniano de objetos arquetípicos/ambientais cindidos.

trabalho enfatizava mais a dinâmica do mundo interno do bebé do que seus relacionamentos externos.

Um credo básico da abordagem teórica de Jung referia-se à importância da qualidade da mediação ambiental da experiência inicial. Isso tinha um paralelo na compreensão da importância da qualidade de interação entre o paciente e o analista no consultório. Jung havia escrito extensamente sobre certos aspectos da transferência e contratransferência, tanto no contexto clínico *(CW\6)* quanto no imaginário através do exame da imagética alquímica *(CW14).* Entretanto, Jung não havia estudado em profundidade o conteúdo infantil nas relações entre paciente e analista. Muitos Junguianos londrinos consideraram a abordagem clínica de Winnicott do relacionamento complexo e sensível entre bebé e mãe, e entre paciente e analista, particularmente compatível com sua própria prática analítica. A visão de Winnicott de um Si-mesmo que se desenvolve em relação a outro encontrou repercussões na concepção junguiana há muito existente de que o desenvolvimento do Si-mesmo e outros potenciais arquetípicos eram mediados por meio da interação com fatores ambientais, inclusive os outros cuidadores importantes, bem como com o analista. Como disse Winnicott:

> "não existe algo como um bebé", o que quer dizer que se você se propuser a descrever um bebé, verá que está descrevendo um bebé e alguém. Um bebé não pode existir sozinho, mas é essencialmente parte de um relacionamento... (1964, p. 88)

Esta famosa frase indica a importância que ele atribuía ao que acontece na interface entre o Si-mesmo e o outro, entre a experiência da criatividade pessoal e da ligação, no que ele chamou de "terceira área". Com isso ele queria dizer que há uma área de experiência que não é interna ou externa, e sim um "espaço potencial" entre, por exemplo, o bebé e a mãe, no qual uma realidade compartilhada e significativa é criada ao longo do tempo.

Winnicott estava especialmente interessado no papel crucial do brincar e da ilusão no desenvolvimento do Si-mesmo e sua capacidade de imaginação e criatividade. Ele achava que era pêlos gestos espontâneos do brincar que o senso de Si-mesmo se desenvolvia em relação ao outro. Numa formulação tipicamente paradoxal, Winnicott propôs a concepção de que o verdadeiro Si-mesmo do indivíduo, o sentimento de singularidade e de ser real, acontecia por meio de momentos de ilusão, onde o mundo interior encontrava-se e envolvia-se como o mundo exterior, e onde os limites entre os dois tornavam-se indistintos. Conseqüentemente, a qualidade da ilusão do bebé de que ele ou ela havia criado o seio porque o seio aparecia no momento em que era imaginado ou, na linguagem junguiana, quando a potencialidade de experimentar a imagem arquetípica ocorre simultaneamente com a experiência real do objeto real, dependia da correspondência com a condição ambiental, a capacidade da mãe "suficientemente boa" de responder às necessidades onipotentes de seu bebé. Se o gesto espontâneo do bebé não encontra uma resposta empática por parte da mãe porque partes do Si-mesmo dela interferem (ou influenciam) inadequadamente por meio de, por exemplo, suas próprias necessidades depressivas ou ansiosas, é possível que o bebé experimente uma ruptura em seu senso de Si-mesmo em desenvolvimento. Caso estas experiências negativas acumulem-se muito ao longo do tempo, o bebé irá construir autodefesas através de adaptações excessivas a essas pressões externas. Um falso Si-mesmo é, desse modo, criado para lidar com o mundo externo, enquanto o verdadeiro Si-mesmo é protegido da aniquilação ou fragmentação.

Winnicott partilhava da visão teleológica de Jung da natureza humana. Sua premissa básica era a de que, com um "ambiente suficientemente bom", o bebé e a

criança teriam todas as chances de desenvolver-se, crescer e ser criativo, a despeito das falhas e frustrações inevitáveis nas condições ambientais. Esta concepção reco-

nhecia que, em grande parte, a proteção física e psicológica do bebé era dependente das capacidades de seus cuidadores de mediar estímulos nocivos internos e externos. Estas capacidades nos cuidadores adultos eram elas mesmas baseadas em processos de identificação. Contudo, com uma adequada capacidade de empatia que seria ela mesma produto de condições ambientais suficientemente boas, o cuidador adulto usaria estas técnicas sutis de compreensão de um modo que permitisse ao bebé ou criança suportar frustrações inevitáveis em seu desenvolvimento e descobrir soluções criativas para as tarefas maturativas que enfrentavam.

À medida que a teoria e a prática clínica desenvolviam-se e influenciavam uma à outra nos meados deste século em Londres, o *status* de conceitos como objetos internos e externos foi tornando-se cada vez mais crucial. Os trabalhos de Wilfred Bion eram de particular interesse para certos junguianos londrinos que focalizavam grande parte de sua atenção clínica nas questões referentes à intersubjetividade do paciente e analista e aos fundamentos do pensamento e geração de significado. Bion demonstrou como as primeiras formas de comunicação baseadas na identificação projetiva poderiam ser compreendidas como formas normais de processos empáticos entre bebé e cuidador. Identificação projetiva era um termo usado especialmente pêlos kleinianos para indicar uma tentativa agressiva de impor uma parte do Si-mesmo à outra a fim de assumir ou controlar um aspecto do pensamento ou comportamento do outro, particularmente em relação ao Si-mesmo. Bion enfatizava a importância da díade bebê-mãe mediante a qual a mãe poderia conter estados físicos ou emocionais muitas vezes explosivos no bebé por meio de respostas empáticas de sua parte.

Os trabalhos de Bion disponibilizaram novos modos de pensar sobre certos aspectos da transferência e da contratransferência nos quais o analista poderia experimentar a si mesmo respondendo ao paciente ou comportando-se com ele de um modo que refletisse o conteúdo projetado do mundo interior do paciente. Em formulações posteriores, Bion concebeu a identificação projetiva em termos dinâmicos intrapsíquicos, onde partes do Si-mesmo eram vistas como comportando-se de maneira autónoma. Por exemplo, aspectos indesejáveis do Si-mesmo poderiam ser projetados em objetos externos, depois identificados como agentes persecutórios ou prejudiciais e reintrojetados. Assim como o trabalho de Jung com pacientes psicóticos havia levado-o a formular a noção de complexos autónomos, o trabalho de Bion (1957) com processos psicóticos em seus pacientes levou-o a criar uma teoria de objetos internos como aspectos desprendidos do Si-mesmo que adquirem vida própria. Por meio de um processo de contenção, mediante o qual o cuidador recebe os conteúdos mentais projetados pelo bebé e adapta-se a eles, esses elementos são disponibilizados para transformações adicionais. Esses aspectos do trabalho de Bion atraíram os junguianos interessados nas ideias psicanalíticas referentes ao desenvolvimento do pensamento no bebé e na criança, deste modo oferecendo um maior entendimento dos processos de construção de significado na mente jovem.

LIGAÇÃO NO AMBIENTE ANALÍTICO: TRANSFERÊNCIA E CONTRATRANSFERÊNCIA

Progressivamente compreendeu-se que a elaboração teórica de formas sutis e pré-verbais de comunicação desde os primeiros dias na vida do bebé, baseada nas vicissitudes na capacidade de ligação tanto do bebé quanto do cuidador, aplicava-se

à própria técnica analítica e ao papel clínico da contratransferência do analista em resposta às comunicações primitivas não-verbais do paciente. Mais uma vez, esta área de investigação psicanalítica era vizinha do interesse junguiano nos estados de *participation mystique* e do corpo sutil, variedades do envolvimento do analista e sua disponibilidade para o relacionamento com seus pacientes. Por meio das variações nos estados de empada ou negatividade, e intimidade ou separação, em relação ao paciente, o analista não era mais um espelho psicanalítico neutro cuja técnica de "atenção flutuante livre" era usada para garantir o não-envolvimento com o mundo interior do paciente. Agora considerava-se uma parte importante da técnica o analista estar suficientemente disponível para ser afetado pelo paciente, mas não de uma forma abusiva e impositiva. As informações clínicas valiosas reunidas a partir da disponibilidade tanto do paciente quanto do analista para esses canais de comunicação entre eles foi conceituada como as diversas formas de transferência e contratransferência.

Era como se, ao voltarem-se para as inovações que ocorriam na teorização e na prática clínica psicanalíticas, os Junguianos londrinos interessados no entendimento desenvolvimentista encontrassem corroboração clínica e teórica para a ênfase j unguiana dual nas estruturas inatas representadas pelas imagens arquetípicas universais *e* a importância central do relacionamento intensivo e constante entre paciente e analista enquanto este mudava ao longo do tempo. Ao mesmo tempo, eles encontraram na teoria psicanalítica baseada na observação e na experiência clínica cuidadosa o que sentiam que estava faltando no *opus* junguiano, ou seja, um entendimento dos estados infantis da mente e como isto influencia o relacionamento analítico.

Winnicott havia escrito convincentemente sobre o elo entre a compreensão dos estados mentais da primeira infância e a prática analítica com pacientes adultos com perturbações e regressões profundas. Ele afirmara que pacientes adultos tratados intensivamente no divã podem

> ensinar mais ao analista sobre a primeira infância do que se pode aprender a partir da observação direta dos bebés, e mais do que se pode aprender a partir do contato com mães envolvidas com bebés. Ao mesmo tempo, o contato clínico com as experiências normais e anormais do relacionamento bebê-mãe influencia a teoria analítica do analista, já que o que ocorre na transferência (na fase regressiva de alguns destes pacientes) é uma forma de relacionamento bebê-mãe. (Winnicott, 1965, p. 141)

Winnicott pensava que a indistinção do limite Si-mesmo-objeto causava transformações no desenvolvimento do Si-mesmo no espaço transicional entre o bebé e a mãe, bem como entre o paciente e o analista. A experiência do bebé do objeto transicional como "tanto criado quanto encontrado" é semelhante a experiência da interpretação oportuna do paciente que ocorre no próprio momento em que é compreendida pelo paciente. Winnicott chamou isso de capacidade de espelhamento do analista, que, como aquela do bom cuidador ambiental, permite o crescimento do senso de Si-mesmo em relação ao objeto. Com o benefício da recente contribuição importante de Daniel Stern quanto ao desenvolvimento psicológico do bebé, os analistas talvez poderia inclinar-se mais a usar a palavra "sintonização" para indicar a importância da qualidade da correspondência entre os dois. Os estudos de Trevarthen (1984), na Escócia e de outros pesquisadores recentes têm indicado que, bem antes da fala começar a se desenvolver, as trocas pré-lingüísticas entre a mãe e o bebé com ritmo e altura formam um tipo de diálogo "pré-musical" entre eles que assegura a comunicação interpessoal a partir do nascimento. De modo semelhante, muitas outras descobertas da pesquisa indicam o grau de sintonia do bebé em muitos aspectos da percep-

cão do sentido, permitindo-lhe assim assimilar a estimulação dos cuidadores e interagir de modo pró-ativo com eles (ver A. Alvarez, 1992, para uma revisão útil desta pesquisa e sua aplicabilidade à teorização psicanalítica).

O grande volume de pesquisas sobre a capacidade das crianças muito jovens de responder aos estímulos do ambiente bem antes do desenvolvimento de qualquer dispositivo de fala, e de envolver-se ativamente na relação com seus cuidadores de maneiras eficazes que não requerem a fala, indica o grau potencial de disponibilidade de material não-verbal que poderia ser experimentado no consultório pelo paciente adulto em estados regressivos. Com o atual entendimento da amplitude e da profundidade destas capacidades interativas do neonato, e possivelmente também do feto (ver Piontelli, 1987, para evidências intrigantes da capacidade fetal de aprendizagem e interação dentro do ambiente intra-uterino), existem todos os motivos para acreditar que uma parcela significativa da interação no consultório que se relaciona com a infância do paciente, incluiria experiências pré-verbais e não-verbais, incluindo trocas interativas com o cuidador não baseadas na fala. Uma nova disciplina de investigação nesta área de observação do bebé tem corroborado esta concepção.

OBSERVAÇÃO DO BEBÉ

Surgiu uma tradição em Londres a partir do final da década de 1940 na Clínica Tavistock (a partir de 1948) e no Instituto de Psicanálise (a partir de 1960) de estudos de observação de bebés (Bick, 1964). Estes estudos ofereciam observações íntimas e detalhadas regulares durante um longo período de um bebé com sua mãe, desde o momento de seu nascimento até, muitas vezes, mais de dois anos. As observações de uma hora ocorrem semanalmente na casa do bebé com a mãe, e às vezes com o pai e outros irmãos e cuidadores. As observações são seguidas de pequenos seminários em grupos semanais nos quais se discute o que foi observado. O formato de seminário garante que diversos bebés sejam acompanhados de perto e discutidos por cada um dos grupos. O Dr. Michael Fordham, com larga experiência no trabalho analítico infantil, uniu-se a este grupo, conduzido por Gianna Henry da Clínica Tavistock, no início da década de 1970 (Fordham, 1994). Posterioremente, outros grupos foram organizados na Sociedade de Psicologia Analítica, e recentemente pelo Treinamento Analítico Junguiano da Associação Britânica de Psicoterapeutas. Estas observações detalhadas e as discussões a seu respeito contribuíram para o trabalho de Fordham sobre a teoria do desenvolvimento do Si-mesmo.

Desenvolveu-se uma cultura de observação cuidadosa e não-invasiva na qual se aplicava o método científico de observação e dedução numa atmosfera que aceitava que existiam limitações inevitáveis na formulação de teorias sobre estados mentais pré-verbais. Contudo, um aspecto importante do exercício de observação de um bebé de um modo não-ativo e não-invasivo foi o desenvolvimento no observador de uma elevada sensibilidade para as informações presentes nas comunicações não-verbais. Isso foi visto como diretamente benéfico para as capacidades posteriores do analista de responsividade contratransferencial, que havia sido reconhecida como ferramenta essencial na interação entre paciente e analista.

O MODELO FORDHAM

A teoria de Fordham desenvolveu-se no decorrer do tempo e compreende vários elementos diferentes derivados de sua experiência clínica e de suas pesquisas obser-

vacionais. A aplicabilidade no modelo de Fordham do trabalho de Klein, Winnicott, Bion e outros sobre as relações objetais iniciais e as patologias do Si-mesmo, bem como o conhecimento reunido a partir do crescente número de observações de bebés e concomitantes seminários de discussão sobre elas, permitiram que se estabelecesse uma ciência do desenvolvimento infantil dentro da investigação psicológica junguiana. Isso incluía o reconhecimento da importância das comunicações sutis entre paciente e analista que contribuem para um melhor uso da contratransferência na compreensão dos estados mentais iniciais, e o exame detalhado das modalidades cambiantes de transferência e contratransferência no tratamento do paciente, mesmo numa única sessão e certamente durante um tratamento analítico prolongado e intensivo.

A estes elementos Fordham acrescentou suas próprias inovações notáveis na compreensão clínica e teórica que formaram as bases do que hoje se conhece por "escola desenvolvimentista" de psicologia analítica (Samuels, 1985). Embora Fordham não separe sua teoria desenvolvimentista de outros aspectos da tradição junguiana, especialmente da arquetípica, sem dúvida ele introduziu um novo componente na teorização junguiana baseado no trabalho clínico intensivo com crianças muito pequenas e na observação de bebés e influenciado pela concepção das relações objetais da importância das primeiras interações com os cuidadores do bebé.

A teoria de Fordham foi desenvolvida ao longo de décadas de trabalho psiquiátrico e analítico com adultos e crianças e, desde a década de 1970, por meio de novos *insights* obtidos a partir da observação de bebés e discussões a respeito destas observações. Ele demonstrou a viabilidade teórica de integrar o interesse de Jung pelas origens e pelo desenvolvimento do Si-mesmo, incluindo muitas configurações arquetípicas a suas próprias observações cuidadosas de como a mente jovem se desenvolve. Deste modo, sua façanha foi

> dar aos Junguianos sua infância e um modo de pensar sobre ela e analisá-la —não como um aspecto do relacionamento arquetípico, mas como base para a análise da transferência dentro das formas arquetípicas... [Deste modo] ele mostrou como a psique oscila entre estados da mente — ora maduros, ora imaturos — que continuam com maior ou menor força durante toda a vida do indivíduo. (Astor, 1995)

Fordham demonstrou, mediante deduções de seu trabalho clínico, que o conceito de Si-mesmo, inicialmente descrito por Jung, poderia ser revisado e fundamentado no desenvolvimento infantil postulando-se um Si-mesmo primário, ou integrado original. O integrado primário compreende a unidade psicossomática original do bebé, sua identidade singular. Mediante uma série de encontros com o ambiente, provocados pelo interior ou pelo exterior, chamados de "de-integrados", o indivíduo pouco a pouco desenvolve uma história de experiências que, por reintegrações sucessivas, acumulam-se ao longo do tempo e formam o Si-mesmo singular daquele indivíduo. Esta é uma visão fenomenológica do Si-mesmo como instigador e como receptor da experiência, que vincula tanto a experiência biológica quanto psicológica. O processo de individuação ocorre por meio de adaptações dinâmicas empreendidas pelo Si-mesmo em suas próprias atividades tanto dentro de si quanto dentro de seu ambiente.

O modelo de Fordham descreve como o Si-mesmo "de-integra-se" ou divide-se espontaneamente em partes. Cada parte ativa ou é ativada pelo contato com o ambiente e posteriormente reintegra a experiência por meio do sono, da reflexão ou de outras formas de digestão mental a fim de se desenvolver e crescer. Em termos mais concretos, uma parte do Si-mesmo do bebé é energizada de dentro para lidar com uma situação externa, talvez porque esteja com fome (ele chora) ou porque o cuidador apareceu

em seu campo (a mãe sorri e fala com o bebé). Este tipo de intercâmbio, que nos primeiros dias ocorre com maior frequência entre o bebé e sua mãe ou outros cuidadores importantes, é imbuído de uma variedade de experiências qualitativas - por exemplo, pode haver uma boa refeição, com uma mãe disposta ou atenciosa, ou uma refeição perturbada, ou uma refeição na qual a mãe esteja emocionalmente ausente. A qualidade da experiência é reintegrada no Si-mesmo, com resultantes modificações na estrutura e repertório do Si-mesmo, levando assim ao desenvolvimento do ego, já que o ego é o "de-integrado" mais importante do Si-mesmo. O modelo de Fordham garante que o desenvolvimento infantil do bebé seja entendido como composto de conteúdo físico, mental e emocional, onde o Si-mesmo é ativamente envolvido em sua própria formação e na realização de seu próprio potencial ao longo do tempo, enquanto adapta-se ao que o ambiente e os cuidadores em particular oferecem em termos de variedade, qualidade e conteúdo da experiência.

A façanha de Fordham é ter integrado os conceitos cruciais de Jung do Si-mesmo e da natureza e função prospectiva da psique à concepção do desenvolvimento psique-soma do bebé e da criança, ao mesmo tempo demonstrando como isso tem uma influência direta na compreensão do que acontece no consultório *entre* paciente e analista e *dentro* de cada um deles. A abordagem de Fordham foi enriquecida pêlos estudos psicanalíticos sobre o impacto dos estados mentais iniciais do bebé na experiência entre o paciente adulto e o analista na situação em constante transformação e desenvolvimento da transferência e contratransferência. Astor (1995) assinalou que o entendimento de Fordham está ligado à noção junguiana de que

> a instabilidade da mente dá origem a violentas lutas internas, principalmente contra as forças negativas de insensatez, ceticismo e todos os seus derivados e disfarces contumazes. Ao longo destas lutas, a beleza da continuidade do Si-mesmo, do que Jung chamou de natureza "prospectiva" da psique, com sua capacidade de curar a si mesma, pode levar adiante o investigador que não desiste da luta. O legado de Fordham é ter demonstrado, por meio de seu exemplo e trabalho publicado, que o Si-mesmo em suas características unificadoras pode transcender ao que parecem ser forças opostas e que, enquanto está envolvido nesta luta, ele é "extremamente perturbador" de modo tanto destrutivo quanto criativo.

Jung não estava interessado nas diversas modalidades da transferência infantil, mas estudou a evidência dos estados mentais iniciais por inferência em seu trabalho com adultos psicóticos. Fordham mostrou como, na transferência, a energia anteriormente dirigida a um sintoma poderia ser focalizada na pessoa do analista ou transferida para ele(a) (Fordham, 1957). Fordham reuniu a ênfase de Jung na "situação real do paciente", o aqui-e-agora, e o entendimento clínico da transferência do material da primeira infância para o relacionamento analítico, examinando o significado dos elementos constituintes do conflito neurótico contemporâneo do paciente.

> Se, contudo, a situação real for definida como a totalidade das causas presentes e os conflitos a elas associados, então as causas genéticas (históricas) são trazidas ao quadro na medida em que ainda estão ativas no presente por contribuírem para os conflitos aí manifestados. (Fordham, 1957, p. 82, citado em Astor, 1995)

A análise da transferência é redutiva, no sentido de analisar os conflitos psicológicos encontrados no relacionamento do aqui-e-agora entre paciente e analista desde suas causas infantis. O objetivo é deste modo simplificar estruturas aparentemente complexas de volta a suas fundações básicas. Por meio do Teste de Associação de Palavras,

Jung havia demonstrado que os complexos, que ligam as raízes pessoais e arquetípicas das representações mentais, eram "carregados de afeto", ou seja, eram veículos para as muitas variedades de experiências emocionais que informavam a vida psicológica do indivíduo. Jung estava muito mais interessado em estudar a atividade prospectiva da psique, manifestada através da amplificação e imaginação ativa, do que em localizar as origens da afetividade mental negativa, incluindo aquela que se revelava na transferência, na história do indivíduo. Fordham, contudo, com sua longa experiência de trabalho clínico com crianças, reconhecia que as crianças poderiam tanto receber projeções de seus pais quanto projetar seus próprios afetos em seus pais, compreendendo também que este processo também poderia ocorrer entre paciente e analista. Conseqüentemente, Fordham e aqueles influenciados por seu trabalho em Londres começaram a dar cada vez mais importância à análise da transferência mediante o uso do divã. Isso possibilitou maior esclarecimento e elucidação dos conteúdos das estruturas mentais complexas e sua localização histórica/genética na psique do paciente.

Ao mesmo tempo, Fordham valorizava muito a noção de Jung da importância da disponibilidade do analista para o mundo interior do paciente por meio de um estado de inconsciência mútua (Jung, *CW16,* parag. 364). Por conseguinte, ele permitia cada vez mais que seu pensamento fosse afetado pelo relacionamento com o paciente. Esta experiência poderia ser vista como uma identificação parcial, mediante a qual o analista "de-integra-se" em relação ao paciente a fim de melhor compreender o mundo interior do paciente. Transferência/contratransferência sintônica foi o nome dado por Fordham a este processo de maior disponibilidade do analista para os processos de identificação e projeção do inconsciente do paciente (1957). Ele consistia em

> simplesmente ouvir e observar o paciente para ouvir e ver o que saía do Si-mesmo em relação às atividades do paciente, e então reagir. Isso pareceria envolver a "de-integração"; é como se o que é colocado à disposição dos pacientes fossem partes do analista que estão espontaneamente reagindo ao paciente do modo como este necessita; contudo, estas partes são manifestações do Si-mesmo. (Fordham, 1957, p. 97, citado em Astor, 1995)

Naturalmente, esta capacidade do analista só seria eficaz e útil se a "estabilidade afetiva do analista for mantida" (ibid.). Posteriormente, ele compreenderia que o que chamou de contratransferência sintônica era, na verdade, partes do paciente com as quais ele se havia identificado projetivamente. Como tais, elas pertenciam à interação entre paciente e analista e, portanto, eram qualitativamente diferentes do modo como os fenómenos de contratransferência eram normalmente entendidos.

O reconhecimento de Jung de que o analista precisa ser influenciado pelo paciente e a natureza recíproca do relacionamento de tratamento está bem documentado (por exemplo, CW16, parag. 163 e CW16, parag. 285). O perigo surgia se o analista estivesse disponível ao paciente de um modo pessoal que prejudicasse a liberdade do paciente para explorar seu mundo interior com segurança e sem interferência indevida por parte do analista. Ao assentar o tratamento analítico na compreensão da transferência infantil, Fordham preveniu-se contra o possível repúdio pelo analista da atitude analítica por meio da ênfase em um certo tipo de mutualidade no consultório, que poderia correr o risco de ser um abuso do paciente em relação dependente com o analista. A abertura subjetiva do analista às comunicações inconscientes do paciente não implicava igualdade no relacionamento analítico. A atitude analítica era fomentada protegendo-se o paciente de auto-revelações indevidas por parte do ana-

lista, deste modo deixando as fantasias do paciente em relação ao analista disponíveis para serem compreendidas e usadas como material potencial para transformação interior do paciente.

CONCLUSÃO

Este capítulo procurou oferecer uma compreensão da situação teórica e clínica da psicologia analítica na Inglaterra que deu origem à chamada "escola desenvolvimentista londrina". Trata-se inevitavelmente de um apanhado geral que não incluiu os trabalhos de muitos psicanalistas e psicólogos analíticos, tanto na Inglaterra quanto em outros países, que contribuíram com avanços na teoria dos desenvolvimento dos estados mentais infantis, e na teoria do papel central da transferência e contratransferência na prática analítica.

Em Londres, nas décadas que se seguiram a Segunda Guerra Mundial, estavam ocorrendo investigações psicanalíticas vigorosas, decorrentes das análises tanto de pacientes adultos quanto de crianças muito jovens, bem como de conclusões extraídas mediante uma tradição cada vez maior de observações meticulosas de bebés conduzidas durante muitos anos, sobre o desenvolvimento dos primeiros estados mentais do bebé e como estes poderiam ser identificados no relacionamento analítico. Igualmente importantes foram as descobertas sobre o papel crucial da responsividade interior do analista às informações presentes nas comunicações pré-verbais muitas vezes sutis e muitas vezes significativas do paciente.

Enquanto o entendimento psicanalítico destas áreas de atividade psicanalítica se aprofundava, alguns psicólogos analíticos em Londres, particularmente o Dr. Michael Fordham, convenciam-se cada vez mais quanto à necessidade de integrar a abordagem prospectiva valiosa de Jung do trabalho com a psique inconsciente à necessidade de embasar este trabalho no entendimento dos estados primitivos emocionais e mentais pêlos quais o bebé e a criança tornavam suas experiências compreensíveis para si mesmos. Reconhecia-se a necessidade de proteger o espaço analítico mantendo-se uma estrutura delimitada e segura dentro da qual se poderia conduzir a exploração dos conteúdos mentais que garantisse que o paciente pudesse regredir com segurança, caso fosse apropriado, às profundezas psíquicas que fosse capaz ou que necessitasse para que a transformação e o crescimento pudessem ocorrer.

Muitos junguianos londrinos tiraram proveito do modelo de Fordham para mostrar como, por meio do processo de "de-integração" e reintegração, a psique adquire profundidade e identidade com o passar do tempo. O modelo mostra igualmente como podem ocorrer obstruções neste processo, quando interferências internas ou externas atrapalham o desenvolvimento saudável, resultando em estados mentais patológicos ou de má adaptação.

É evidentemente irónico que as grandes tradições de Freud e Jung foram mantidas distantes pela história, pelas filosofias pessoais e pela política profissional. Visto como um todo, o movimento de uma tradição analítica combinado que abrangesse a psicanálise e a psicologia analítica poderia oferecer, a despeito das diferenças que realmente existissem, uma arena mais abrangente e possivelmente mais criativa na qual pudessem ocorrer formulações frutíferas na ampla área da psicologia analítica, em geral, e do conteúdo e processos do Si-mesmo em particular.

PREFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alvarez, A. (1992). *Llve Company: Psychoanalytic Psychotherapy with Autistic, Borderine, Deprived*

and Abused Children. London: Routledge.

Astor, J. (1995). *Michael Fordham: Innovations in Analytical Psychology.* London: Routledge. Bick, E. (Í964). "Notes on Infant Observation In Psycho-Analytlc Tralnlng.l, *International Journal of*

Psychoanalysis, 45/4, pp. 558-566. Bion, W. R. (1956). "Development of Schizophrenic Thought." *International Journal of Psychoanalysis,*

37, pp. 344-346 ; republished (1967) In W. R. Bion, *Second Thoughts.* London: Heinemann, pp. 36-42. _____ . (1957). "Differentiation of the Psychotic from Non-psychotic Personalities."/nfcraanona/

Journal of Psychoanalysis, 38, 266-275; republished (1967) in W. R. Bion, *Second Thoughts,* pp.

43-64.

Fordham, M. (1957). *New Developments In Analytical Psychology.* London: Routledge & Kegan Paul. _____ . (1993). *The Making ofan Analyst: A Memoir.* London: Free Association Books. Isaacs, S. (1948). "The Nature and Function of Phantasy." *International Journal of* 29, pp. 73-97;

republished (1952) Isaacs, and J. Riviere (eds.), *Developments in Psycho-Analysis,* London: Hogarth,

pp. 68-121.

Jung, C. G. (1956). "Symbols of Transformation." *CW5.* (Original work published 1912). _____ . (1963). "Mystcrium Coniunctionis." *CW* 14. (Original work published 1955 and 1956). _____ . (1966). "The Practice of Psychotherapy." *CW* 16. (Original work published 1958). Klein, M. (1920). "The Development of a Child." In *The Writings of Melanie Klein,* vol. I, London:

Hogarth, pp. 1-53. _____ . (1946). "Notes on Some Schizoid Mechanisms." *International journal of Psycho-Analysis* 26;

pp. 53-61. Republished (1952) In M. Klein, P. Helmann, S. Isaacs, and J. Riviere (eds.), *Developments*

In Psycho-Analysis. London: Hogarth. (1955). "The Psycho-Analytic Play Technique: Its history and

significance." In *The Writings of Melanie Klein,* vol. III, London: Hogarth, pp. 122-40. Kohon, G. (ed.). (1986). *The Brilish School of Psychoanalysis: The Independent Tradition.* London:

Free Associations Books.

Piontelli, A. (1987). "Infant Observation from before Birth." *International Journal of Psychoanalysis, 68.* Ricoeur, P. (1967). *The Symbolism ofEvil.* New York: Harper and Row. (Original work published [1960]

as *La Symbolique du mal.* Paris: Aubier).

Samuels, A. (1985). *Jung and the Post Jungiam.* London: Routledge & Kegan Paul. Stern, D. (1985). *The Interpersonal World ofthe Infant.* New York: Basic Books. Trevarthen, C. (1984). "Emotions In Infancy: Regulators of Contacts and Relationships with Persons."

In K. Scherer and P. Ekman (eds.), *Approaches to Emotion.* Hillsdale, N.J.: Erlbaum. Winnicott, D. W. (1964). *The Child, the Family and lhe Outside* World. Harmonds worth: Penguin. _____ .(1965). *The Maturational Process and the Facilitaíing Environment.* London: Hogarth Press.

Capítulo 8

Transferência e Contratransferência

Chrlstopher Perry

Os escritos de Jung são repletos de observações e afirmativas aparentemente fortuitas que contribuíram para que a análise junguiana adquirisse a reputação de ser uma terapia psicodinâmica pouco preocupada com a transferência. Por exemplo:

> Eu pessoalmente sempre fico satisfeito quando existe apenas uma leve transferência ou quando ela é praticamente imperceptível. *(CW\6,* p. 172-173)

Vistas fora de contexto, estas observações podem facilmente solapar a força de uma área de desenvolvimento no tratamento j unguiano da transferência que abrange 50 anos. Já em 1913, aludindo à transferência, Jung escreveu:

> Graças a seu sentimento pessoal, Freud pôde descobrir onde reside o efeito terapêutico da psicanálise. *(CW4,* p. 190)

E próximo ao final de sua vida, ele é bastante inflexível quando afirma:

> O principal problema da psicoterapia médica é a *transferência.* Em relação a isso, eu e Freud estávamos de pleno acordo. (Jung, 1963, p. 203)

Freud e Jung estavam muito em desacordo quanto às suas opiniões em relação à Contratransferência, que Freud via como uma interferência indesejável na receptividade do analista às comunicações do paciente. Esta interferência ocorria quando o paciente ativava conflitos inconscientes no analista que tinham o efeito de fazer o analista opor-se ao paciente, no sentido de repelir o paciente. A abordagem de Freud era insistir que o analista reconhecesse e superasse a Contratransferência, convicção que o levou a desculpar-se com seu analisando, Ferenczi, por não ter suprimido as intromissões da Contratransferência (Freud, 1910).

Jung certamente reconhecia os perigos da Contratransferência, que podem manifestar-se na "infecção inconsciente" e na "doença sendo transferida para o médico" *(CW16,* parag. 365). Foi esse reconhecimento que enfatizou a iniciativa de Jung em

ser o precursor da análise didática compulsória para futuros analistas. Mas embora estivesse atento aos efeitos potencialmente prejudiciais da contratransferência, Jung também caracterizou-se por estar aberto à compreensão gradual de que a contratransferência é "um instrumento muito importante de conhecimento" para o analista. Em 1929 ele escreveu:

> Não se pode exercer influência sem estar aberto à influência... O paciente influencia [o analista] inconscientemente... Um dos sintomas mais conhecidos deste tipo é a contratransferência provocada pela transferência. *(CW16, p.* 176)

Isso revela a opinião de Jung de que no relacionamento analítico ambas as partes são mutuamente envolvidas num processo dialético. Tanto pacientes quanto analistas são parceiros num intercâmbio profundo e dinâmico no qual os analistas aplicam toda a sua personalidade, seu treinamento e sua experiência. No espaço vazio que existe inicialmente entre as duas partes, emergem os fenómenos da transferência e contratransferência, um campo inextricavelmente relacionado de interação que envolve duas pessoas, duas psiques; um campo de interação que se torna um foco importante do trabalho terapêutico.

Neste capítulo, farei uma reconstituição do desenvolvimento das ideias de Jung sobre transferência e contratransferência, dando especial atenção à sua amplificação da metáfora alquímica. Também irei descrever os diversos desenvolvimentos entre os pós-junguianos na compreensão da contratransferência.

TRANSFERÊNCIA

As proposições de Jung sobre a transferência podem ser subdivididas em cinco princípios básicos, os quais são abertos a questionamento e pesquisa:

1. a transferência é um fato da vida;
2. a transferência precisa ser distinguida do relacionamento "real" entre paciente e analista;
3. a transferência é uma forma de projeção;
4. a transferência tem uma dimensão arquetípica bem como pessoal (infantil);
5. a transferência está a serviço da individuação além do confronto terapêutico.

A Transferência É uni Fato da Vida

Ao final do dia, é possível reservar um tempo para refletir sobre os vários encontros e/ou confrontos que ocorreram durante as últimas horas. Utilizo os termos "encontros e/ou confrontos" deliberadamente, já que estou tentando dizer que existe uma área entre os dois na qual não temos muita certeza de qual deles, se algum, aconteceu. A ligação gera a dúvida, palavra que vem da palavra latina *dubium,* que significa "de duas mentes". O "outro" é *o* outro, ou *um* outro. Estamos diante de um paradoxo. Aquele gera sentimentos bastante intensos, talvez de saudade, amor, expectativa, medo, submissão, etc.; este anuncia outras possibilidades de imaginação, fascinação e atração ou repulsão. Ambos contêm dentro de si sentimentos de familiaridade e estranhamento; mas um é como entrar num rio em cheia e ser arrastado pelas águas; e o outro é mais como banhar-se num lago raso e tranquilo. Um é repleto de

excitação e medo inimagináveis; o outro é um mergulho nos confins de um recipiente com limites bem definidos - como um banho - cujos efeitos podem desaparecer como parte do curso da vida habitual.

Lembre-se, se possível, da primeira vez em que você se apaixonou. Como todos nós, você provavelmente passou por um processo muito específico, o tipo de processo que Jung viveu com sua esposa, com a *"anima",* com Toni Wolff e talvez com outras pessoas. Posso resumi-lo da seguinte maneira: nossa atenção flutuante inconscientemente varre o ambiente em busca de uma parte que está faltando em nós e/ou do outro; com precisão inconsciente, ela pousa numa pessoa cuja aparência externa parece corresponder à imagem interna/externa do "outro"; ocorre uma atração inegável, muitas vezes mútua, e um sentimento imediato de ajustamento; a primeira separação acontece, deixando um sentimento profundo de perda - não apenas do outro, mas também de si mesmo, ou uma parte de si mesmo; depois, no curso do tempo planejam-se reencontros, e estes levam, pouco a pouco, à decepção e à desilusão. E voltamos para o início - aquele espaço entre "o" outro e um outro onde a interação criativa pode acontecer. Perda e possibilidade vivem juntas. Em outras palavras, a transferência-contratransferência exige pelo menos reflexão.

O leitor irá perceber que estou tirando a transferência do consultório porque não posso discordar de Jung quando ele diz que:

> na realidade, ela é um fenómeno perfeitamente natural que pode acontecer com o [médico] assim como com o professor, com o clérigo, com o médico generalista e, não menos importante, com o marido. *(CW16, p.* 172)

A Transferência e o Relacionamento "Real"

Quando o analista e o paciente encontram-se pela primeira vez para uma avaliação mútua, é provável que ambos se relacionem parte do tempo de um modo que é determinado pela transferência. Mas durante grande parte da sessão, ambos relacionam-se como de adulto para adulto. O paciente examina a persona e profissionalismo do analista; procura sinais da personalidade do analista na localização do consultório e mais especificamente em sua decoração e objetos. E o modo como o analista conduz a entrevista informa o profísionalismo, o comprometimento, a sensibilidade e a empatia.

O analista preocupa-se não apenas em tentar fazer um contato profundo com o sofrimento do paciente, mas também em identificar as virtudes do paciente e sua capacidade de satisfazer as exigências práticas e emocionais da análise. Estas incluem a disposição do paciente em manter-se na análise quando as coisas ficam difíceis e sentimentos de raiva, ódio ou decepção preenchem o espaço analítico. Como diz Jung:

> *"Ars requirlt totum hominem"* lê-se num velho tratado. Este é o grau mais elevado do trabalho psicoterapêutico. *(CW16,* p. 199)

E isso refere-se tanto ao paciente quanto ao analista. Este aspecto do relacionamento ficou conhecido como "aliança terapêutica", aliança feita entre os aspectos conscientes e adultos de ambas as partes, principalmente a serviço do campo de consciência em desenvolvimento do paciente e expansão da escolha consciente por meio do processo analítico.

A Transferência E uma Fornia de Projeção

Embora os psicanalistas originalmente pensassem a transferência como um deslocamento (Greenson, 1965, p. 152), Jung a concebia como

> uma forma específica de um processo mais geral de projeção... um mecanismo psicológico geral que transfere conteúdos subjetivos de qualquer tipo para o objeto... nunca é um ato voluntário... é de natureza emocional e compulsória... forma um elo, uma espécie de relacionamento dinâmico entre o sujeito e o objeto. (CW18, p. 136-138)

A forma é específica porque a regularidade e a constância do relacionamento analítico e o ambiente tendem a evocar e ampliar tanto o processo quanto os conteúdos. Uma característica interessante da definição de Jung é a expressão "para o objeto". Noutros trechos de seus escritos, a projeção é vista como um processo de lançar alguma coisa *sobre* alguém ou sobre outra coisa, exatamente como um projetor lança uma imagem sobre uma tela vazia. Esta definição parece prenunciar, embora não explicite, a noção de identificação projetiva de Klein. Esta ideia encontra corroboração nas palavras de Jung um pouco antes, na mesma conferência na Clínica Tavistock:

> Falando sobre a transferência... Geralmente com isso se pretende aludir a uma ligação inconveniente, um tipo aderente de relacionamento... a transferência de uma formatara outra. (CW18, p. 136)

Na transferência, qualquer aspecto do paciente pode ser projetado sobre ou no analista. Sentimentos, ideias, impulsos, necessidades, phantasias e imagens estão todas sujeitas a este ato involuntário. A princípio, muitos destes conteúdos tendem a ter natureza infantil. Mas à medida que o relacionamento analítico se desenvolve e aprofunda, os pacientes ficam menos preocupados consigo mesmos e mais preocupados com o Si-mesmo. Isso ocorre como resultado do trabalho na transferência pessoal e na retirada de projeções, afetos, impulsos e outros conteúdos psíquicos que o paciente precisa para viver sem culpa.

A Transferência Tem unia Dimensão Arquetípica

Uma vez readquiridos estes conteúdos pessoais, Jung assinalou que

> O relacionamento pessoal comigo parece ter terminado; o quadro mostra um processo natural impessoal. *(CW).*\, p. 294)

Por exemplo, um homem muito carente e maltratado havia firmado-se na análise depois de um longo período testando o comprometimento e a constância de sua analista. Uma forte transferência negativa havia predominado na forma de medo, culpa, raiva e hostilidade intensas. A analista havia pacienciosa e esmeradamente se esforçado para compreender e interpretar a atitude negativista do paciente com os bons resultados de que o paciente estava começando a ter de sentimentos de saudade, afeição e amor. Estes foram então afastados mediante um processo de sexualização, que necessitaram de uma análise redutiva adicional do relacionamento com sua mãe antes que uma abordagem mais sintética e teleológica pudesse ser introduzida. Naquele momento, a projeção da imagem contra-sexual, a *anima,* poderia ser reintroje-

tada, permitindo ao paciente conectar-se em um nível mais profundo com sua necessidade de relacionar-se com seu Si-mesmo como fonte interna de amor e segurança. Discutindo a transferência arquetípica, Jung escreveu:

> Não é preciso dizer que a projeção destas imagens impessoais... precisa ser retirada. Mas simplesmente dissolvemos o *ato* da projeção; não devemos, e realmente não podemos, dissolver seus conteúdos... O fato de serem conteúdos impessoais é justamente o motivo para projetá-los; a pessoa acha que eles não pertencem a sua mente subjetiva, que eles devem estar localizados em algum ponto fora de seu próprio ego, e, pela ausência de uma forma adequada, faz-se de um objeto humano seu receptor. *(CW18,* p. 161)

Em termos de técnica, portanto, fica claro que idealmente o analista tem que usar tanto interpretações objetivas quanto subjetivas, bem como redutivas e sintéticas. Ambas estão a serviço da individuação. As interpretações objetivas/redutivas formam a essência das segunda e terceira fases da terapia junguiana - elucidação e educação; as intervenções subjetivas/sintéticas constituem a tarefa da quarta etapa, aquela da transformação. Estas não excluem umas às outras, formando, em vez disso, uma espiral intrincada na qual o infantil e o arquetípico são encontrados e reencontrados muitas e muitas vezes tanto durante quanto depois da análise.

A Transferência a Serviço da Individuação

Como assinalou Fordham, a emergência de projeções arquetípicas pode formar um divisor de águas numa análise (Fordham, 1978). Os analistas familiarizados com a mitologia e outro material de amplificação podem assumir a responsabilidade de "educar" o paciente, e trabalhar com a ilusão de que a transferência pessoal foi dissolvida. Outros podem simplesmente assumir a responsabilidade de prestar testemunho ao "processo natural impessoal". Outros, ainda, receosos de serem transportados para domínios espirituais elevados à custa de perder contato com o institual, talvez prendam-se demais à transferência infantil. Mas existe um caminho do meio, de pensar a transferência como uma ponte para a realidade (Jung *CW4,* p. 190-191), o que significa o paciente relacionar-se com o analista como ele realmente é e o paciente descobrir

> que sua própria personalidade singular tem valor, que ele foi aceito pelo que é e que ele tem condições de adaptar-se às exigências da vida. *(CW\6, p.* 137)

A COMPREENSÃO DE JUNG DA TRANSFERENCIA

Em 1913, Jung já reconhecia a transferência infantil e pessoal e o processo mediante o qual as imagos dos pais eram projetadas no analista. Ele deu a esse processo uma conotação positiva, vendo nele um potencial para que o paciente se separe da família de origem, por mais errôneo que o analista, entre outros, pudesse considerar o caminho escolhido. Ele logo percebeu que a maturidade e a personalidade do analista eram de grande importância e, com isso em mente, começou a defender a análise didática *(CW16,* p. 137).

Mais ou menos na mesma época Jung mantinha correspondência com o Dr. Loy. Estas cartas enfatizam a importância da transferência sexualizada atuar como um meio de obter maior "individualização" através de uma empatia mais profunda; tam-

bem nessa época, Jung percebeu o potencial de crescimento na transferência negativa bem como na positiva.

Segue-se então um intervalo de oito anos, durante o qual as ideias de Jung parecem sofrer desenvolvimentos importantes. Em "O valor terapêutico da ab-reação" (CM/16), Jung sugeriu que a intensidade da transferência é inversamente proporcional ao grau de entendimento entre analista e paciente. Jung critica o uso exclusivo da análise redutiva e sugere a adição de um ponto de vista teleológico. A transferência tem uma meta, sendo ela a retirada de projeções por ambas as partes, particularmente pelo paciente. E grande ênfase é dada à personalidade do analista.

Em 1926, em *Dois ensaios sobre psicologia analítica (CW7),* Jung explorou a questão do que acontece com a energia psíquica quando ela é liberada da transferência pessoal. Ele concluiu que ela reaparecia como um

> ponto de controle transpessoal... Só posso chamá-la assim - *uma função orientadora* e passo a passo reunia em si mesma todos os excessos pessoais anteriores. (CW7. p. 131)

Esta é uma declaração clara de que ele via a transferência como uma dinâmica com sua própria força propulsora intrínseca voltada à individuação.

Foi num texto alquímico, *Rosarium phüosophorurn,* que Jung encontrou uma amplificação visual da transferência, da individuação e do desdobramento da dialética entre o inconsciente do analista e o inconsciente do paciente. O comentário de Jung sobre o texto e as dez xilogravuras é extremamente complexo e difícil, uma vez que recorre à mitologia, à antropologia, etc. Tentarei sintetizá-lo. Antes, porém, farei uma rápida análise do esquema de Jung, por mim modificado para fins de simplificação. A Figura 8.1 representa o que Jung chama de "relacionamentos transferenciais contracruzados... o *quaternio* matrimonial" *(CW16,* p. 222).

A linha l refere-se ao relacionamento consciente entre analista e paciente e representa a aliança terapêutica. A linha 2 é o relacionamento inconsciente, que se

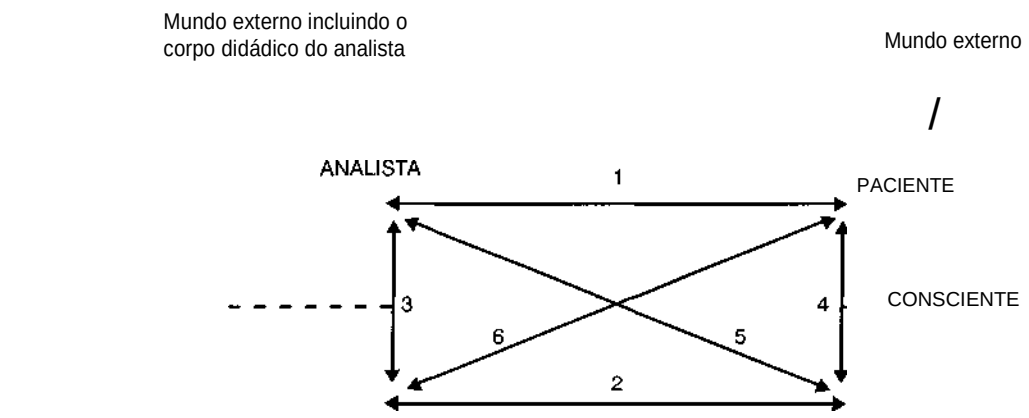

Figura 8.1 O quaternio analítico ou "matrimonial".

caracteriza pela identificação projetiva e introjetiva. A linha 3 é o relacionamento do analista com seu inconsciente, um canal de comunicação interna que, em função da análise didática e da experiência, deveria ser menos obstruído do que o do paciente, representado pela linha 4. A linha 5 significa a necessidade do ego do analista por parte do paciente, e um canal para a projeção do paciente; também a tentativa consciente do analista de entender o inconsciente do paciente. A linha 6 é a linha de projeção do analista no paciente e o acesso consciente do paciente ao inconsciente do analista.

Nas gravuras do *Rosarium philosophorum,* Jung viu a ilustração de uma história de amor, o relacionamento incestuoso entre rei e rainha, irmão e irmã, consciente e inconsciente, masculino e feminino. Para Jung, as gravuras ilustravam desenvolvimentos dentro e além da transferência do processo de individuação. Talvez não seja por acaso que ele escolheu o *Rosarium* para elucidar sua teoria, uma vez que ele é um dos poucos textos alquímicos nos quais a projeção se dá sobre outra pessoa em vez de apenas sobre substâncias químicas.

De importância fundamental em todas as gravuras é a representação do *vás mirabile,* a "retorta milagrosa" [isto é, alquímica], no interior da qual ocorre o processo de mútua transformação.

> O *vás bene clausum* (recipiente bem-vedado) é uma medida de precaução mencionada com muita frequência na alquimia, c é o equivalente do círculo mágico. Em ambos os casos, o objetivo é proteger o que está dentro contra a intromissão e a mistura do que está fora, bem como impedi-lo de sair. *(CW12,* p. 167)

O *vás* aparece principalmente como um banho que contém a água do inconsciente, e representa o recipiente no qual *â prima matéria (=* "matéria-prima", no sentido de "ser essencial") do analista e paciente, masculino e feminino, consciente e inconsciente ise transformam para produzir a meta da individuação - a *lápis philosophorum* ("pedra filosofal") - ou seja, a auto-realização ou individuação. O recipiente refere-se ao ambiente analítico e às intervenções do analista que são necessárias para manter o calor em um nível ótimo de ansiedade para a autodescoberta do paciente e desenvolvimento do analista, tanto como analista quanto como ser humano.

Neste ponto, o leitor interessado é remetido à "A psicologia da transferência" *(CW16),* onde são reproduzidas as gravuras. Sua natureza abstrusa convida à contemplação por anos, em parte porque somos levados diretamente aos domínios do incesto simbólico, o que muitas vezes faz *parecer* que ele poderia ser concretizado; mas o próprio agente de transformação está na capacidade e na necessidade de ambas as partes do trabalho analítico de vivenciar e simbolizar a sexualidade do erótico (Eros) e a compaixão da bondade (que em grego antigo é *ágape).*

Na Gravura l (CW16), a "Fonte Mercuriana," vemos uma fonte alimentada de baixo e de cima - os aspectos conscientes e inconscientes do relacionamento entre analista e paciente, que em termos de análise são relativamente impessoais. Ambos podem ver um ao outro como virginal, perigoso e fortificante. E todos os três contêm alguma verdade. Ambos estão iniciando uma viagem desconhecida, e ambos têm suas resistências. As duas partes podem ser transformadas por Mercúrio, o astuto, aquele que permanece no limiar (da mudança); mas existe uma advertência à qual todos os analistas darão atenção em sua avaliação:

Não há fonte ou água semelhante a mim

Eu trago tanto aos ricos quanto aos pobres a saúde ou a doença

Pois mortal e venenoso posso ser.*

O chafariz, a fonte, pode, portanto, ser o manancial da vida psíquica, mas Jung também a compara *aofoetus spagyricus* ("feto alquímico"), ou seja, em termos de desenvolvimento, a um estado neonatal a partir do qual surgirá um novo entendimento. Nessa primeira gravura, também vemos o masculino e o feminino representados como sol e lua, motivos condutores que permeiam a sequência. Isso muitas vezes gerou confusão, particularmente nos casos em que o analista e o paciente são do mesmo sexo. Não podemos interpretar Jung de modo concreto aqui. Precisamos explicar por nós mesmos as complexidades decorrentes da mescla de diferentes combinações contra-sexuais biológicas e psicológicas, bem como de diferentes tipos de atitude e função. Nós, como ele, precisamos debater-nos com a maior confusão possível. Sentimentos, impulsos e fantasias heterossexuais e homossexuais precisam florescer, ou seja, ser simbolizados para serem vivenciados.

Na Gravura 2, somos apresentados ao protagonista e ao antagonista da narrativa: o rei e a rainha, que agora estão mais claramente relacionados ao sol e à lua, irmão e irmã. Eles estão em contato, mas de uma maneira sinistra (pela mão esquerda), caminho muitas vezes associado com o inconsciente e, portanto, com os primórdios da identificação projetiva/introjetiva indicada pela linha 2 de nosso esquema. Estou referindo-me ao perigos da ausência de limites, e ao ponto no qual o relacionamento pode partir para uma espiritualidade sublime ou para a representação do incesto. Protegendo contra estes dois perigos encontra-se a figura da pomba, aquela criatura que retornou a Noé com indícios de que o dilúvio do inconsciente já havia terminado. Aqui o *mundus imaginalis* (um "mundo de imagens") é constelado (Samuels, 1989), onde a tensão entre o incesto real e simbólico é mantida, trabalhada e transformada. Analista e paciente "apaixonam-se" um pelo outro; mas não há simetria. No analista evoca-se a imagem da criança-dentro-do-paciente, que tem *necessidades* terapêuticas. O paciente é colocado em uma posição mais difícil porque ele/a está começando a conhecer as deficiências do analista. E são elas que, por insistência do paciente, ajudam o analista a corrigir e refletir sobre os erros.

Estes começam a aparecer na Figura 8.2, a "Verdade Nua", a qual simboliza tanto o analista quanto o paciente despidos de suas personas. Por exemplo, o analista pode apresentar a "conta" errada ao paciente ou reservar o mesmo horário para duas pessoas. O paciente pode "perder-se" no caminho para a sessão. Elementos da sombra insinuam-se de ambas as partes, e Sol e Lua seguram um ao outro indiretamente cruzados e através dos dois ramos, já representados na Gravura 2, onde uma das extremidades de cada um fica suspensa no ar. Analista e paciente são encurralados

*N. de T. Há diferenças nas traduções inglesas das inscrições contidas na gravura original do *Rosarium,* texto alquímico do século XVI escrito em alemão. No presente artigo, a tradução inglesa aparece como: / *make both rich and poor men whole or sick/ For deadly can I be and poisonous.* (Compare-se, por exemplo, com a tradução de R.F.C. Hull, contida em The Psychology of the Transference Volume 16 das *Collected Works,* 1954/1966, Princeton University Press: New Jersey - / *make both rich and poor both whole and sick/For healthful can I be and poisonous).* A questão torna-se ainda mais complicada devido à linguagem do original e a dificuldade em decifrar suas letras. Na presente tradução, optei por seguir a interpretação do autor do artigo em curso. De qualquer forma, a ideia global parece ser a da fonte (= água) como origem de saúde mas, adverte-se, também de malefício.

Figura 8.2 A verdade nua.

em algum momento; este é fundamentalmente o início da honestidade total na tentativa de descobrir, reconhecer e trabalhar rumo ao perdão (um objetivo a longo prazo) pelas deficiências que ambas as partes trazem para a busca analítica, e rumo ao perdão a si mesmo.

A Figura 8.2 é um desafio a ambas as partes a prosseguirem no processo de transformação mútua, vigiados e fertilizados pela pomba, o Espírito Santo que unifica (possivelmente uma referência à doutrina cristã da Trindade). Aqui estamos no terreno da fé num terceiro que brota dos dois - fé na relação analítica. Pelo lado do analista, esta vem da análise didática; o paciente, por outro lado, está começando a ficar intranqüilo na área entre o real e o simbólico - entre o real tocar e sentir-se tocado pelo toque simbólico do analista. Por isso, a união deve ser simbólica mais do que real, a despeito da intensidade apaixonada do afeto entre as duas partes. Jung faz um lembrete:

> O incesto simboliza a união com nosso próprio ser, significa individuação ou tornar-se um Si-mesmo... ele exerce um fascínio profano. *(CW16,* p. 218)

Os alquimistas estavam, em parte, revoltados contra o ascetismo sexual da Idade Média cristã. Eles pareciam conhecer o antigo anseio dos amantes de, juntos, mergulharem nus na água - para fundir-se. E assim, na Gravura 4 (CM6), "Imersão no Banho", o casal aparece sentado um pouco recatadamente, ainda unidos simbolicamente. O Sol parece bastante relaxado (uma posição indevida para o analista) e a Lua olha timidamente para a área genital do parceiro. As extremidades de ambos os ramos estão moles, mas a natureza potencialmente erótica da *coniunctio* ("união") está imanente. Geralmente considera-se que a água no banho representa o inconsciente - um estado de fusão, conhecido atualmente como identificação projetiva. Mas Jung faz uma observação interessante:

> Evidentemente não me refiro à síntese ou à identificação de dois indivíduos, mas à união consciente do ego com tudo que foi projetado *no* "você". *(CWl 6,* p. 245, n. 16; grifo meu)

E o Espírito Santo mantém sua vigilância - presumivelmente uma função projetada sobre ou no analista, mas, às vezes, no paciente. Imagine esta situação: o paciente aparece para uma sessão, e fala. Seguem-se fragmentos aparentemente desconexos de uma narrativa, como num noticiário. O analista fica perdido e perturbado pelo "desconhecimento". Sentindo que nenhum contato significativo foi feito na sessão, o analista dá um tapinha no ombro do paciente enquanto este está deixando o consultório e diz: "Até amanhã". O paciente "sabe" imediatamente que a atitude simbólica foi perdida e é tomado de ansiedade e desespero. A iniciação do batismo no simbolismo foi perdida, e o paciente ficou atormentado.

Qualquer ideia de que a Gravura 5 (CM6), o "Coniunctio Sive Coitus" ("fazer amor ou sexo"), é um convite ao ato sexual é desfeita pela Figura 8.3, na qual o casal incestuoso é visto com asas apesar do fato de que a água se refere "à solução fervente na qual as duas substâncias se unem" (CWl 6, p. 250). A tensão entre espírito e instinto é mantida durante toda a sequência, embora assuma diferentes formas. Note-se também que a mão esquerda reaparece, o Sol está hesitantemente acariciando o seio da Lua, e a Lua indo em direção ao pênis de seu amante. Embora ele a esteja fitando, ela olha noutra direção, para além do casal. Mas para o quê? Eu indago, e Jung responde:

> nem um dia deixe passar sem lembrar-se humildemente que tudo ainda precisa ser aprendido. (CWl 6, p. 255)

O que Jung diz retrata com exatidão os estados de espírito do casal que está profundamente apaixonado e (eu acrescentaria na relação terapêutica) com ódio. A lua de mel da idealização está no seu final; a frustração do anseio pela ligação atinge o auge. Analista e paciente fervilham a pretexto de fermentação: uma mistura de amor e aversão que leva a um estado temporário de morte.

Morte, Gravura 6 (CWl6): afirma-se que

> Aqui Rei e Rainha estão deitados mortos
> Em grande aflição a alma é levada.

O *vás mirabile* tornou-se uma espécie de sarcófago, palavra que significa "que come carne", uma projeção dos aspectos da Grande Mãe relacionados com a morte, e uma imagem que nos é evocada pelo ataúde. O fluxo da fonte mercuriana da Gravura l está parado. Mas o título da gravura sugere a concepção pelo apodrecimento - putrefa-ção. Essa é a época mais sombria, a época do desespero, da desilusão, dos ataques

Figura 8.3 A conjunção.

invejosos; época em que Eros e Superego hostilizam-se e parece não haver um modo de prosseguir. Nos textos alquímicos, isso é chamado de *nigredo,* enegrecimento. É preciso ter fé nas capacidades regenerativas do adubo durante os períodos de aparente inércia, letargia e, principalmente, desespero. A fé no processo, no relacionamento, a fé do analista no método/técnica precisa, a meu ver, ser contrabalançada, nesta etapa, por uma concentração na dúvida total, a qual, em termos clínicos, geralmente é enunciada pelo paciente na forma de despreocupação ou no modo psicótico de relacionar-se, este último às vezes por obra do analista. A empatia falha, o que em última análise pode ser terapêutico; mas sua eficácia terapêutica repousa na auto-análise persistente do analista, auxiliada pelas pistas do paciente.

A Gravura 7 *(CW16) é* um paradoxo, o que não surpreende. A "Elevação da Alma" é justaposta à fertilização. O mortal estado de fusão ardentemente desejado encobre a percepção de que a identificação projetiva leva inevitavelmente à perda da alma, não à perda do ego, mas à perda da experiência de ligação Eu-Tu, Ego-Si-mesmo, consciente-inconsciente. Existem um corpo, duas cabeças e um *homunculus* nas nuvens acima. Isso pode levar à continuação no caminho da individuação ou à desintegração/dissociação/cisão psicótica. O *vás mirabile* foi levemente girado para a *esquerda,* e suas extremidades à direita estão sombreadas - num nível profundamente inconsciente. Podemos interpretar isso como negação da diferença - e a proje-

cão de esperança e separação, desprendidos na forma de um filho analítico - tais como uma ideia, ou uma interpretação Messiânica.

A Gravura 8 (CW16) tem o subtítulo "Mundificado" (a "feitura do mundo") - uma alusão profunda à cena primeva. Poderíamos chamá-la de "retorno à terra", mas este é um processo que está além e fora dos egos conscientes de ambos os participantes. O que era escuro agora torna-se lentamente claro; o *nigredo* do desespero e da perda da alma agora são seguidos pelo cair do orvalho celestial, que prepara o terreno do relacionamento analítico para o retorno da alma, transformada. Para entrar em contato com este processo corporalmente, dê uma volta pela neblina, e prolongue a sensação de ficar completamente molhado sem o perceber imediatamente.

Os pés do casal foram mudados do canto esquerdo do *vás* (seu lado sinistro e escuro) para uma posição mais central. As pernas podem abrir-se de modo mais eqüilateral; e enquanto a Lua continua olhando para fora do *vás,* o Sol olha para o orvalho que cai, o Divino, o numinoso. Nesta etapa, o analista depende ainda mais dos poderes de Logos (interpretação) e Eros Agapaico (compaixão). Os dois nunca estiveram separados, mas agora podem ser reunidos pelo analista num enunciado que transmite a compreensão da necessidade de sofrer durante a perda do enlevo, com suas mais profundas alegrias, tristezas e frustrações ^intensas.

Animae jubilatio significa "a alegria da alma". É o título da Gravura 9, que também é chamada de "O Retorno da Alma". Os analistas tendem a ter maior familiaridade nas primeiras fases da análise com a dor, o sofrimento e a tristeza do que com a alegria. Mas é justamente este sentimento que acompanha o processo de autodescoberta gradual do paciente que teve como suas origens o sentimento do possível prazer de mergulhar no banho:

> Mas, embora o poder do inconsciente seja temido como algo sinistro, este sentimento só se justifica parcialmente pêlos fatos, já que sabemos também que o inconsciente é capaz de produzir efeitos benéficos. O tipo de efeito que terá depende em grande parte da atitude da mente consciente. (CVV16, p. 293)

Mas a esperança precisa ser equilibrada. As dimensões celestiais/tónicas da Figura l são revisitadas na Gravura 9. Observe-se os dois pássaros (analista e paciente?), aparentemente dirigindo-se um ao outro. Um está em *terra firma;* o outro, emergindo - ou afundando - *Matéria* e *spiritus,* corpo e alma. Mais uma vez analista e paciente vêem-se entre os opostos, onde a *coincidentia oppositorum* ("encontro dos opostos") leva à consciência crescente de que é "o corpo que dá os limites à personalidade" (CW16, p. 294). Na prática clínica, por exemplo, podemos pensar na personalidade esquizóide, que em grande parte do tempo tende a oscilar entre [1]sentir-se separada do corpo (despersonalizada) ou aprisionada, muitas vezes com más sensações dentro do corpo, ou dentro do corpo da mãe. Uma é agorafóbica, a outra é claustrofóbica. Daí a tendência da pessoa esquizóide de habitar o limiar. A tarefa é facilitar a corporificação.

E então a Figura 8.4. O *corvex,* o corvo, observa a cena - o representante da morte! Noutra versão existe um Pelicano, um ícone de Cristo, bicando a si mesmo para alimentar os filhotes. O hermafrodita, versão mítica, sexual e espiritualmente sofisticada do andrógino, nasce da *unio mystica* ("união sagrada/secreta"), olhando para a direita e para a esquerda (consciente e inconsciente), e firmemente de pé sobre a lua, o lunático, que olha para cima e em direção à área genital, envolvida por sua curva. Paciente e analista andaram mais no caminho da individuação; ambos se transformaram pelo trabalho. Espera-se que o paciente tenha introjetado o analista como figura prestativa, e tenha internalizado a relação analítica, que irá continuar a atuar

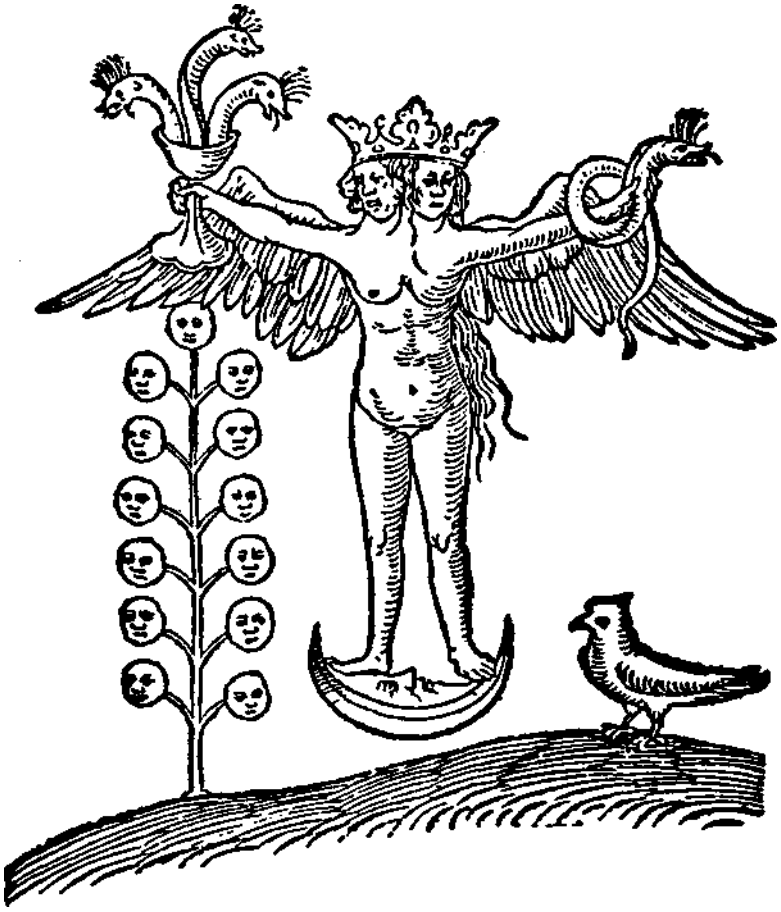

Figura 8.4 O novo nascimento.

como um recurso interior positivo e potente, principalmente durante épocas difíceis. O/a analista também ampliou e aprofundou sua experiência e seu conhecimento clínico, e mudou principalmente como resultado de seus erros e falhas. Para concluir esta seção, nada melhor do que citar Jung:

> O fenómeno da transferência é sem dúvida uma das síndromes mais importantes no processo de individuação; sua riqueza de significados vai muito além dos simples gostos e aversões pessoais. Em virtude de seus conteúdos e símbolos coletivos, ela transcende a personalidade individual... *(CW\6,* p. 323)

DESENVOLVIMENTOS PÓS-JUNGUIANOS

Em termos da elucidação da transferência, os Junguianos contemporâneos devem muito a Michael Fordham, cujo trabalho teve como propósito principal seguir a

transferência até "suas raízes na infância de um modo congruente com o pensamento de Jung" (Fordham, 1974a). Um outro avanço é seu trabalho pioneiro com a transferência delirante, onde os componentes ilusórios do relacionamento ficam temporariamente perdidos (Fordham, 1974b), e o paciente inverte o relacionamento analista-paciente de tal forma que o analista sente que ele/a é o/a paciente. Reina a confusão, e torna-se vital que o analista se apoie na postura analítica como modo de manter contato e relacionar-se com os aspectos saudáveis ocultos do paciente.

Esta abordagem é reforçada por Perry em seu trabalho com pacientes psicóticos, o qual ilustra a necessidade de que os terapeutas mergulhem na transferência psicótica/delirante para que possa haver uma combinação de elementos transferenciais pessoais e coletivos, cuja interpretação leva a "uma transferência das preocupações de poder e prestígio para interpretações de amorosidade e harmonia social" (Perry, 1953). Este tema é abordado por Ledermann em seu trabalho com personalidades profundamente narcisistas (Ledermann, 1982), e por Redfearn em seu trabalho com personalidades esquizóides e psicóticas (Redfearn, 1978).

Uma posição intermediária entre a abordagem clássica e a abordagem dos que aderem ao híbrido "Jung-Klein" é adotada por Peters (1991), que vê a transferência como um apego libidinal ao analista e/ou a uma figura no mundo externo do paciente. Ele adverte que a interpretação constante e mecânica da transferência para o analista pode tornar-se uma imposição ao paciente, e assim, por implicação, pode resultar na obediência patológica do paciente ao método do analista. Posso estar exagerando esta posição se sugerir que este tipo de abordagem mecanicista atua como *um* fator que contribui para análises intermináveis e viciosas.

De importância fundamental para o trabalho dos alquimistas era uma divisão conectada, aquela entre o *laboratorium* ("local de trabalho"), no qual seus experimentos eram realizados, e o *oratorium* ("local para discurso"), que oferecia um espaço físico e psíquico para reflexão e meditação sobre o trabalho de transformação. O *oratorium* veio a ser o *temenos* ("espaço sagrado") interno ou externo de supervisão, no qual o analista "examina e supervisiona" *(super-videt)* sua experiência subjetiva do paciente. Esta experiência subjetiva veio a ser chamada de "contratransferência", podendo variar desde a oposição da transferência pelo analista até o processamento de informações sobre o paciente mediante constante auto-análise da subjetividade do analista. É esta dimensão recíproca do relacionamento analítico que abordo a seguir.

CONTRATRANSFERÊNCIA

Diferente de Freud, Jung deixou-nos notavelmente com poucos exemplos de como ele de fato trabalhava. Mas ele sem dúvida parece ter sido o primeiro analista a ter reconhecido o potencial terapêutico e antiterapêutico da contratransferência. Sua insistência inicial na "análise didática" originou-se de sua crença de que os analistas só poderiam acompanhar seus pacientes até o ponto em que haviam chegado em sua busca de auto-realização. Contudo, este ponto de vista não parece mais inteiramente válido. Sua invalidade repousa na suposição de que o analista pode potencialmente desenvolver empada e identificar-se com qualquer conteúdo psíquico de um paciente. Por exemplo, é possível trabalhar com vítimas de catástrofes sem ter passado pela mesma catástrofe. O que é importante é que o analista possa estar em contato e relacionar-se com seu próprio complexo interno de vítima/perseguidor. O que tem maior probabilidade de limitar o analista é o vértice, ou ponto de vista, a partir do qual a

dialética é vista. É por isso que inclui o mundo externo do analista e corpo didático no esquema da transferência. Os analistas podem também atuar como recipientes de aspectos aparentemente incompreensíveis de seus pacientes enquanto estes tomam distância e proveito da objetividade. Além disso, os analistas podem atuar como companheiros e testemunhas de experiências que não conhecem, mas sempre esperando nos bastidores do teatro da vida. Mesmo assim, Jung estava atento aos perigos dos pontos cegos no analista, e às ameaças de infecção e contágio psíquico mútuo. E repetidamente, de modos diferentes, ele enfatiza a importância da personalidade do analista como "um dos principais fatores na cura" *(CW4,* p. 260).

Ao contrastar seus métodos com os de Freud, Jung escreveu sobre a necessidade da doença do paciente ser transferida para a personalidade do analista, e da necessidade do analista estar aberto para este processo. O analista "bastante literalmente 'assume' os sofrimentos do paciente e os compartilha" *(CW16, p.* 172). É por meio deste processo que as personalidades de ambas as partes se transformam. Espera-se, portanto, que o analista tenha reações muito fortes ao paciente, e estas poderiam incluir doenças físicas bem como exposição aos "conteúdos esmagadores do inconsciente" que poderiam tornar-se fonte de fascínio *(CW16, p.* 176).

Em seus escritos ulteriores sobre contratransferência, Jung utiliza o mito de Asclépio, o "médico ferido". É o sofrimento do analista que é o fator essencialmente curativo. E ele chega ao ponto de dizer: "A menos que médico e paciente tornem-se um problema um para o outro, não se encontra solução" (Jung, 1963, p. 142). Mas ficou para os pós-junguianos de todo o mundo a tarefa de explorar e preencher as lacunas deixadas por Jung em seus escritos sobre a contratransferência. Os avanços pós-junguianos podem ser resumidos na afirmação de Machtiger de que "É a reação do analista na contratransferência que é o fator terapêutico essencial na análise" (Machtiger, 1982). Com isso ela quer dizer que o analista deve interpretar suas respostas subjetivas e fantasias e fazer uso delas para dar sentido ao material e às experiências do analisando. A habilidade e competência do analista no uso desta contratransferência irá em grande parte determinar o sucesso ou fracasso da análise.

Em 1955, Robert Moody escreveu sobre seu trabalho com uma criança, durante o qual ele reconheceu que seu inconsciente tinha em certos momentos sido ativado de um modo que era digno de atenção (Moody, 1955). Nestes momentos, ele via-se comportando-se e relacionando-se de um modo fora do comum no contexto terapêutico, enquanto simultaneamente acompanhava de perto a interação que estava ocorrendo ao nível inconsciente entre ele e a criança. Embora desconfiasse da possibilidade de uma reação de censura por parte de alguns leitores, Moody acreditava que

> À medida que este material aparece no relacionamento transferencial recíproco, pode-se manejá-lo de um modo decisivamente - e às vezes rapidamente - terapêutico, (p. 52)

Plaut (1956) procurou diferenciar as respostas do analista perante as projeções pessoais e arquetípicas. Aquelas, por causa de sua proximidade com a consciência, podem ser um tanto facilmente reintegradas pelo paciente e não irão afetar indevidamente o analista. Mas estas, em função de sua numinosidade e afeto poderoso, oferecem o risco de que o analista se identifique com elas e as "personifique". Torha-se, pois, importante conter a projeção até que o "ego do paciente fique mais forte, de modo que possa perceber o símbolo oculto dentro da imagem" (p. 159).

Artigos de Strauss (1960), Davidson (1966), Gordon (1968), e Cannon (1968) podem ser colocados na mesma categoria já que todos estes analistas abordam, de

seus diversos pontos de vista, o uso bem-humorado do material transferencial e contratransferencial no confronto entre a consciência do ego e o inconsciente, de modo semelhante à técnica de imaginação ativa.

O pensamento de Fordham em torno do "relacionamento transferencial recíproco" desdobra-se há cerca de 40 anos. Num trabalho inicial, Fordham define contratransferência de um modo bastante clássico como "quase qualquer comportamento inconsciente do analista" (Fordham, 1957). Posteriormente, contudo, ele prefere restringir o uso do termo "contratransferência" para referir-se àqueles momentos na análise em que "os sistemas em interação ficam obstruídos"; em outras palavras, quando o analista bloqueia as projeções e as identificações projetivas do paciente (Fordham, 1985, p. 150). Anteriormente ele havia distinguido dois tipos de contratransferência - ilusória e sintônica. Aquela é vista como neurótica e ocorre quando conflitos inconscientes em relação a uma pessoa no passado do analista foram instigados e estão intrometendo-se no espaço terapêutico. Mas a situação pode ser remediada por meio de supervisão e auto-análise adicional. A contratransferência sintônica é um estado no qual o terapeuta está empática e intimamente sintonizado com o mundo interior do paciente e, portanto, potencialmente poderia vivenciar aspectos do paciente possivelmente antes que o paciente esteja consciente deles. As descobertas de Fordham são contemporâneas das de Racker (1968), cujo trabalho sobre contratransferência complementar e concordante foi adicionalmente explicado por Lambert(1981).

Três analistas preocuparam-se com os aspectos sombrios da contratransferência - Guggenbühl-Craig, Groesbeck e Lambert. Os dois primeiros utilizam as referências ulteriores de Jung ao Curador Ferido. Guggenbühl-Craig alerta sobre os perigos de inflação e cisão em membros das profissões assistenciais, onde o pólo do "ferido" da imagem arquetípica é projetado sobre o paciente e deixado com ele, que por sua vez projeta o pólo do "curador" sobre o analista (Guggenbühl-Craig, 1971). Este tema é desenvolvido por Groesbeck, que sustenta que tanto analista quanto paciente precisam retirar estas projeções para que o curado interior seja ativado no paciente (Grosbeck, 1975). Lambert vê a sombra da contratransferência na execução da lei de talião, onde o ataque do paciente encontra um contra-ataque, o que diminui consideravelmente a confiança do paciente e atua como uma repetição dos relacionamentos prejudiciais anteriores. Nestes momentos, o analista perdeu a empada com o paciente e está sob o domínio de uma contratransferência complementar, na qual o analista está identificado com o(s) objeto(s) interno(s) negativo(s) do paciente e se comporta como este(s) objeto(s) (Lambert, 1981).

O trabalho de Mário Jacoby sobre transferência-contratransferência é inovador na medida em que introduz a noção de um espectro de respostas contratransferenciais ao invés de uma dicotomia de neurótico e não-neurótico. Jacoby também incorporou as ideias de Kohut sobre "objetos do Si-mesmo", transferências de incorporação, espelhamento e idealização e seus equivalentes no analista; e faz referência específica à contratransferência delirante, na qual o analista abdica de sua abordagem simbólica do campo interativo (Jacoby, 1984).

Este campo foi assunto de um projeto de pesquisa realizado por Dieckman e seus colegas, que chegaram à surpreendente conclusão, ainda que não tão surpreendente, de que "o Si-mesmo constela a sincronicidade das fantasias em duas pessoas" (Dieckmann, 1976, p. 28). Isso foi concluído pela cuidadosa anotação dos analistas de seu próprio material, associado ao de seus pacientes. Esta correspondência notável tinha como sua sombra a crescente compreensão de que a resistência é um problema partilhado por paciente e analista, e não prerrogativa do paciente.

A ênfase de Dieckmann na sincronicidade e a maior influência do Si-mesmo assemelha-se muito à concepção de Schwartz-Salant de que a terapia é um processo no qual duas pessoas constelam mutuamente o inconsciente. A abordagem de Schwartz-Salant da contratransferência é altamente idiossincrática: ela se baseia no desenvolvimento, tanto no paciente quanto no analista, da capacidade de vivenciar e participar de um domínio imaginai compartilhado, que existe fora do espaço, do tempo e de qualquer noção de causalidade, e que se manifesta primordialmente nas imagens do *coniunctio* (1989).

Goodheart (1984) incorporou no pensamento junguiano um modelo criado e refinado pelo psicanalista Robert Langs. O cerne do híbrido Goodheart-Langs é um modelo de supervisão interna contínua e consciente, mediante o qual a validade de toda intervenção analítica é testada segundo as comunicações inconscientes subsequentes do paciente. Esses autores sustentam que o paciente está constantemente procurando corrigir o analista, para mantê-lo/a, por assim dizer, no rumo. Assim, dá-se ênfase à comunicação inconsciente do paciente sobre o erro do analista, particularmente quando a organização analítica - o preço, a hora, o local, etc. - sofre alteração, fenómeno que leva à ativação de uma narrativa inconsciente no paciente. Esta abordagem, juntamente com outras, depende do processamento cuidadoso por parte do analista das informações contratransferenciais simultaneamente com o significado simbólico do que o paciente está comunicando inconscientemente.

Efetivamente agindo como ponte entre Fordham, Lambert e Racker por um lado, e Schwartz-Salant por outro, Samuels (1985) introduziu os termos contratransferência "reflexiva" e "personificada", sustentando que o "mundo interior do analista é a *via regia* para o mundo interior do paciente". Colocado de outra forma, tanto analista quanto paciente contribuem para um domínio imaginai compartilhado e são parte dele, no qual as respostas corporais, os sentimentos e fantasias podem ser vistas imageticamente. A contratransferência reflexiva consiste da experiência do analista do estado interior do paciente, tais como, por exemplo, um sentimento de tristeza. A contratransferência personificada é aquele estado onde o analista sente-se como se fosse uma determinada pessoa ou subpersonalidade de dentro da psique do paciente. Samuels também dá especial atenção ao campo da transferência-contratransferência erótica, com efeito fundando e corporificando a imagem sublime do "matrimónio sagrado", ao ponto de dizer: "Para que a transformação psicológica resulte da interação analítica, esta interação deve adquirir e irradiar algo de natureza erótica" (Samuels, 1989, p. 187). Seu trabalho mais recente (1993) alarga sua concepção de contratransferência e a leva para o campo da política, onde "a valorização política da subjetividade do *cidadão é* vista como a *via regia* para *a realidade social da cultura"* (p. 28). Estas são ideias revolucionárias, cujas implicações estão fora do alcance da presente revisão.

Nesta seção, tentei mostrar como os pós-junguianos desenvolveram o trabalho pioneiro de Jung na contratransferência. Muitos destes avanços ocorreram em paralelo à ampla literatura produzida pêlos psicanalistas, e foram informados por ela, iniciando-se com o trabalho seminal de Paula Heimann (1950) e continuando até os dias de hoje.

Ainda existe uma área de confusão entre a contratransferência e a identificação projetiva. Parece haver um consenso geral de que esta última contribui para a experiência da contratransferência, mas não constitui seu único conteúdo. A identificação projetiva, que é a precursora evolutiva da empatia, é um processo primitivo, basicamente uma defesa contra a "desvinculação" e, na visão de Gordon (1993), é "o equivalente psíquico da fusão" (p. 216). Seu objetivo é transmitir conteúdos inassimiláveis da psique-soma para outra pessoa, com os objetivos inconscientes de comunicá-los,

de controlá-los e controlar a outra pessoa, e de criar um estado de fusão com o outro. Sua variante normal pode ser vista como um modo de comunicação, e sua variante psicológica como um modo de evacuação. Ela está intimamente relacionada com a *participation mystique* de Jung, na qual não há diferenciação entre sujeito e objeto. Parte do trabalho com a transferência está precisamente em alcançar a diferenciação e tentar determinar o que pertence a quem na díade analítica.

A dinâmica transferência-contratransferência é principalmente uma *mysterium conlunctionis.* Eu enfatizaria a palavra "mistério". Por vezes, ela é também uma *mysterium desiunctionis* - cultuada nas lembranças de pacientes e analistas como algum tipo de desajuste, incongruência, impasse, um profundo fracasso de relacionamento. Podemos, então, mais uma vez ouvir Jung:

> O psicoterapeuta aprende pouco ou nada com seus êxitos, pois eles sobretudo reforçam os seus erros. Mas os fracassos são experiências inestimáveis, porque eles não apenas abrem caminho para uma verdade mais profunda, mas nos forçam a modificar nossas concepções e métodos (CW16, p. 38)

A atenção persistente e consistente que se deu à profunda interação paciente e analista (a dinâmica da transferência-contratransferência) durante o último terço do século XX, após a morte de Jung, comprova, em minha opinião, o esforço conjunto dos analistas junguianos de todas as facções para aprender a processar e compreender as complexidades e sutilezas do encontro analítico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Cannon, A (1974). "Transference as Creative Illusion." In M Fordham. et ai. (eds.), *Technique in Jungian*

Analysis. London: Heinemann. Davidson, D. (1974). "Transference as a Form of Active Imagination." In M. Fordham et ai. (eds.),

Technique in Jungian Analysis. London: Heinemann. Dieckmann, H. (1976). "Transference and Countertransference: Results of a Berlin research group."

Journal of Analytical Psychology, 21/1. Fordham, M. (1974a). "Notes on the Transference." In M. Fordham et ai. (eds.), *Technique in Jungian*

Analysis. London: Heinemann.

_____ . (1974b). "Jung's Conception of Transference," *Journal of Analytical Psychology,* 19/1. _____ . (1978). *Jungian Psychotherapy.* Chichester: John Wiley & Sons. ____. (1985). "Countertransference." In M. Fordham, *Explorations into the Self.* London: Academic

Press. Freud, S. (1910b). Letter to Ferenczi of 6 October 1910, quoted. In E. Jones, *Sigmund Freud: Life and*

Work, vol. II. New York: Basic Books, 1955. Goodheart, W. B. (1984). "Successful and Unsuccessful Interventions in Jungian Analysis: The

Construction and Destruction of the Spellbinding Circle." In N. Schwartz-Salant and M. Stein (eds.),

Transference/Countertransference. Wilmette, 111.: Chiron Publications. Gordon, R. (1974). "Transference as the Fulcrum of Analysis." In M. Fordham et ai. (eds.), *Technique in*

Jungian Analysis. London: Heinemann.

_____ . (1993). *Bridges: Metaphorfor Psychic Processes.* London: Karnac Books. Greenson, R. R. (1978). *The Technique andPracüce of Psycho-Analysis.* London: The Hogarth Press. Groesbeck, C. G. (1975). "The Archetypal Image of the Wounded Healer." *Journal of Analytical*

Psychology, 20/2.

Guggenbühl-Craig, A. (1971). *Power in the Helping Professions.* Zurich: Spring Publications. Heimann, P. (1950) "On Countertransference."*Intemattional Journal of Psychoanalysis,* 31.

Jacoby, M. (1984). *The Analytic Encounter: Transference and Human Relaüonship.* Toronto: InnerCity Books.

Jung, C. G. (1913). "The Theory of Psychoanalysis." *CW* 4, pp. 83-226. _____ . (1914). "Some Crucial Points of Psychoanalysis." *CW 4,* pp. 252-289. ____ . (1916/1945). "The Relations between the Ego and the Unconscious." *CW I,* pp. 119-239. ____ . (1921/1928). "The Therapeutic Value of Abreaction." *CW* 16, pp. 129-138. ____ . (1929a). "The Aims of Psychotherapy." *CW* 16, pp. 1-52. _____ . (1935b). "Problems of Modern Psychotherapy." *CW* 16, pp. 53-75. ____ . (1935). "The Tavistock Lectures." *CW* 18, pp. 1-182. _____ . (1944/1968). *Psychology and Alchemy. CW* 12. ____ . (1946). "The Psychology of the Transference." *CW* 16, pp. 163-323. ____ . (1950). "A Study In the Process of Individuation." CW9.Í.

_____ . (1963). *Memories, Dreams, Reflectiam.* London: Collins and Routledge & Kegan Paul. Lambert, K. (1981). "Transference, Countertransference and Interpersonal Relations." In K. Lambert, *Analysis, Repair and Individuation.* London: Academic Press.

Ledermann, R. (1982). "Narcissistic Disorder and Its Treatment," *Journal ofAnalytical Psychology,* 27/4. Machtiger, H. G. (1985). "Countertransference/Transference." In M. Stein (ed.), *Jungian Analysis.* Boston and London: Shambhala, 1985.

Moody, R. (1955). "On the Function of Countertransference." *Journal ofAnalytical Psychology,* 1/1. Perry, J. W. (1953). *The Selfln Psychotic Process.* Dálias: Spring Publications. Peters, R. (1991). "The Therapist's Expectation of the Transference." *Journal ofAnalytical Psychology,* 36/1. Plaut, A. (1974). "The Transference in Analytical Psychology." In M. Fordham et ai. (eds.), *Technique In Jungian Analysis.* London: Heinemann.

Racker, H. (1968). *Transference and Countertransference.* New York: International Universities Press. Redfeam, J. W. T. (1978). "The Energy of Warring and Combining Opposites: Problems for the Psychotic Patient and the Therapist in Achieving the Symbolic Situation." *Journal ofAnalytical Psychology,* 23/3. Samuels, A. (1985). "Countertransference, the *Mundus Imaginalis* and a Research Project." *Journal of Analytical Psychology,* 30/1. _____ . (1989). *The Plural Psyche: Personality, Morality and the Father.* London and New York: Routledge. _____ . (1993). *The Political Psyche.* London and New York: Routledge.

Schwartz-Salant, N. (1989). *The Borderline Personality: Vision and Healing.* Wilmette, 111.: Chiron Publications. Strauss, R. (1974). "Countertransference." In Fordham, M. et ai. (eds.), *Technique in Jungian Analysis.* London: Heinemann.

• *Capítulo*

9. Eu e Minha *Anima:* Através do Vidro Escuro da Interface Junguiana/Freudiana

Elio J. Frattaroll

A atualidade mostra com clareza espantosa o quão pouco as pessoas são capazes de dar importância ao argumento do outro, embora esta capacidade seja fundamental e condição indispensável para qualquer convivência humana. Todo aquele que se propõe a se reconciliar consigo mesmo precisa encarar este problema básico. Pois, na medida em que não admite a validade da outra pessoa, ele nega ao "outro" de dentro de si o direito de existir — e vice-versa. A capacidade de dialogo interior é uma medida da objetividade exterior.

(C. G. Jung, "A função transcendente")

Sem os Contrários não há progresso. Atração e Repulsão, Razão e Energia, Amor e Ódio são necessários à existência humana.

(William Blake, *The marriage ofheaven and hell)*

Quando Polly Young-Eisendrath pediu-me que escrevesse este ensaio sobre a interface entre a psicologia analítica e outras escolas psicanalíticas, a tarefa pareceu-me assustadora e não sabia se estava preparado para realizá-la. Tergiversei, perguntando-lhe o que exatamente queria dizer com "outras escolas psicanalíticas". Ah, você sabe", respondeu ela com um sorriso ambíguo, "abordagens hermenêuticas, a teoria das relações objetais, a psicologia interpessoal, as diversas psicologia do Si-mesmo, a teoria kleiniana, *e a sua teoria predileta,* a teoria das pulsões". Senti um alívio imediato, proveniente da profunda certeza interior de que seria totalmente incapaz de escrever tal ensaio.

Bem, para ser sincero, Polly não disse exatamente *"e a sua teoria predileta",* mas esse é o tipo da coisa que ela diria. Há dez anos temos discutido estes assuntos num grupo de estudos semanal de psicólogos e psiquiatras. É um grupo cuja diversidade fascina, às vezes frustra, mas temos duas crenças em comum: primeiro, que "o filho é o pai do homem", o que é chamado (pêlos académicos) de perspectiva desenvolvimentista; e segundo, que a busca da verdade exige uma dialética de perspectivas diferentes, chamada (pelas pessoas normais) de necessidade de discutir. Fiéis a essa

necessidade, todos do grupo, tenho certeza, iriam manifestar seu descontentamento com o mau uso que faço do verso de Wordsworth. A ideia de que o filho pode criar a si mesmo sugere que o indivíduo é auto-suficiente, tem um modo pessoal de desenvolvimento e pode ser considerado isoladamente da matriz interpessoal da família e da sociedade. "Não, não!", protestariam meus amigos. "O indivíduo se constitui e desenvolve num contexto interpessoal, sempre em relação a um mundo cada vez mais amplo de outras pessoas, iniciando-se com a mãe". Tendenciosamente citariam a observação de Winnicott (1960) de que não existe algo como um bebé, e insistiriam presunçosamente que eu deveria ter dito "a díade é a progenitora da pessoa". Principalmente Polly, que gosta de argumentar que o Si-mesmo do indivíduo é uma ficção social, o constructo compartilhado de uma cultura dominada por homens apavorados com a vinculação.

Evidentemente Polly reconhece que a preocupação e o foco central de Jung foi apenas o desenvolvimento de um Si-mesmo pessoal considerado isoladamente. Ela se autodenomina junguiana, mas ela é uma junguiana não-ortodoxa, reconstruída. E ela me acusa de ser esse tipo de freudiano. Penso que o processo psicanalítico, tanto em sua evolução junguiana quanto freudiana, é essencialmente o processo de entrar em contato com nosso Si-mesmo, naquilo que se distingue perceptivelmente de nosso eu socialmente construído. Isso não é o que a maioria dos junguianos pensa que a maioria dos freudianos acredita ou pratica. Jung (1975) reclamava que o sistema freudiano era um sistema de interpretações redutivas estereotipadas, voltadas primordialmente para um melhor ajustamento social, explicando tudo em termos de uma disposição infantil inata para o hedonismo perverso. Esta seria a visão preconceituosa que Polly estaria implicando se tivesse realmente dito *"e sua teoria predileta"* antes de dizer "a teoria das pulsões". Ela não o disse. Eu apenas o imaginei, mas uma vez que as palavras começaram a pipocar na tela do computador, eu tinha que reagir a elas. Pouco depois descobri que o que inicialmente imaginara como uma breve introdução pessoal ao artigo, estava tornando-se um diálogo imaginário alongado entre eu e minha imagem de Polly - um produto criativo de meu Si-mesmo profundamente pessoal, filtrado pêlos anos de construção social com Polly e meus outros amigos do grupo de estudos.

Eu tinha então que tomar uma decisão: deveria "entregar-me ao fluxo" de meu impulso criativo e escrever todo o artigo como um diálogo imaginário - uma cena de meu próprio drama interior - ou deveria optar pela apresentação académica mais tradicional esperada pêlos leitores em um *Manual de Cambridgel* Decidi-me por um meio-termo, entregando-me ao diálogo interior, mas acrescentando um breve preâmbulo académico que os leitores estão prestes a ler.

Este capítulo deve ser lido em dois níveis: o nível do conteúdo e o nível do processo, ou forma. No nível do conteúdo, trata-se de uma discussão das semelhanças e diferenças entre a psicologia junguiana e freudiana. No nível de processo, trata-se de uma representação *dramática,* na forma de um diálogo interno, do conceito junguiano de *anima* - mais especificamente, do relacionamento entre o homem (eu) e sua *anima* (minha *imagem* de Polly). A *anima é* o aspecto feminino inconsciente da personalidade de um homem (o *animus* sendo o aspecto masculino inconsciente paralelo da personalidade de uma mulher), com a qual ele está em perpétuo conflito, mas deve finalmente reconciliar-se para alcançar o nível de maturidade ao qual Jung se refere como individuação.

A *anima* pode ser vista como uma forma geral - um *arquétipo* - ou como uma personificação particular do arquétipo num indivíduo, ou seja, um *complexo* pessoal. Um arquétipo é um padrão psicológico/motivacional inerente à natureza humana de

todos os homens, "uma forma básica típica de certas experiências psíquicas que sempre se repetem", como definiu Jung *(CW6,* p. 444). Suas características universais são representadas em mitos (alguns mitos típicos da *anima* são os de Eros e Psique, Plutão e Perséfone, Perseu e Medusa), os quais são expressões culturais refinadas de temas arquetípicos. Mas para cada arquétipo, cada indivíduo terá sua versão particular - um complexo que varia de pessoa para pessoa, dependendo das experiência de vida e de fatores constitutivos. Este complexo é um padrão estável de atitudes, emoções e motivações dentro da personalidade do indivíduo.

Em qualquer relacionamento com uma mulher, um homem irá tender a *projetar* elementos de seu complexo de *anima,* como uma *imagem,* sobre a mulher; ele irá percebê-la através das lentes que revelam apenas aqueles aspectos da mulher real que se conformam ao protótipo inconsciente em sua *anima.* Isso irá causar um desvio sutil de suas atitudes e respostas a ela, baseado não em como ela de fato se apresenta, mas na imagem-amma que ele projeta sobre ela (a qual afeta sua *interpretação* de como ela se apresenta). Assim, ao relacionar-se com uma mulher real, um homem também está tentando relacionar-se com a parte feminina renegada de si mesmo, dialeticamente trabalhando para um nível mais elevado de integração dentro de sua conflituada experiência de si mesmo. A famosa "batalha dos sexos" deve sua onipresença a esse fato (e a sua manifestação paralela nas mulheres). Ela expressa de forma exteriorizada o conflito sofrido por todo homem e toda mulher.

Quando a projeção da *anima* e a subsequente batalha com o "portador da *anima"* ocorrem no relacionamento do paciente com seu psicanalista (cedo ou tarde ela acontece, mesmo quando o terapeuta é um homem), elas constituem a *transferência*[1]. Elas são etapas essenciais num processo dialético de integração (individuação), que termina quando o paciente pode dizer - ao estilo do personagem Pogo do desenho animado de Walt Kelly - "conhecemos a *anima,* e ela está em nós". Este processo terapêutico ocorre mais facilmente quando o analista fica relativamente quieto, abstendo-se de injetar demasiadamente sua própria personalidade no diálogo com o paciente, deste modo deixando o paciente livre para projetar sobre o analista (e depois protestar contra) qualquer imagem que necessite, sem ter que se distrair com dados supérfluos sobre como é realmente o analista.

Um diálogo imaginário como o que estou prestes a apresentar entre Polly e eu tenderá a salientar os efeitos da projeção do mesmo modo que o faz a transferência analítica. Uma vez que a Polly real não está presente para contrabalançar minha tendência projetiva, irei imaginar mais imediatamente sua parte no diálogo em termos de minha *imagem-anima* projetada, a qual estará muito mais em evidência do que estaria numa conversa real. Isso pode parecer ao leitor uma forma pessoalmente muito reveladora para discutir-se princípios psicológicos gerais, mas é também a *única* forma - uma conversa interpessoal ou um diálogo interior - no qual podemos realmente observar os fenómenos psicológicos que estes princípios foram formulados para descrever. Meu objetivo, portanto, não é escrever uma coluna de fofoca profissional sobre a pessoa real, Polly, ou meu relacionamento com ela (o que poderia ser divertido para o pequeno grupo de leitores que nos conhecem e as nossas opiniões teóricas, mas que seria impertinente e confuso para todos os outros leitores), mas ilustrar princípios gerais (o arquétipo, a transferência, o conflito interior) do modo como se manifestam nos particulares (minhas próprias projeções-amma pessoais) de uma psique individual.

Devo acrescentar que considero este formato mais científico do que o estilo académico usual de apresentação. Devido à natureza dos fenómenos psicológicos, o observado - a experiência interior - não pode ser claramente distinguido do observa-

dor - o indivíduo introspectivo/empático. A situação é análoga àquela da física nuclear, onde uma partícula elementar não pode ser claramente distinguida da aparelhagem - da estrutura observacional - por meio da qual ela é medida. Para obter objetividade científica em qualquer um dos campos - ou em qualquer campo da experiência onde o observador constitui uma parte importante do que é observado - é necessário fazer uma descrição completa tanto do fenómeno observado quanto da estrutura observacional por meio da qual se realiza a observação. Na psicologia, esta estrutura observacional nada mais é do que a personalidade do observador. Para fazer uma descrição científica objetiva de uma experiência interior, portanto, é essencial que eu descreva os conflitos, as fraquezas e os preconceitos de personalidade que poderiam ter influenciado minha observação introspectiva/empática daquela experiência. Assim, se pareço revelar demasiadamente minha própria personalidade no que se segue, isso é intencional. Meu objetivo é descrever minha própria experiência pessoal do conflito interior (entre eu e minha *anima)* de um modo que permita ao leitor avaliar por si mesmo a validade de minhas observações subjetivas e das conclusões objetivas que tiro delas. Lembre-se que o fato de você não ver os determinantes subjetivos de uma teoria (como numa apresentação académica mais usual) não significa que eles não estejam ali, ou que não influenciaram profundamente, e talvez tenham distorcido, as observações que são então tomadas como base objetiva para a teoria.

"Definitivamente não sou seu homem - aliás, *pessoa* - Polly", respondi. "Eu sequer sei o suficiente sobre Jung para fazer um bom trabalho nesse tipo de ensaio. E a propósito, o único motivo pelo qual você acha que a teoria das pulsões é minha teoria predileta é por ela ser o *seu* alvo predileto de ataque. É provável que você nem sequer note seu ataque devido a seu modo tão elegante e hábil de fazê-lo. Você só percebe eu reagindo a seu ataque, porque o faço desajeitadamente, com intensidade apaixonada. Quando você critica a teoria das pulsões, eu o tomo pessoalmente (falando por mim e também por Freud) e sinto uma compulsão natural de defender nossa honra. Contudo, como há dez anos tenho tentado lhe dizer, eu não penso sobre pulsões instintuais quando penso sobre os pacientes. Penso sobre os aspectos repudiados do Si-mesmo, ou sentimentos repelidos, que tentam abrir caminho até a consciência."

"Mas Elio, é por isso mesmo que você *deveria* escrever este ensaio, [com um sorriso doce] Esse modo de pensar é tão junguiano quanto freudiano. Veja só, você já articulou a base de seu ensaio! E a propósito, você poderia definir o que quer dizer com 'compulsão natural'? Isso parece-me suspeitosamente como uma pulsão instintual."

"Bem, certamente que sim [por um momento perde o equilíbrio], e este é meu argumento de por que a teoria das pulsões faz sentido, [recuperando-se com um floreio] Ela é muito semelhante à experiência vivida."

"Elio, essa é uma afirmação esquisita. Tenho certeza que não é isso que você quis dizer, [ainda sorrindo] Não se pode ler Freud e ficar com a impressão de que a teoria das pulsões é próxima à experiência. É amplamente reconhecido que a teoria das pulsões foi a tentativa fracassada de Freud de fazer com que a experiência clínica coubesse no leito de Procusto* da ciência do século XIX. Não acredito que algum analista de qualquer facção diria que a 'catexe libidinal' é um conceito próximo à experiência."

*N de T. Na mitologia grega, o salteador Procusto torturava suas vítimas deitando-as num leito de ferro: caso a vítima fosse maior do que a cama, cortava-lhe os pés; se fosse menor, esticava-lhe com cordas até atingir o tamanho da cama.

"Bom, não sei quanto aos outros analistas, mas o que realmente sei é que basta eu envolver-me numa discussão com você, Polly, para sentir-me bem próximo de minha própria experiência de impulsividade. [entusiasmando-se com o assunto mesmo enquanto perde o controle dele] Lembre-se que 'catexe' é a tradução de Strachey, e não um termo de Freud. E se um conceito é próximo à experiência ou não depende de como o interpretamos. Tome-se a ideia da 'libido represada, transbordando na forma de ansiedade generalizada'. Você pode ser intolerante e taxá-la de hidráulica, até mesmo de ingenuamente cientificista, mas para mini este é um modo perfeitamente satisfatório de descrever a experiência não-científica natural. Se dizer isso lhe parece esquisito, só prova minha ideia de que você deveria encontrar outra pessoa para escrever o artigo."

"Ah, não, eu não vou cair nessa! [finalmente desfazendo aquele sorriso irritante de Mona Lisa] Esta é a primeira vez em dez anos que ouço você mencionar a 'libido represada', até mesmo como metáfora não-científica. Qualquer que seja a lealdade tola de apego masculino que você tenha com a teoria das pulsões, tenho certeza que em breve você irá superá-la, pois sua linguagem é consistentemente diferente quando você não está tentando escarnecer de mim."

"Está bem, está bem. Eu estava sendo provocativo e desonesto. A verdade é que nenhum psicanalista freudiano sequer usa os conceitos de catexe, descarga instintual ou mesmo libido nos dias de hoje. Eles fazem parte do passado, pertencem à chamada teoria económica (hidráulica, se você preferir) de Freud da energia psíquica, a qual foi efetivamente destruída por meio do trabalho combinado de Hartmann, Rapaport e Jacobson na década de 1950 (Apfelbaum, 1965)."

"Só um pouquinho. Eu pensava que estes três em especial usassem o modelo económico extensivamente em seus escritos."

"Exatamente. Eles desenvolveram a teoria muito além do que Freud teria feito, expandindo os conceitos além dos limites de sua utilidade explicativa, até o ponto em que se tornou óbvio para todos, exceto eles mesmos, que o modelo hidráulico simplesmente não funcionava. Ninguém de fato compreendia aquele palavreado confuso de catexe. É claro que na época todos assentiam prudentemente, mas a geração seguinte de analistas, especialmente os discípulos de Rapaport George Klein (1969), Merton Gill (1976) e Robert Holt (1976) começaram a dizer em alto e bom tom que este imperador estava nu. Sempre achei irónico que Hartmann, Rapaport e Jacobson ficaram conhecidos como desenvolvedores da 'psicologia do ego', quando o que estavam realmente fazendo era tomar o conceito de ego do pensamento freudiano mais progressista de depois de 1920 e deturpá-lo totalmente na cama de Procusto, como você diz, de suas teorias mais reducionistas anteriores a 1900. Sua elaboração dogmática do elemento mais fraco do pensamento freudiano era uma expressão maldisfarçada do desejo de morte reprimido do discípulo contra seu mestre: tentativa de assassinato por imitação, uma caricatura zombeteira inconsciente proveniente do medo de discordar abertamente. Os verdadeiros psicólogos do ego foram pessoas como Erikson (1950, 1959) e Waelder (1930, 1967), que não fizeram de tudo para declarar suas divergências com Freud, mas que quase não podiam aproveitar em nada seu modelo económico e seu reducionismo cientificista. Foram fiéis ao melhor pensamento de Freud, que sempre foi próximo à experiência, baseado na experiência clínica, e sintético, baseado na teoria do Si-mesmo implícita na terminologia original de Freud para o conceito do ego *(das Ich,* adequadamente traduzido como 'o Eu', e *das Über-Ich,* como 'o eu que fica acima'). A força sintética progressista do pensamento freudiano estava presente desde o início, mas ficou muito mais evidente depois que ele substituiu o conceito de libido pelo de Eros."

"Espere aí, isso não se parece com o Freud que cdnheço. Eu não sabia que Freud ou seus seguidores tivessem se esforçado para desenvolver o conceito de Eros, mas você está falando sobre ele como se ele fosse a pedra angular de seu pensamento maduro. Em segundo lugar, eu achava que você acreditava apaixonadamente na teoria das pulsões. Aí você me diz que Robert Waelder, segundo sua descrição o maior pensador freudiano depois de Freud, não tinha como aproveitá-la?"

"Não, você não está entendendo, mas agora entendo porque sempre acabamos discutindo sobre a teoria das pulsões. Você a está confundindo com a teoria da libido. Realmente, as duas vinham juntas inicialmente. Freud conceituou a libido como a forma especial de energia psíquica correspondente ao impulso sexual. Mas o conceito de impulso sexual nunca dependeu do conceito de libido. Isso tornou-se evidente em 1920 quando Freud introduziu sua chamada teoria instintiva dual. Ele acrescentou o novo conceito de um impulso destrutivo/agressivo (instinto de morte) ao do impulso sexual, mas não acrescentou outra forma de energia para acompanhá-lo. Embora ele não tenha oficialmente descartado o conceito de libido, o conceito muito mais rico de Eros o suplantou bastante. Eros não era mais um conceito de energia, e sim uma força ou tendência, como o *élan vital* de Bergson. Ele preparou o caminho para a teoria estrutural de 1923 de id-ego-superego (o *Outro, o eu, e o eu que fica acima),* e para a revisão revolucionária de Freud da teoria da ansiedade, em 1926. Com esta nova metapsicologia baseada em Eros e no impulso destrutivo/agressivo, ficou muito mais natural falar sobre os impulsos de um modo próximo à experiência, como as forças motivacionais irresistíveis por trás das emoções de amor e ódio."

"Está bem, isso não responde totalmente minha pergunta sobre Eros, mas diga-me, qual é sua definição real de pulsão, e no que ela difere da de Freud?"

"Bem, Freud falava de pulsão como um conceito no limite entre o psicológico e o somático, mas sua definição era vaga. Waelder (1960) salientava que o verdadeiro significado de 'pulsão' estava presente nas conotações da palavra original alemã de Freud, *Trieb,* que sugere uma força poderosa irresistível, dirigida a um objetivo e organicamente enraizada na natureza física do homem. A isso eu acrescentaria que *uma pulsão é uma força poderosa enraizada nos universais psicobiológicos da natureza humana que se expressa nos particulares psicobiológicos da fantasia inconsciente."*

"Hum. Isso parece um arquétipo junguiano. E qual é sua definição de fantasia inconsciente?"

"Fantasia inconsciente é um roteiro interpessoal, carregado de emoção e dirigido a um objetivo, que uma pessoa é levada a seguir em seu comportamento, mas que ela ignora como estado emocional ou motivação consciente. Poder-se-ia pensar a pulsão como um tipo de molde psicobiológico para uma fantasia inconsciente. As pulsões corporificam a organização básica da natureza humana. Elas determinam a carga emocional, as metas motivacionais e os objetivos adaptativos das fantasias inconscientes e do comportamento de orientação inconsciente que estas fantasias produzem."

"Isso é muito interessante. E de onde vêm sua ideia de fantasia inconsciente? Pois ela parece exatamente o que Jung chamou de complexo."

"Bem, o conceito surgiu quando Freud (1897) concluiu que seus pacientes estavam sofrendo de fantasias reprimidas e não de memórias reprimidas. Ele via as fantasias inconscientes como variações individuais sobre o tema do complexo de Édipo. O conceito foi muito mais extensamente desenvolvido pêlos teóricos das relações objetais, Melanie Klein e seus seguidores (1948, 1952, 1957), Fairbairn (1954) e mais recentemente, Kernberg (1980) e Ogden (1990), que enfatizam que o mundo interior é totalmente estruturado em termos de configurações da fantasia, não apenas

o complexo de Édipo, mas a posição esquizoparanóide e a posição depressiva. Eu também gosto dos escritos de Arlow (1963,1969), Lichtenstein (1961) e Stoller (1979, 1985) sobre a fantasia inconsciente, mas não sei qual sua relevância para Jung. Sabe, infelizmente li muito pouco Jung desde aquelas palestras introdutórias que você deu quando uniu-se ao grupo de estudo. Eu não tenho direito de escrever sobre Jung para o *Manual de Cambridge."*

"Ah, pare com isso, Elio. Mesmo antes de ler qualquer coisa de Jung eu disse a você que seu pensamento era mais junguiano do que o meu."

"Ei, a culpa é minha se quando entro em contato com minha experiência interior isso se assemelha ao que Jung escreveu? Seja lá como for, isso se deve a minha análise freudiana totalmente ortodoxa, em meu treinamento em um instituto conhecido por sua ortodoxia."

"Ah, com certeza, mas você disse que escolheu aquele instituto porque queria certificar-se de que conhecia a teoria clássica muito bem antes de rebelar-se contra ela. Você sabia que terminaria rebelando-se, e assim queria que sua revolta fosse uma revolta informada, não é? É por isso que seu entendimento do processo psicanalítico é tão parecido com o meu, porque você se revoltou, como Jung, contra o estreito modelo freudiano. Não há como você chamar a si mesmo de freudiano ortodoxo, qualquer que tenha sido sua formação!"

"Só se você definir ortodoxia nos termos da psicanálise da década de 1950. Mas houve muita evolução no campo desde então. A definição de pulsão e fantasia inconsciente que acabei de dar seria reconhecida como original em sua ortodoxia na atualidade, mesmo por analistas mais velhos que a teriam considerado estranha 40 anos atrás. Quanto ao que eu disse sobre minha necessidade de rebelar-me, isso era minha *anima* maliciosa falando, antes de reconhecê-la e reclamá-la em minha análise pessoal."

"Você reclamou sua *anima* numa análise freudiana ortodoxa?"

"Bem, não com essas palavras. Eu vi a questão como a de entrar em contato com minha inveja da feminilidade e meu desejo de ser uma mulher. Reconheci que minha necessidade de rebelar-me era compulsiva, baseada no fato de que defender a ortodoxia tinha para mim o significado inconsciente de ser uma mulher submissa."

"Não sei, Elio. Considerando-se que a voz divergente mais alta no grupo de estudos é sempre a sua, não acho que você tenha superado sua necessidade compulsiva de rebelar-se, ou seu sexismo masculino defensivo."

"Portanto, não alcancei a iluminação perfeita. Então, processe-me!... 'disse amavelmente o pobre médico incompreendido'."

"Você também aprendeu o repúdio em sua análise ortodoxa?"

"Sim, mas ainda não o aperfeiçoei. Falando sério, Polly, eu não acho que uma pessoa possa superar a tendência de sentir-se impulsionada, ou possa parar de encenar fantasias inconscientes. Especialmente sob o tipo de provocação constante que sofro de vocês, membros do grupo! A meta da integração psicológica deve ser a de você identificar seu sentimento de compulsão, que você possa pegar-se na encenação de uma fantasia. Você pode então reconhecer que existe uma outra forma de ser interiormente, uma disposição para um tipo diferente de ação, contra a qual você está lutando mesmo quando briga com seu dragão aparentemente externo. Mas isso não significa necessariamente que você deve parar de lutar contra o dragão. Você sabe o que William Blake disse: 'Sem os Contrários não há progresso'."

"Sim, em *The marriage ofheaven and hell.* E este é o tipo de contrariedade que quero no *Manual de Cambridge,* Elio. Você conhece as palavras de Heráclito: 'A guerra é o pai de tudo'. Este era um dos aforismos preferidos de Jung."

"Opa, duelo de citações! Bom, se então eu sou este junguiano enrustido, por que tenho tão pouca certeza de ter compreendido termos básicos como *animal* Uma vez tentei ler sobre o assunto, mas não suportei toda a mitologia e decidi que seria melhor consultar minha própria experiência interior de feminilidade. Eu entendo que a mitologia deveria representar a experiência interior, mas não foi assim que aconteceu comigo. Você conhece as palavras de Keats sobre a capacidade negativa, 'quando o homem é capaz de ficar com as incertezas, os mistérios e as dúvidas sem qualquer busca exasperada por fato e razão'? Bem, eu acredito que Jung tenha se sentindo algumas vezes culpado por fazer essa busca irritante pelo mito!"

"Na verdade, quando você está no estado de espírito certo, com uma pequena 'suspensão voluntária da incredulidade' *[touché],* todas aquelas referências míticas de diferentes épocas e culturas podem realmente ajudar a expandir sua consciência da experiência interior. Por outro lado, acho que Jung às vezes exagera nas referências mitológicas para provar alguma coisa, para provar que certas experiências são universais, arquetípicas."

"Certo. Diga-me mais uma vez, o que são arquétipos e complexos?"

"Arquétipos são formas organizadoras básicas de expressão das respostas instintuais-emocionais humanas no relacionamento. Os complexos são configurações integradas de imagens, ideias, sentimentos e ações pessoais que se organizam em torno dos arquétipos. Penso os complexos como 'modelos afetivos', semelhantes ao que você recém-descreveu como roteiros emocionalmente carregados, que são encenados habitualmente nos relacionamentos e nos sonhos. Eles podem ser experimentados como humores, fantasias ou projeções, e também podem expressar-se em sintomas."

"Parece-me bastante como as pulsões e as fantasias inconscientes. Era assim que Jung falava sobre eles?"

"Bem, eu acho que ele não discordaria do modo como eu falei, mas ele dava muito mais ênfase à 'imagem', o símbolo mítico que chega à consciência por meio do trabalho de imaginação ativa. Ele pensava o arquétipo como uma imagem arcaica do inconsciente coletivo, e um complexo como uma versão individualizada daquela imagem primordial, do inconsciente pessoal. Mas é preciso compreender que para Jung uma imagem mitológica, mesmo quando vinha na forma de uma figura como a mandala, não era apenas uma representação pictórica. Ela tinha todas as conotações de impulsividade que você estava atribuindo a uma fantasia inconsciente irresistível e poderosamente emocional."

"Como o complexo de Édipo. Essa é certamente uma imagem mitológica. Na verdade, você não acha provável que foi antes de mais nada a discussão de Édipo por Freud que fez com que Jung se interessasse pela mitologia?"

"Claro. Jung tinha apenas 25 anos e estava recém-formando-se em medicina, em 1900, quando leu *A interpretação dos sonhos,* e só começou a estudar mitologia seriamente a partir de 1909. Nessa época ele era uma figura central no círculo privado de Freud, e eles todos estavam escrevendo sobre mitologia."

"Isso mesmo, acho que *O mito do nascimento do herói* de Otto Rank saiu em

1909. Embora Freud tivesse desenvolvido a teoria edipiana da neurose já numa carta de 1897 para Fliess (1897), ele só chamou-a oficialmente de *complexo* de Édipo em

1910. quando seu namoro com Jung estava no auge. Ele deve ter decidido chamá-la de complexo em homenagem a Jung."

"Pode ser. Evidentemente você sabe que os dois vieram a romper em função de suas interpretações divergentes do complexo de Édipo e do significado do incesto."

"Bem, eu sei o que Freud escreveu sobre o rompimento, ou seja, que Jung negava a importância central da sexualidade infantil."

"Certo. Jung acreditava num conceito mais amplo de libido como energia vital, mais ou menos do modo como você descreveu o conceito de Freud sobre Eros como uma força vital. Para Jung, o desejo edipiano de um menino de cinco anos, embora contenha um componente de sexualidade infantil, está relacionado principalmente com sua dependência e seu desejo de possuir a mãe por seu poderoso fator de proteção. Não se trata de um desejo pelo incesto real, mas pelo amor protetor da mãe e a ideia de segurança que o acompanha. Jung achava que esta dependência infantil tornava-se sexualizada apenas algumas vezes, e muito depois, durante o conflito neurótico após a puberdade. Nas neuroses adultas, os impulsos incestuosos são de fato ativados como recuo regressivo da demanda que o desejo sexual maduro impõe sobre o indivíduo em desenvolvimento para libertar-se da órbita parental. Mas Jung afirmava que estes impulsos incestuosos representam não apenas uma fuga patológica do conflito, mas também um 'recuo e reorganização', uma etapa necessária para a resolução do conflito. Contrastando sua posição com a de Freud, Jung enfatizava que a neurose corporifica não apenas um propósito sexual regressivo, mas um propósito progressista evolutivo e espiritual."

"A ideia geral de que os sintomas neuróticos representam um propósito progressista bem como regressivo é essencialmente freudiana. E a ideia de uma progressão evolutiva e espiritual, eu diria, também é muito freudiana. Como você sabe, eu escrevi (1991) sobre a psicanálise como uma filosofia de busca, que vejo tanto como evolutiva quanto espiritual. Apesar da teoria da libido, sempre houve uma dimensão espiritual implícita no pensamento de Freud. Ela tornou-se quase explícita em seus conceitos de Eros e do superego."

"Realmente não é assim que sempre entendi o superego, Elio. Freud não o descreveu como a internalização das restrições e proibições parentais? Pelo que entendi, Freud via a neurose como uma expressão do conflito entre instinto e cultura, com o superego representando a cultura, enquanto Jung via o conflito como uma tensão intrínseca entre forças opostas dentro do Si-mesmo. Não instinto *versus* cultura, mas instinto *versus* espírito."

"Você está descrevendo um aspecto do superego, o que poderia ser chamado de 'complexo do superego' em oposição ao *eu que fica acima* enquanto arquétipo. Você deveria ler o trabalho de Waelder (1930, 1960, 1965) sobre o superego, ou meu artigo (1990) sobre *Hamlet* onde discuto a abordagem de Waelder. A ideia de um *Über-Ich,* um *Eu que fica acima,* originou-se das reflexões de Freud sobre os delírios psicóticos de ser observado, que ele interpretou como uma espécie de percepção de uma instância auto-observadora dentro do Si-mesmo. Juntamente com o *eu* e o *Outro,* ele então incorporou esta instância ao modelo tripartido da psique, um equivalente moderno do elemento racional/espiritual na alma tripartida de Platão (razão, vontade, apetite). Assim, esta concepção de neurose como instinto *versus* cultura representa uma grave má interpretação do superego de Freud. Toda a ideia do complexo de Édipo é a de que o conflito em torno de impulsos sexuais e agressivos é inerente à natureza humana, e não ocorre em função de valores culturais. Freud com certeza falava sobre o choque entre instinto e cultura e a internalização de proibições parentais e culturais, mas por que uma pessoa puramente motivada pelo cego instinto iria incomodar-se em internalizar algo a que cegamente se opõe? O 'eu que fica acima' é a parte do Si-mesmo que concorda com a cultura; é antes de mais nada a parte do Si-mesmo que fez a cultura!"

"Elio, quando foi a última vez que você leu o *Mal-estar na civilização* (1930)? Sobre o que mais ele trata se não do conflito entre instinto e cultura? Jung, você sabe, não é o único a rejeitar a teoria freudiana como uma filosofia do hedonismo. É difícil negar que Freud tenha descrito os seres humanos como máquinas infantis à procura

de prazer, programadas para buscar gratificação imediata de todos os impulsos a menos que forçadas a retardar, desviar ou sublimar pelas demandas de uma sociedade hostil e punitiva."

"Polly, quando foi a última vez que *você* leu o *Mal-estar na civilização'?* Sim, eu sei que lá existem muitas referências ao conflito entre instinto e cultura. Mas ao final Freud faz algo bem junguiano e usa um mito para expressar a essência daquele conflito na origem do superego. É o mito que ele mesmo inventou em *Totem e Tabu* (1913), sobre os irmãos primevos matando o pai primevo. Freud diz que naqueles tempos imemoriais da imaginação primitiva ainda não havia superego individual nem proibição contra o assassinato do pai. Ambos passaram a existir ao mesmo tempo pelo grande *remorso* que os irmãos sentiam depois do ato. Freud afirma inequivocamente que este remorso provinha do amor inato e incondicional dos filhos pelo pai, assim como o assassinato provinha de seu ódio inato, a outra metade de uma ambivalência arcaica. Para Freud, o sentimento de culpa que é a base da civilização é uma expressão daquela mesma ambivalência, a eterna luta entre o instinto de destruição e Eros. Ele não chegou ao ponto de chamar isso de conflito entre instinto e espírito, mas isso resulta na mesma coisa."

"Você tem razão, eu tinha esquecido essa parte de sua tese. Então, processe-me! [com um verdadeiro sorriso] Mas mesmo assim, você realmente negaria que a impressão esmagadora que Freud nos deixa é a da oposição irreconciliável do instinto e da cultura?"

"Não. Essa é a impressão de todo mundo ao ler o *Mal-estar na civilização.* E vou te dizer por quê. Esse livro em particular é um bom exemplo da própria ambivalência não-resolvida de Freud entre sua antiga teoria da libido e sua nova teoria do instinto dual. Ele fica indo e vindo entre o modelo antigo e o novo, misturando formulações sobre a economia da energia libidinal com discussões de Eros como se fizessem parte da mesma coisa. Mas o fato é que a teoria da libido baseou-se no princípio da constância, o qual se opõe a Eros. Na verdade, ele é idêntico ao princípio do Nirvana do instinto de morte - a ideia de que o organismo procura o estado de energia mais baixo por meio da descarga imediata de toda a energia das pulsões. Essa é sua filosofia freudiana de hedonismo. Eros, por outro lado, pertence à filosofia freudiana da busca."

"O instinto de morte baseia-se no mesmo princípio que a antiga teoria da libido!?"

"É isso mesmo. Em alguma parte Freud chega a admitir que o princípio da constância e o princípio do Nirvana são a mesma coisa, mas ele nunca admitiu a implicação incómoda de que a libido então pertenceria ao signo do instinto de morte, não ao signo de Eros. É preciso uma leitura muito sutil e cuidadosa para detectar como esta confusão permeia o *Mal-estar na civilização,* assim como todos os trabalhos mais importantes de Freud, até mesmo os primeiros, como o Capítulo 7 de *A interpretação dos sonhos."*

"Espere aí. Como ele poderia ter confundido os dois modelos numa época em que apenas um deles existia?"

"Bem, durante a primeira fase de seu pensamento a confusão era entre dois sentidos distintos dados ao conceito de libido, aquele que enfatizei - uma energia sexual represada procurando por uma via de descarga hedonística - e um sentido mais próximo à experiência, como a força por trás do desejo, ou uma sexualidade expandida, que era um modo de falar de amor sem admiti-lo - basicamente uma versão inicial de Eros."

"É exatamente essa a ideia de Jung de libido."

"Talvez, mas ele poderia ter tirado a ideia de Freud, simplesmente removendo a metade do emprego ambivalente que Freud fazia do termo. Sabe, eu acho que com Freud, assim como com qualquer grande pensador, havia uma tensão criativa entre dois pólos em seu pensamento: o pólo *regressivo,* no qual ele era limitado por atitudes familiais e pelas suposições culturais dominantes com as quais cresceu, e o pólo *progressista* de sua contribuição autenticamente cultural e 'contracultura!'. A verdadeira criatividade, em geral, depende do elemento 'antitético' progressista ser forte o suficiente para transcender as limitações do paradigma antigo, mas o processo nunca é perfeito. No final os grandes pensadores são todos como os 'Prisioneiros' de Michelangelo, lutando bravamente para desvencilhar-se do mármore aprisionador e sem expressão, mas tendo êxito apenas parcial. Freud não é exceção."

"Ah, Elio, como você é romântico! Mas você tem que admitir que teve que remover um monte de mármore sem expressão para encontrar uma filosofia de busca na psicanálise freudiana!"

"Na verdade, a psicanálise contém duas filosofias conflitantes porém complementares: a filosofia exploratória de Eros, e a filosofia egoísta hedonista da dor e/ou prazer da teoria da libido. Mas eu não cheguei à ideia da busca pela leitura de Freud. Foi muito mais minha experiência pessoal do processo psicanalítico, que depois apliquei a minha leitura de Freud e Waelder. Bem, não. Estou esquecendo os anos em que lecionei na Orthogenic School de Bruno Bettelheim (Frattaroli, 1992,1994). Bettelheim escrevia e falava regularmente (1967) sobre a vida como uma espécie de busca, um esforço constante para atingir níveis mais altos de integração por meio da resolução de conflitos interiores. O título do primeiro capítulo de *The informed heart* (1960) é 'The concordance of opposites'*, indicando a busca de auto-realização por meio de um processo contínuo de integração psicológica dentro de um conflito basicamente irreconciliável."

"Mas esta é a ideia de Jung. Às vezes, ele a chamava de *complexio oppositorum, às vezes de coniunctio oppositorum,* mas ele estava falando exatamente da mesma coisa que Bettelheim."

"É possível, mas Bettelheim certamente a via como ideia de Freud. Sua experiência psicanalítica era estritamente freudiana, e acho que ele sabia pouco sobre Jung até fazer a revisão do livro de Carotenuto sobre Jung e Sabina Spielrein, em 1983. Erikson é freudiano e também tinha basicamente a mesma ideia de busca. Descreveu o ciclo da vida como uma luta progressiva rumo à sabedoria e à virtude mediante uma série de crises de desenvolvimento organizadas em torno de conjuntos de opostos: confiança *versus* desconfiança; autonomia *versus* vergonha e dúvida; iniciativa *versus* culpa; produtividade *versus* inferioridade; identidade *versus* difusão; intimidade *versus* isolamento; geratividade *versus* estagnação; integridade *versus* desespero. Acho que tanto Bettelheim quanto Erikson extraíram suas ideias de auto-realização por meio dos opostos de Freud, não de Jung. Freud pode nunca ter usado o termo *coniunctio oppositorum,* mas sua teoria do instinto dual sugere fortemente esta ideia. Ela postula uma combinação conflitante de Eros e o instinto de morte em todas as partes da vida psíquica. A propósito, Freud reconheceu que sua teoria tinha paralelos filosóficos na antiguidade, não apenas com o Eros de Platão, mas com a dialética

*N. de T. A harmonia dos opostos.

universal de Amor e Discórdia de Empédocles. Penso que isto é uma espécie de arquétipo da dialética interpessoal do processo psicanalítico. Assim, a filosofia de busca está implícita na meta do processo psicanalítico, para integrar as tendências opostas e ambivalentes de Amor e Discórdia mediante a experiência dialética contínua da transferência. Este é o trabalho de Eros: reunião, integração, síntese, amor no pleno sentido platónico do termo. Poder-se-ia dizer então que a origem espiritual da filosofia de busca de Freud estava nas filosofias de busca gregas originais, o Eros do *Simpósio* de Platão e o dualismo dialético do Amor e Discórdia de Empédocles."

"Que era muito semelhante à origem espiritual da filosofia junguiana da individuação, em Heráclito. Ele também postulava uma dialética eternamente criativa, na qual a guerra dos opostos se resolve na função transcendente."

"Há, pois, um forte tema comum entre Freud e Jung. Pense-se sobre o famoso epigrama do processo psicanalítico 'Where id was there ego shall be' (Onde o id estiver lá estará o ego). *Wo Es war, da soll Ich werden.* Depois pense-se sobre a tradução correta: 'Where It was there shall I become'. (Onde *Outro* estiver lá *Eu* tornar-me-ei.)* Se tomarmos o outro de Freud como o desconhecido psicobiológico, o reino inconsciente das pulsões, e o *Outro,* juntamente com o *eu que fica acima,* como o Si-mesmo integrado auto-reflexivo, desenvolvendo-se através do choque perpétuo com o *Ele,* então não chegamos à mesma coisa que Heráclito afirmou? Certamente não tirei essa ideia de Jung, mas pelo que você disse, parece que era ideia dele também."

"Isso é uma subestimação! Trata-se da essência do trabalho de toda a vida de Jung, iniciado muito antes de conhecer Freud. Todo o seu conceito seminal de individuação refere-se a isso. Ele via a individuação como o processo de tornar-se uma pessoa integrada autêntica, através de uma síntese de opostos na personalidade. É o trabalho da função transcendente, sobre a qual ele escreveu pela primeira vez em 1916, e eu a vejo como um pouco semelhante à ideia de Winnicott (1971) de 'espaço potencial' - manter a tensão dos opostos até que surja uma nova descoberta ou perspectiva. A propósito, é aí que entra a visão diferente de Jung sobre o incesto. Como tudo o mais, Jung compreendia a individuação em termos de símbolo, neste caso um 'casamento' interno simbólico entre o complexo do ego consciente e os complexos inconscientes, o Si-mesmo desconhecido, especialmente a *anima* ou o *animus.* Bem, um casamento com sua própria *anima* ou com seu próprio *animus é* como um incesto, um casamento dentro da família (edipiana) nuclear interior, por assim dizer. Assim, em última análise, Jung passou a ver os desejos incestuosos não como primordialmente sexuais, mas como espirituais, o anelo pela unidade interior, e começou a compreender o incesto como símbolo místico do processo de individuação."

"E a ideia de individuação é a base da psicologia de Jung?"

"Exatamente."

"Então, no fim, Jung de fato concordava com Freud que o complexo de Édipo, pelo menos a parte incestuosa dele, é a chave da neurose?"

"Bem, este é certamente um modo freudiano de falar, enfatizando a patologia em vez da adaptação. Jung teria chamado-o de chave do crescimento. Mas indubitavelmente ele permaneceu bastante preocupado com a questão do incesto durante toda a sua vida. As imagens incestuosas eram dominantes em suas visões quase psicóticas

*N. de T. Aqui o autor do artigo explora as possíveis diferenças de tradução do original alemão para o inglês e suas implicações. Devido às sutilezas de significado envolvidas, optamos por apresentar ambas as versões, inglesa e alemã, além da tradução portuguesa sugerida entre parênteses, para que o leitor informado possa extrair suas próprias conclusões sobre a questão.

e místicas nos anos que sucederam diretamente seu rompimento com Freud e nas visões místicas depois de seu enfarto em 1944. Em trabalhos importantes depois de 1944, o programa explícito de Jung foi uma revisão do complexo edipiano de Freud como um arquétipo do processo de individuação. Estou pensando especificamente na *Psicologia da transferência* e seu último trabalho mais importante, *Mysterium coniunctionis,* subintitulado *Pesquisas sobre a separação e a composição dos opostos psíquicos na alquimia.* Na verdade, todos os trabalhos obscuros de Jung sobre alquimia que as pessoas acham tão alienantes e intimidativos são realmente sobre o incesto simbólico. Embora, como temos dito, a síntese dos opostos psíquicos seja um conceito válido e poderoso, mesmo sem a alquimia, Jung tinha uma forte necessidade de conceituá-lo como uma união incestuosa alquímica, produzindo um Si-mesmo integrado do mesmo modo que o 'casamento químico' dos alquímicos produziria ouro. Ele também conceituou o relacionamento psicanalítico como um tipo de união incestuosa realizada simbolicamente, vendo a transferência como um cadinho alquímico no qual surgiria o ouro da individuação."

"Sim, e considerando-se seus relacionamentos com Sabina Spielrein e Toni Wolff, parece que Jung tinha um pouco de dificuldade em discernir onde termina o simbolismo e começa a relação sexual. O que eu, como freudiano, argumentaria que prova de modo muito convincente que ele nunca realmente tratou de seu asqueroso complexo de Édipo sexual infantil. Em vez disso, ele o expressava de modo inconsciente, sempre negando que o complexo de Édipo sequer existia neste sentido. Jung não usou contra Freud a ideia de que qualquer teoria psicológica é limitada pelas limitações de personalidade particulares de seu criador? Que tal aplicar isso a ele? Como feminista, você não acha que todas aquelas ideias grandiosas sobre o simbolismo sexual alquímico começam a parecer suspeitosamente como uma racionalização imatura, uma desculpa erudita para suas violações inescrupulosas aos limites enquanto terapeuta?"

"Bem, honestamente, sim. Mas, você sabe, Jung não negava realmente a versão sexual infantil do complexo de Édipo. Ele apenas insistia que ele era uma sexualização regressiva de um complexo que não era de origem primordialmente sexual, semelhante ao que Heinz Kohut pensava. Com essa ressalva, ele de fato considerava o complexo de Édipo um ponto importante e necessário para a análise de pessoas na primeira metade da vida. Ainda assim, concordo que a má conduta terapêutica de Jung e sua falta de respeito pelas mulheres estavam ligadas a um complexo de Édipo mal analisado - *e* a um complexo materno poderoso, *e* a uma *anima* não-integrada."

"Você concordaria também que seu fracasso em reconciliar-se com seu complexo de Édipo determinaria necessariamente uma limitação séria ao grau de individuação junguiana que ele poderia alcançar?"

"Com certeza, mas Jung nunca negou que tivesse suas limitações. E não vamos nos exaltar muito. Você evidentemente concorda com o que é essencial na teoria junguiana da individuação. O fato de que alguns aspectos dessa teoria possam ter constituído uma racionalização para ele não a tornam incorreta."

"Bem, deve haver algo errado nela! Se sua teoria, como a teoria de qualquer pessoa, inevitavelmente expressa os pontos cegos de sua psique, então ela deve no mínimo ter esquecido alguma coisa. E quanto à questão de seu anti-semitismo?"

"Bom, isso é complicado. A C.C. Jung Foundation realizou uma conferência sobre o assunto em 1989, e as atas foram publicadas (Maidenbaum and Martin, 1991). O consenso geral foi o de que apesar dos muitos exemplos de duas relações não-preconceituosas e de simpatia com amigos, colegas e pacientes judeus, as ideias e ações de Jung realmente continham um componente de anti-semitismo, refletindo sua própria sombra, sua educação religiosa e o penetrante clima cultural de anti-

semitismo predominante em toda a parte até o Holocausto. Eu imagino que isso era parte do mármore sem expressão de Jung do qual ele não conseguiu se livrar. Contudo, havia uma importante divergência de opinião na conferência quanto a esta falha pessoal de Jung traduzir-se ou não em uma deficiência na teoria junguiana."

"Como poderia não ser assim? Como eu disse, alguma coisa tem que estar faltando!"

"E Freud não esqueceu alguma coisa?"

"É claro que sim. Como Jung assinalou muitas vezes, Freud ignorou uma apreciação da dimensão espiritual da experiência. Ele admitiu explicitamente na primeira seção do *Mal-estar na civilização* que ele nunca havia sentido nada que se assemelhasse ao sentimento oceânico da sensibilidade espiritual. Esta era definitivamente uma área de conflito neurótico não-resolvido para ele. Eu acho que o espiritual o fascinava, mas também o apavorava, principalmente a versão místico-psicótica oculta de Jung. Tenho certeza que ele se oporia ao significado espiritual que dei a Eros e a sua máxima 'Onde *Outro* estiver lá Eu tornar-me-ei'. Para mim estes significados são evidentes, mas para Freud eles seriam significados repudiados. E apesar do que eu disse sobre Eros e a filosofia de busca, você têm razão ao dizer que Freud nunca a estabeleceu como um paradigma psicanalítico. Assim, eu diria, não obstante Bettelheim e Erikson, que faltava à teoria de Freud o conceito de individuação. Ela esteve sempre implícita, tornou-se parcialmente visível, mas no final permaneceu bastante aprisionada naquele mármore. E então o que faltava à teoria de Jung? O conceito das pulsões?"

"Bem, sim e não. Os arquétipos estão certamente relacionados com as pulsões, mas eles não têm a qualidade de proximidade com a experiência que você diz que as pulsões têm. Os arquétipos, como as pulsões, são as portadoras da emoção poderosa, mas a ideia de Jung sobre as emoções poderosas era um pouco dissociativa. Ele afirmava que as emoções, diferente dos sentimentos, deixam a pessoa literalmente 'fora de si', como se estivesse possuída por outra personalidade."

"Isso *é* dissociativo. Como ele entendia o sentimento da ansiedade que é ativada quando uma forte emoção ameaça se impor?"

"Ele não [toca nisso]. Ele de fato tinha muito pouco a dizer sobre ansiedade."

"É mesmo? Bom, então talvez seja isso que esteja faltando. A ansiedade foi a preocupação central de Freud durante toda a sua vida, assim como a individuação o foi para Jung. Talvez então o misticismo de Jung nunca tenha sido uma experiência totalmente integrada. Talvez ela tenha sempre tido uma qualidade quase psicótica porque também representava uma fuga da profunda ansiedade que ele não reconhecia como tal. Provavelmente ansiedade em relação a sua própria destrutividade mais do que sua própria sexualidade. Ele certamente nunca tratou dos aspectos destrutivos do complexo de Édipo que ele expressava inconscientemente em sua exploração dos pacientes e em seu anti-semitismo, os quais tentava racionalizar por meio de disputas teóricas com Freud."

"Muito plausível, mas devo dizer que ao ousar penetrar nas falhas de Jung por meio de uma análise freudiana, você afirma seu domínio de diversas teorias e mostra-se capaz de escrever o ensaio!"

"De jeito nenhum! Eu só estava seguindo seu exemplo. Então, por que *você* não escreve o ensaio? Você já escreveu sobre a psicologia do Si-mesmo de Jung, e seus paralelos com Sullivan, Piaget e a teoria das relações objetais." (Young-Eisendrath e Hall, 1991).

"Sim, mas eu não posso escrever sobre Freud como você. Mas eu *estava* pensando que talvez os elementos progressistas em Freud que você, Bettelheim e Erikson

utilizaram para desenvolver uma filosofia de busca realmente entraram na teoria dele principalmente através da influência de Jung. Eles todos surgiram depois de 1920, o que teria dado a Freud cinco anos para processar o rompimento com Jung e depois usá-los para dar impulso a um passo adiante importante em seu pensamento. Isso certamente foi o que Jung fez. Ele ficou bem perturbado por cerca de quatro anos processando o rompimento com Freud, mas recuperou-se dele com *Tipos psicológicos* (1921), o que deu início a fase mais criativa de seu pensamento. Talvez então tanto Freud quanto Jung passaram por versões refletidas paralelas do mesmo processo. Muito embora nenhum dos dois tenha dado ao outro qualquer crédito por nada que escreveram depois de 1913, talvez cada um deles tenha passado o resto da vida tentando integrar a contribuição do outro em sua própria teoria nova e aperfeiçoada."

"Puxa, a guerra é o pai de tudo mesmo! Mas se a principal tarefa da individuação de um homem é integrar sua *anima,* isso significa que Freud e Jung eram figuras de *anima* um para outro, muito embora ambos fossem homens?"

"Bem, é provável. Os homens realmente tendem a projetar sua *anima* em diversas pessoas de suas vidas, conforme o necessário. E essa combinação de atração carismática e antagonismo compulsivo é bastante típica da luta de um homem com sua *anima* não-integrada projetada."

"Pois então é disso que Heráclito estava falando. Mas se a guerra é o pai, quem é a mãe?"

"Hum, você está pensando o mesmo que eu?"

"Sim, mas não quero que seja assim. Sabina Spielrein."

"Por que, te incomoda que uma mulher possa ter sido responsável pelas ideias mais criativas tanto de Freud quanto de Jung?"

"Não, essa era a ideia de Bettelheim (1983) e eu até gosto dela. O que me incomoda é John Kerr (1993), que sem querer provou a tese de Bettelheim. Ele publicou material inédito do 'diário da transformação' de Spielrein, uma longa carta de 1907 para Jung na qual ela propunha que toda a vida mental é governada por duas tendências fundamentais, o poder de persistência dos complexos e um instinto de transformação que procura transformar os complexos. Spielrein reformulou a ideia em uma publicação de 1912, argumentando que o impulso sexual contém tanto um instinto de destruição quanto um instinto de transformação. Aí está a origem da filosofia psicanalítica de busca, *tanto* a teoria de instinto dual de Freud *quanto* a teoria de individuação de Jung! Mas Kerr não aprecia essa evolução, e então não capta a real importância da ideia de Spielrein. Sua agenda nem tão oculta é desacreditar Jung, Freud e todo o método psicanalítico, o que, infelizmente, ele tampouco compreende. Ele acha que a menos que o método possa ser formulado em algum tipo de manual de interpretação, ele não deve ser levado a sério. Mas o método psicanalítico nunca foi uma técnica de interpretação! Ele é uma técnica de consciência auto-reflexiva, um modo de atenção à experiência interior, dentro de um relacionamento, no qual o inconsciente pode tornar-se consciente com tanta clareza que muitas vezes requer muito pouca interpretação. Kerr não faz nenhuma apreciação disso, nem do processo psicanalítico como uma busca de auto-realização. Ele acha que a psicanálise é um exercício hermenêutico de interpretação teórica. Ã propósito, não vou escrever sobre hermenêutica. Eu detesto deixar-me levar num mar de significantes auto-referenciais sem esperança de ver por uma vez o terreno concreto do significado. *A psicanálise não é uma questão de hermenêutica.* Ela é uma questão de colocar a experiência vivida em palavras."

"Então diga isso no ensaio! Veja, Elio, *eu preciso* de um autor para este capítulo. Eu entendo que você se recuse a fazer algo semelhante ao que eu tinha imaginado, e posso aceitar isso - contanto que você permaneça próximo ao tópico. Acredite, eu

quebrei a cabeça uma semana inteira pensando em *alguém* que pudesse escrever esse ensaio, e você foi a única pessoa que me ocorreu."

Eu estava capturado, atormentado pela ideia de que era a última pessoa no mundo que Polty teria cogitado, mas a única pessoa no mundo que ela achou que faria o trabalho. "É sempre assim que as mulheres conseguem o que querem dos homens", pensei vagamente enquanto me submetia a meu destino. "Está bem, eu faço. Não faço ideia do que, mas tenho certeza que vou imaginar alguma coisa."

NOTA

l. O conceito de transferência é importante tanto na psicanálise freudiana quanto junguiana. A transferência é um padrão de reação a uma outra pessoa como se esta fosse uma figura emocionalmente importante da infância (a ideia sendo a de que os sentimentos em relação a essa pessoa do passado são "transferidas" para a pessoa no presente). Ao mesmo tempo, é um padrão de reação a outra pessoa como se esta fosse uma parte emocionalmente importante, mas inconsciente de nós mesmos - atribuindo à outra pessoa sentimentos, atitudes e motivos que são ativos, mas inconscientes dentro de nós (a ideia sendo a de que os sentimentos em relação a alguma coisa interna são "transferidos" para alguém externo), de modo que possamos reconhecer na outra pessoa o que não podemos suportar reconhecer em nós mesmos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Apfelbaum, B. (1965). "Ego Psychology, Psychic Energy, and the Hazards of Quantitative Explanation."

International Journal of Psychoanalysis, 46, pp. 168-182. Arlow, J. (1963). "Conflict, Regression, and Symptom Formation." *International Journal of*

Psychoanalysis, 44, pp. 12-22. _____ . (1969). "Unconscious Fantasy and Disturbances of Conscious Experience." *Psychoanalytic*

Quarterly, 38, pp. 1-27.

Bettelheim, B. (1960). *The Informed Heart: Autonomy in a Mass Age.* Glencoe, III.: Free Press. _____. (1967). *The Empty Fortress: Infantile Autism and the Birth ofthe Self.* New York: Free Press. ____ . (1983). "A Secret Asymmetry." In *Freud's Vienna & Other Essays.* New York: Alfred A.

Knopf, 1990, pp. 57-81.

Erikson, E. (1950). *Childbood and Society.* New York: W. W. Norton. _____ . (1959). *Identity and the Life Cycle: Selected Papers.* New York: International Universities

Press.

Fairbairn, W. R. D. (1954). *An Object Relations Theory ofthe Personality.* New York: Basic Books. Frattaroli, E. (1990). "A New Look at *Hamlet:* Aesthetic Response and Shakespeare's Meaning."

International Journal of Psycho-Analysis 17, pp- 269-285. _____ . (1991). "Psychotherapy and Medication: The Mind-Body Problem and the Choice of

Intervention." In *The Psychiatric Times,* November, pp. 73ff. ____ . (1992). "Orthodoxy and Heresy in the History of Psychoanalysis." In N. Szajnberg (ed.),

Educating the Emotions: Bruno Bettelheim and Psychoanalytic Development. New York: Plenum Press, pp. 121-150. ___ . (1994). "Bruno Bettelheim's Unrecognized Contribution to Psychoanalytic Thought." *The*

Psychoanalytic Review, 81, pp. 379-409. Freud, S. (1897a). Letter of 21 September. In J. Masson (tr. and ed.), *The Complete Letters ofSigmund*

Freud to Wilhelm Fliess, 1887-1904. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985, pp. 264-266.
_____ . (1897b). Letter of 15 October, ibid. pp. 270-273. _____. (1900). *The Interpretation ofDreams.* In *The Standard Edition ofthe Complete Psychological*

Works ofSigmund Freud (hereafter *SE),* vols. 4 and 5, ed. and tr. J. Strachey. London: Hogarth Press,

1953.

(1910). "A Special Type of Choice of Object Made by Men." *SE* 11, 1957, pp. 165-175. (1913). *Totem and Taboo. SE* 13, 1953, pp. 1-161. . (1920). "Beyond the Pleasure Principie." *SE* 18, 1953, pp. 7-64. (1923). "The Ego and the Id." *SE* 9, 1961, pp. 12-66. (1926). "Inhibitions, Symptoms and Anxiety." *SE 20,* 1959, pp. 77-174. (1930). *Civilization and its Discontents. SE* 21, 1961, pp. 64-145.

Holt, R. R. (1976). *"Drive or Wish? A Reconsideration ofthe Psychoanalytic Theory ofMotivation.* "In M. Gill, and P. Holzman (eds.), *Psychology versus Metapsychology: Psychoanalytic Essays In Memory ofGeorge S. Klein.* New York: International Universities Press, pp. 158 - 197.

Jung, C. G. (1916) "The Transcendem Function." *CW* 8 *(The Structure and Dynamics ofthe Psyche),* 1969.

_____ . (1921). Psychological Types. *CW 6,* 1971.

____. (1946). "The Psychology ofthe Transference." In *CW 16 (The Practice ofPsychotherapy),* 1969.

_____. (1955-56). *Mysterium Coniunctlonis: An Inquiry into the Separation and Synthesis ofPsychic Opposites InAlchemy. CW* 14, 1970.

____ . (1975). *Critique ofPsichoanalysis.* Princeton: Bollingen.

Kernberg, O. (1980). *Internai World and Externai Reality.* New York: Jason Aronson.

Kerr, J. (1993). A *Most Dangerous Method: The Story ofJung, Freud, andSabina Spielrein.* New York:

Alfred A. Knopf. Klein, G. (1969). "Freiufs Two Theories of Sexuality." In M. Gill, and P. Holzman (eds.), *Psychology*

versus Metapsychology: Psychoanalytic Essays In Memory ofGeorge S. Klein. New York: International

Universities Press, 1976, pp. 14-70.

Klein, M. (1948). *Contributions to Psychoanalysis:* 1921-1945. London: Hogarth Press. _____ . (1957). *Envy and Gratitude and Other Works:* 1946-1963. New York: Delacorte. Klein, M., Helmann, P; Isaacs, S; Riviere, J. (1952). *Developments in Psychoanalysis.* London: Hogarth

Press. Lichtenstein, H. (1961). "Identity and Sexuality." *Journal ofthe American Psychoanalytic Association, 9,*

pp- 179-260. Also In *The Dilemma ofHuman Identity.* New York: Jason Aronson, 1977. Maidenbaum, A.; Martin, S. (eds.) (1991). *Lingering Shadows: Jungians, Freudiansi; andAnti-Semitism.*

Boston: Shambhala. Ogden.T. (1990). *TheMatrixoftheMind. Object Relations and the Psychoanalytic Dialogue.* Northvale,

N.J.: Jason Aronson.

Stoller, R. (1979). *Sexual Excitement: Dynamics ofEmtic Life.* New York: Pantheon Books. _____ . (1985). *Observing the Erotic Imagination.* New Haven: Yale University Press. Waelder, R. (1930). "The Principie of Multiple Function: Observations on Overdetermination." In

Psychoanalysis: Observation, Theory, Application. Selected Papers of Robert Waelder. New York:

International Universities Press, pp. 68-83.

____ . (1960). *Basic Theory of Pychoanalysis.* New York: International Universities Press. _____ . (1965). *Psychoanalytic Avenues to An.* New York: International Universities Press. _____ . (1967). "Inhibitions, Symptoms, and Anxiety: Forty Years Later." In *Psychoanalysis:*

Observation, Theory, Application. Selected Papers of Robert Waelder. New York: International

Universities Press, pp. 338-360.

Winnicott, D. W. (1960). "The Theory ofthe Parent-Child Relationship." In *The Maturational Processes and the Facilitating Environment.* New York: International Universities Press, pp. 37-55. ____ . (1971). *Playing*

and Reality. New York: Basic Books. Young-Eisendrath, P; Hall, J. (1991). *Jung 's Self Psychology: A Constructivist Perspective.* New York:

Guilford Press.

Capítulo 10

O Caso de Joan: as Abordagens Clássica, Arquetípica e Desenvolvimentista

Nas páginas que se seguem, três analistas junguianos experientes e qualificados comentam sobre onde iriam focalizar, o que iriam fazer e qual o trajeto de tratamento que imaginam para Joan. Joan é um pseudónimo de uma paciente cujo material de caso escrito foi recebido e lido minuciosamente por cada analista antes de escrever uma resposta. Os três analistas receberam o mesmo relatório de caso, criado a partir de registros reais de uma paciente feminina de 44 anos do Centro Renfrew de Transtornos Alimentares, um hospital particular na área da Filadélfia. O Renfrew disponibilizou gentilmente este material, que anteriormente havia sido usado em domínio público numa conferência nacional sobre transtornos alimentares.

Pediu-se a cada analista que considerasse as coisas primordialmente da perspectiva de sua "escola", sendo cada um deles um representante proeminente daquela abordagem. O Dr. Beebe escreve da perspectiva clássica, o Dr. McNeely da perspectiva arquetípica e o Dr. Gordon da perspectiva desenvolvimentista. Os analistas não consultaram um ao outro sobre o caso. Ao ler suas respostas, você pode notar como eles destacam o modelo esboçado por Andrew Samuels na Introdução, no qual ele pesa a importância do arquétipo, do Si-mesmo e do desenvolvimento da personalidade bem como as questões clínicas do campo transferencial, da experiência simbólica do Si-mesmo e da fenomenologia das imagens em cada uma das escolas junguianas. O que Samuels delineou como modelo interpretativo para as três escolas de psicologia analítica (ver Introdução) funciona muito bem na compreensão da interpretação destes autores. Deve-se lembrar que nenhum destes três analistas conheceu a paciente e, consequentemente, seus ensaios não devem ser vistos como comparação da prática terapêutica. Em vez disso, eles visam ilustrar diferentes *abordagens* para um caso real. Além de algumas instruções necessárias para pensar sobre o caso, as informações a seguir constituem tudo que os autores receberam.

JOAN

Encaminhada para o Renfrew por seu médico porque este achava que ela tinha um transtorno alimentar, Joan pesava 65 quilos e tinha 1,70 de altura quando foi admitida no hospital. Pelo menos três vezes ao dia ela comia excessivamente e depois vomitava.

Seis semanas antes da admissão, Joan estava extremamente deprimida e ansiosa. Ela dizia, "Gostaria de me jogar num rio". Ela também dizia que se acordava de madrugada, completamente ansiosa. Ela dizia que batia em sua cabeça ou na barriga ou que roía as unhas em episódios de sofrimento emocional.

Durante a entrevista de admissão, Joan expressou o desejo de "trabalhar com sentimentos com os quais vinha se empanturrando". Ela descreveu a si mesma como "realmente gorda" e preocupada que seu marido a abandonaria, perguntando-se por que ele havia-se casado com ela. Recentemente ela havia adquirido consciência mais profunda de lembranças de incesto com seu pai, coisa que sempre soubera, mas nunca tinha abordado a questão com êxito. Ela queria abordar isso no tratamento agora. Ela também expressou o desejo de comer corretamente, parar com as comilanças e vómitos compulsivos e melhorar suas comunicações com Sam, seu marido há quatro meses.

Joan vive com seu terceiro marido, "Sam" (todos os nomes usados neste relatório são pseudónimos), com quem se casou apenas quatro meses antes de ser admitida no hospital. Ela tornara-se amiga de Sam e depois vivera com ele por dois anos antes do casamento. O casal atualmente vive com a filha de Joan, Amy, de 26 anos, e com o filho de Sam, David, de 15 anos. A mãe de David morreu de diabete quando ele tinha três anos. David é fonte de conflito no casamento deles porque envolve-se em problemas na escola e ameaça sair de casa.

Joan tem emprego em horário integral como caixa e garçonete numa loja de conveniências local onde exerce diversas obrigações e responsabilidades. Além de seu trabalho, ela recentemente organizou um grupo de auto-ajuda para mulheres com transtornos alimentares e está muito entusiasmada com isso. Seu objetivo a longo prazo é tornar-se conselheira em comportamentos de dependência. Ela pretende começar a estudar quando terminar o tratamento.

Quando Joan estava no Renfrew, sua mãe, de 81 anos, ficou gravemente doente com insuficiência renal. Mesmo assim, Joan teve dificuldade para discutir sua raiva pelo fracasso de sua mãe em protegê-la de um pai abusivo no passado. A mãe de Joan viveu com ela por um breve período, mas Joan achou tão estressante que aconselhou sua mãe a voltar para sua casa, que, por ser em outro Estado, ficava longe dela.

No momento de admissão, Joan queixava-se de sangramento menstrual intenso, geralmente a cada três semanas. Embora tivesse um ginecologista, não havia marcado uma consulta com ele, dizendo que não achava que sua condição era "grave o suficiente" para justificar auxílio médico. Muitas vezes quando estava doente ou ferida, Joan hesitava em ausentar-se temporariamente do trabalho e/ou procurar a assistência médica que necessitava.

Aos 18 anos de idade, Joan saiu de casa para casar-se com seu primeiro marido. Ela teve uma filha, Amy, desse casamento. Joan descreveu esse casamento como "doloroso e abusivo". Amy tem história de depressão crónica e foi diagnosticada como portadora de transtorno bipolar. Joan saiu do casamento depois de dois anos. Em seu segundo casamento teve mais dois outros filhos, um filho, Jack (agora com 17 anos), e uma filha, Lynn (agora com 21 anos). Tanto Amy quanto Lynn sofreram abuso sexual pelo segundo marido de Joan, pelo que Joan sente-se muito culpada. "Queria ter protegido minhas filhas, mas simplesmente não percebi os sinais."

Quando Joan estava no quinto mês de gestação de Jack, ela pegou uma criança para criar chamada Johnnie, de 16 meses e que sofria de paralisia cerebral. Posteriormente ela o adotou.

Seu segundo marido era infiel e abusivo, um dia abandonando a família sem dar explicação. Como Joan estava desempregada e despreparada para esta perda repentina, ela perdeu tudo naquela época: sua casa e todos os filhos, exceto Lynn. Joan e Lynn viveram entrando e saindo de um abrigo por um ano. Durante esta época, Joan conseguiu emprego como garçonete e preparou-se para reunir sua família.

Quando conheceu Sam, seu atual marido, ela achava extremamente difícil confiar nele, mas as coisas no fim estão funcionando bem.

Joan foi criada numa casa de madeira na zona rural de Arkansas (EUA). Seus pais e uma única irmã 11 anos mais velha, viviam juntos. Seu pai era "engenheiro sanitarista" e era rígido e emocionalmente distante. Na maior parte do tempo, a comida era escassa e não havia conforto. Joan lembra-se de seu pai absorvido no conserto do carro quando estava em casa e comentou: "o carro era mais importante para ele do que nós". Sua mãe estava "sempre deprimida" e muito obesa. Joan lembra-se que sentia vergonha de sua mãe, que pesava mais de 130 quilos.

Joan disse que seu pai havia abusado sexualmente dela desde a primeira infância. Ela geralmente dormia no mesmo quarto com a mãe e o pai, enquanto sua irmã mais velha dormia em outro. Seu pai acariciava seus genitais de manhã antes de ir para o trabalho e quando Joan se queixava para a mãe, esta nada fazia. Ela também tinha algumas recordações de ser estimulada a acariciar os seios da mãe durante a época em que dormiam no mesmo quarto. Em geral, Joan descreve sua infância como "insegura e repleta de medo".

JOHN BEEBE

Uma Abordagem Clássica

A primeira coisa que me perguntaria ao abordar o caso de "Joan" é o que eu acho que sei sobre a paciente. Isto é, preciso descobrir quais são minhas próprias fantasias e expectativas conscientes, depois indagar, mais profundamente, sobre o que meu inconsciente pode já ter feito com a iminência dela em meu cenário psicológico. E, como estou prestes a funcionar como psicoterapeuta de Joan, irei tentar descobrir como posso me relacionar naturalmente com ela - o que nela pode imediatamente atrair-me a partir de meu próprio centro.

Comecemos com um interesse comum. Lendo sobre o caso, eu não estava sentindo nada em particular, além de uma certa monotonia, até saber que Joan tem um "emprego em horário integral como caixa e garçonete". De alguma forma este detalhe me interessou. Há muito me interesso pela forma como a comida está envolvida nas atividades de nossa cultura, e particularmente em como a comida pode servir como uma forma de comunicação interpessoal. Eu gosto de conhecer pessoas que vendem, preparam e servem comida. E adoro comer, e até fazer dieta, o que me proporciona uma nova relação com os prazeres da seleção dos alimentos.

Na "abordagem clássica", a orientação do analista é a orientação do Si-mesmo; isto é, confiamos que nossa psique irá fornecer a libido - a energia - para relacionar-se com o paciente - e isolamos as considerações de "narcisismo" ou "adequação", permitindo que a fantasia em relação ao paciente siga seu curso até que se estabeleça

um padrão que pode então ser examinado. A tradição junguiana clássica de análise da transferência é um modo de permitir que a contratransferência do analista se expresse, e o analista faz isso primordialmente pela atenção às reações espontâneas ap paciente, e apenas secundariamente submetendo-as a uma auto-análise de avaliação. Esta é a abordagem que estou seguindo aqui.

O fato de Joan ter um transtorno alimentar, inicialmente me desinteressara, mas o fato de ter um emprego ligado à comida despertou meu interesse por ela: talvez ela dê um valor positivo à comida, ou pelo menos possa relacionar-se positivamente com meu interesse natural por comida, e isso possa formar a base de uma ligação espontânea entre nós - ofereça uma espécie de adesivo, baseado em um mistério partilhado, um prazer secreto e uma paixão entre nós. (Num nível mais elaborado, reconheço a ligação possivelmente positiva de Joan com comida como o aspecto potencialmente criativo de sua neurose: a engenhosidade que acompanha seu problema oral, o sentido junguiano de finalidade que daria significado a seu sintomas.)

Também vejo-me interessado pela afirmação feita por Joan durante a entrevista de admissão, expressando seu desejo de "trabalhar com sentimentos com os quais vinha se empanturrando". Gosto do modo como ela chegou a esta metáfora - embora reconheça que ela pode estar repetindo a retórica de seu grupo de auto-ajuda para os transtornos alimentares. No aspecto positivo, foi ela que formou o grupo, e tê-lo feito é outro sinal de sua inventividade diante de sua sintomatologia "oral" adversa e regressiva.

Acho que gosto da energia de Joan; sinto que é um bom sinal para a terapia. É importante, na abordagem clássica, que o analista seja capaz de descobrir algo que goste no paciente, ou então temos que concluir que não haverá energia na análise para afirmar a individualidade emergente do cliente. Neste caso o cliente estaria melhor - e mais seguro - nas mãos de outro analista.

Para mim, ao ler o caso de Joan, é um ponto favorável que suas lembranças de incesto tornaram-se mais acessíveis a ela nos últimos tempos. O analista clássico "gosta" de sinais de que o Si-mesmo pessoal é levado a sério, como algo a ser honrado e não violado - este eu é o núcleo de integridade sobre o qual a psicoterapia analítica irá se desenvolver em sua busca pelo Si-mesmo mais amplo para integrar a personalidade. (Este núcleo pessoal honrado, às vezes, é descrito na psicologia psicanalítica do Si-mesmo, a qual tem muitas semelhanças com a abordagem junguiana clássica, como o "Si-mesmo que sabe o que é bom para si mesmo.") É como se a noção de Joan do valor por Si-mesmo tivesse intensificado-se neste momento e sua imaginação estivesse funcionando, pronta para lidar com as violações de integridade que comprometeram seu funcionamento no passado. Talvez isso seja parte do brilho da lua-de-mel do casamento com Sam.

Imagino que Sam seja uma figura positiva para ela, mas quando ela diz que se pergunta por que ele se casou com ela, eu acho que ela está expressando sua dificuldade em aceitar que merece os cuidados de outra pessoa. Numa linguagem junguiana mais clássica, Sam - com quem as "coisas estão funcionado bem" - representaria, ou evocaria em Joan, a imagem do *animus* afetuoso, o "marido" interior de seus recursos de vida. Ele a abriria para as possibilidades de uma ligação mais centrada em si mesma, visando um melhor cuidado da pessoa que ela é.

Neste ponto eu começaria a criticar a fantasia que até agora simplesmente aceitei. Fui treinado para refletir sobre as suposições que estive fazendo: esta *reflexio* é uma etapa crítica seguinte no manejo junguiano clássico da fantasia da contratransferência para evitar-se ações inadequadas *(CW8, p.* 117).' Percebo que a fantasia que se desenvolveu até aqui imagina Joan num momento decisivo positivo em sua vida, tendo casado-se com Sam. Isso me trouxe a esperança de que uma terapia conduzida

neste momento será mais frutífera do que a longa história de mau funcionamento e repetida decepção nas relações com os outros poderia prever. Preciso admitir para mim mesmo que ao tomar o que há de positivo, revelei, em termos da teoria j unguiana dos tipos psicológico, minha própria atitude característica diante de uma nova situação. Um junguiano clássico não deixaria de notar que eu me portei em relação ao caso de acordo com minha natureza intuitiva extrovertida - isto é, sentindo a possibilidade mais remota à custa de um foco mais realista nas limitações do cliente, as quais se salientam em toda parte nos fatos da triste história de caso. Não obstante, confio em minha intuição e sinto-me pronto para colocar-me em apuros e digo a mim mesmo que, apesar das aparências, esta terapia pode dar certo.

Contudo, Joan logo será uma pessoa real conversando comigo em meu consultório. Eu me pergunto o quanto partilhar com ela minha experiência lendo o relatório de admissão. Geralmente eu gosto de iniciar uma terapia contando ao paciente o que sei sobre ele e permitindo que minhas próprias reações ao que ouvi e li sobre seu caso apareçam. Mas será que deveria falar com Joan sobre meu gosto por comida ou falar de meu respeito pelo que parece saudável em seu casamento com Sam? Jung deixa claro que ele se permitia dizer a alguns pacientes como se sentia a respeito deles já na primeira sessão. Ele achava particularmente importante compartilhar suas reações espontâneas, já que em sua opinião estas eram governadas pelo próprio inconsciente. "Minha reação é a única coisa com a qual eu, como indivíduo, posso legitimamente confrontar meu paciente" (CM6, p. 5). Assim, a auto-revelação logo no início seria uma opção para mim ao construir o relacionamento de transferência com Joan. Mas mesmo que minha fantasia corra em direção a como criar um relacionamento com este novo cliente, começo a reconhecer uma certa sedução no modo como imaginei uma fusão fácil de nossas naturezas em torno de uma aspiração compartilhada, não-ambivalente por sua melhora, como se não pudesse haver problemas entre nós na colaboração psicoterapêutica.

Quando examino minha fantasia inicial mais criticamente, começo a compreender o quanto minha ligação com ela - até aqui - tem uma base narcisista. Eu não tenho fantasias sobre como ela realmente é. Será que já estou comportando-me como o pai incestuoso, que deve ter-se relacionado com ela quase exclusivamente por meio de suas próprias necessidades e preocupações? Lembro-me de quanto tempo Joan levou para confiar em Sam. Percebo que Joan não irá confiar em mim se eu fizer uma série de movimentos para "fundir-me" a ela - mesmo (ou especialmente) se ela inicialmente aquiescer a eles. Provavelmente, ela se defenderia contra meu entusiasmo extrovertido com mensagens crescentes de desânimo. Mesmo que eu conseguisse tornar-me um bom objeto para ela - isto é, alguém que ela visse como idealmente posicionado para promover a emergência de um Si-mesmo potencialmente saudável nela - não há evidência de que Joan não terá ambivalência quanto a fundir-se com este bom objeto. Baseado no número de escolhas de auto-sabotagem que permeiam sua história relatada, suspeito que Joan possa sofrer do que chamei em outro lugar de "ambivalência primária em relação ao si-mesmo", e percebo que terei que dar espaço para sua ambivalência em relação às pessoas que poderiam ajudá-la a prosperar se eu quiser funcionar efetivamente como seu "auto-objeto" (Beebe, 1988, p. 97-127).

Interpolando-se a partir da história tanto de negligência e abuso parental quanto de, posteriormente, comportamentos autodestrutivos, é provável que em sua própria vida de fantasias, parte dela ainda se identifique com figuras parentais que nem sempre queriam o que era melhor para ela e que, portanto, ela terá dificuldade em adotar sinceramente um programa de auto-aperfeiçoamento. Além disso, mesmo que ela já tenha decidido que quer ser ajudada, esta escolha só poderia ser acompanhada por

uma incerteza quanto a se qualquer terapeuta que encontrasse poderia compartilhar integralmente o seu objetivo. Sei, por conseguinte, que serei testado para ver se posso ser um bom médico que não coloca suas próprias necessidades à frente das necessidades dela.

Também percebo que, embora Joan tenha a meta de tornar-se terapeuta e por vezes venha a gostar de ver como eu faço meu trabalho, ela é mais do que apenas outra terapeuta adulta em formação, que poderia aprender fundindo-se a mim como um aprendiz. Neste caso, eu poderia falar com ela continuamente, instruindo o terapeuta que há nela como faria com um colega mais jovem em supervisão. Com Joan, acho que esta abordagem teria o efeito contrário. Existe uma necessidade muito mais fundamental de ser amparada que aparece em sua história, a qual sugere particularmente abandono materno: depois de um período de obediência à minha orientação em seus esforços conscientes para melhorar a si mesma, Joan provavelmente começaria a ficar gravemente deprimida.

Provavelmente ela não solicitaria alívio da depressão nas sessões de terapia propriamente ditas, mas sinalizaria sua necessidade de maneira mais indireta, possivelmente por meio do cancelamento de sessões ou de moléstias intercorrentes de natureza física. Notei que ela caracteristicamente tinha dificuldade em solicitar ajuda diretamente. (Ela não considerava que seu intenso sangramento vaginal era suficientemente grave para ir ao médico.) Pode ser difícil alcançar a criança abandonada em Joan. Terei que ter cuidado para não me aliar de modo tão direto com a parte aparentemente adulta de Joan fazendo com que a criança em seu interior continue passando fome e sentindo-se abandonada. Se eu ignorasse a criança, ela seria forçada a pedir ajuda de modo sintomático, incluindo, talvez, um retorno aos comportamentos suicidas mencionados em sua história.

Para um terapeuta que trabalha na tradição junguiana clássica, o hábito de confiar na psique para moldar uma atitude diante do cliente significa permitir que nossa fantasia clínica desenvolva sua própria tensão de opostos. Se permitirmos que a ambivalência natural sobre como abordar um tratamento venha à tona, evitamos o perigo de uma postura contratransferencial unilateral. Aqui, minha identificação inicial com o pai bom dá lugar espontaneamente à ansiedade materna. Esta tensão de opostos é um indício da auto-regulação do analista, que irá operar confiavelmente se o analista tiver sido suficientemente analisado para permitir que a função compensatória do inconsciente faça seu trabalho, e se o analista tiver aprendido a suportar os conflitos que surgem. Assim, mesmo quando se começa como eu o fiz, ou seja, moldar uma postura diante de Joan tentando transcender seu profundo problema materno e encorajar a "fuga para a saúde" representada pela fusão progressiva com um pai-analista, se permitirmos que a ruminação clínica prossiga, uma ansiedade maternal pela criança abandonada nesta cliente por fim virá à tona na fantasia do terapeuta.

Ao ver-me agora pensando sobre o problema materno de Joan, começo a focar mais conscientemente nos sinais da criança ferida. Vejo imediatamente, numa linha junguiana clássica, o significado prospectivo - o valor - da imagem da criança. Poderia a criança ser o caminho para a maturidade que sinto ser possível para Joan? O desejo de Joan de jogar-se num rio, o que temos de mais próximo a uma imagem arquetípica, poderia ser interpretado como seu desejo de retornar à condição intra-uterina, renascer na corrente sanguínea da mãe, mediante o que Jung chama de "viagem marítima noturna". Talvez eu possa ajudá-la a realizar esta ambição na terapia por meio de uma imersão no inconsciente. Isso significaria atenção a seus sonhos e fantasias, mas não de um modo muito verbal, o que seria conhecê-la prematuramente ao nível do pai e da ordem patriarcal das palavras.

Aqui eu fiz uso do método junguiano clássico de amplificação para abordar o desejo expresso por Joan de afogar-se, tomando esta ameaça alarmante como um tema arquetípico, examinando-o, com a imagem interpretada de modo menos literal e mais simbólico, para encontrar um indício do que a própria psique da paciente pode achar necessário para curá-la. Mas novamente o clínico em mim insurge-se em oposição ao "arquetipicista": percebo que a imersão dela no rio, mesmo que indicativa de um batismo em um novo ser, terá maior probabilidade de ser realizada se eu aceitar um período de regressão no qual uma Joan menos organizada, talvez menos verbal, apareça como precursora de sua transformação. Eu talvez precise contê-la durante um período na terapia no qual ela não consiga dizer muito. Ocorre-me que talvez ela queira desenhar, ou pelo menos queira saber onde fica guardado o material de desenho, de modo que tenha à disposição um modo de comunicar-se utilizando um meio fluido enquanto está "submersa" no inconsciente. Acima de tudo, não posso esperar que ela esteja consciente do que está fazendo em terapia. Talvez por um longo tempo ela só precise estar ali em segurança com minha presença contida. Uma virtude pouco apreciada da posição junguiana clássica - exemplificada pelo próprio Jung, que mantinha um forte embasamento na psiquiatria paralelamente a seu interesse pela cura "religiosa" através do simbolismo tradicional - é sua capacidade de equilibrar os modos clínicos e simbólicos a serviço da promoção da recuperação do paciente.

Qualquer que seja o processo que finalmente se revele mais proveitoso para Joan, eu sei que terei que respeitar minha própria natureza ao segui-lo: a análise junguiana clássica vê a si mesma como um procedimento dialético, um encontro de duas almas, que devem ser ambas respeitadas para que a troca seja verdadeiramente terapêutica. Como Jung diz, o analista está "tanto 'em análise' quanto o paciente" *(CW16,* p. 72). A única maneira de um analista extrovertido como eu participar de um período de regressão materna de um paciente é interativamente. Na abordagem clássica, isso pode ocorrer face a face de modo verbal, simplesmente ouvindo-se os pormenores práticos da vida cotidiana do paciente - suas lutas para pagar as contas, encontrar energia para manter a casa limpa e lidar com os parentes. É prática junguiana clássica considerar os pacientes onde estão. Se como terapeuta eu me submeter à realidade simples da situação de Joan e responder sem tentar fazer interpretações que a forcem a ter uma compreensão simbólica superior ao nível psicológico, talvez eu consiga entrar com ela nas águas que lhe trarão a cura. Ali terei que ficar com as correntes de seus afetos, principalmente refletindo-os de volta a ela e raramente forçando sua iluminação. Terei que dizer-lhe coisas muito simples, tais como "isso é particularmente difícil", ou "é solitário" ou "é assustador", para atravessar o rio que em sua fantasia suicida ela imaginou como o modo de acabar com sua disforia crónica.

Quando esta segunda onda em minha fantasia de como seria trabalhar com Joan me alcança, percebo que estou tentando fazer-me querer ser a mãe companheira que Joan nunca teve. Mais uma vez, sou levado a refletir sobre o que imaginei. Percebo que ao conspirar, em princípio, com o desejo imaginado de Joan por este tipo de mãe, caí noutra armadilha, o fracasso de não aceitar Joan como minha paciente, mais sutil do que minha tentativa anterior de ser seu pai bom. Pois não é possível simplesmente desfazer as feridas do passado compensando-as agora com uma experiência regressiva corretiva no presente. Na verdade, de repente vem-me a sensação de que Sam, seu bom marido, pode estar tentando fazer exatamente isso: ele me parece bastante como um cuidador maternal, que ajudou sua última esposa até ela morrer de diabete e agora ajuda Joan a superar sua ambivalência em relação a merecer a ajuda dele. Ou talvez eu esteja projetando nele o papel maternal que receio cair.

Seja como for, percebo que o que terei que fazer é mais difícil do que ser a mãe suficientemente boa de Joan. É ajudar Joan a chorar pelo fato de que ela não teve este tipo de mãe e, em sentido absoluto, nunca terá - certamente não na fase de desenvolvimento em que uma mãe como esta teria sido mais necessária. Preciso deixar Joan chorar a falta desta mãe necessária e enraivecer-se também pela falta do pai necessário.

De repente vejo o modo (e agora parece-me o único modo) de trabalhar analiticamente com esta mulher ferida. Criarei um espaço no qual ela possa me contar ou não como tem sido ser ela - como pessoa cujo pai e mãe foram ambos incompetentes na tarefa de atender às suas necessidades- e no qual ela possa começar a articular o que pretende fazer para ser sua própria mãe e pai. Neste ponto sinto-me repentinamente livre de minhas próprias fantasias e pronto para entrar em contato com a psique de Joan de uma maneira imparcial. Esta emergência de uma nova atitude a partir de uma tensão de soluções opostas e incompletas foi chamada de função transcendente por Jung *(CW8,* p. 67-91) e o analista clássico conta com esta função para desenvolver uma abordagem sadia de um cliente. O aparecimento da função transcendente é sinalizado pela liberação de energia criativa para o próprio trabalho terapêutico.

Mais cedo ou mais tarde, Joan irá contar-me um sonho. Sem que seja necessário fazer deste sonho uma solução simbólica transcendente para todas as suas dificuldades, ou a oportunidade de promover uma regressão a um estado menos consciente no qual eu possa restituir-lhe sua maior saúde psíquica, posso ouvi-lo como a autêntica descrição da posição psíquica de Joan em relação à pessoa que ela tem sido e a possibilidade da pessoa que ela ainda pode ser. Minha tarefa será ouvir esse sonho, assimilá-lo. Ele será a autêntica visão de quem ela é, não as fantasias que não posso evitar de trazer para essa lacuna no caso, que é apenas uma descrição de sucessivos abandonos e restituições parciais, não ainda a visão autêntica da psique, que só pode ser fornecida pela própria paciente. Na análise junguiana clássica, o plano de tratamento é ditado pela psique do paciente. Qualquer planejamento real para o tratamento de Joan terá que ser moldado por nós com base no que o sonho dela sugerir ser possível, e eu esperaria que o sonho criasse um papel inconsciente para mim em sua vida que tenha um efeito mais indutivo em minha atitude inconsciente para com o tratamento e, por conseguinte, um efeito importante no plano de tratamento. Na ausência deste sonho, só posso oferecer um palpite muito aproximado quanto ao curso de tratamento com Joan.

Imagino que irei propor a Joan fazer psicoterapia uma vez por semana, explicando que este é o lugar onde ela pode vir para dizer o que quiser sobre sua vida. Posso explicar que não tenho um modo fixo de trabalhar, mas que eu também irei dizer o que quiser dizer enquanto avançamos, e que estou aberto para ouvir suas observações e perguntas sobre o que estamos fazendo à medida que prosseguimos. Eu permitiria que ela se sentasse numa cadeira de frente para mim ou num divã de dois lugares em ângulo reto a mim. Minha expectativa seria que ela ficasse sentada. Por enquanto eu provavelmente não lhe mostraria a gaveta com o material de desenho, nem sugeriria que ela poderia preferir deitar-se no divã, pois sinto que qualquer um destes comportamentos, pensando bem, seria estimular uma regressão que não defini como totalmente benéfica para ela. Igualmente, eu não enfatizaria muito o fato de que trabalho com sonhos e fantasias bem como com comunicações e associações produzidas de maneira mais consciente, porque isso poderia criar o compromisso de fazer mais observações interpretativas do que talvez eu desejasse nesta etapa inicial.

Sobretudo irei abrir espaço para que esta mulher me diga o que quiser e para que eu responda a partir de meu julgamento do que realmente gostaria de dizer em resposta.

Posso prever que Joan passaria a maior parte da primeira hora expressando sua vergonha em ter que procurar tratamento mais uma vez, e que ela supõe que é apenas o caso de tal mãe tal filha, ela simplesmente não consegue superar o fato de ser gorda. E eu diria que parece que, junto com seu ódio por si mesma, ela tem muita energia para fazer alguma coisa para superar esse problema - até mesmo que parece ser tarefa dela neste momento resolver muitos dos problemas que sua mãe deixou para trás. Eu tentaria comunicar que poderia aceitar a sensação de Joan de ter herdado o problema de peso, muito embora ela não seja literalmente tão gorda quanto sua mãe o era. Caso eu sentisse nela um lampejo de interesse por mim, provavelmente eu diria que sei como é estar envolvido com comida e que existem coisas piores para se ocupar. Se ela perguntasse ao que eu me referia, diria que uma batalha com a comida pode ser criativa, além de ser um problema patológico. Eu esperaria deste modo oferecer uma espécie de contexto de inclusão para uma discussão contínua desde o início, indicando que meu consultório poderia ser um lugar de ambivalência criativa.

Esperaria que Joan se sentisse acolhida por esta abordagem e se envolvesse de modo comprometido com o trabalho. Esperaria que o tratamento se prolongasse por alguns anos. Imagino que no início haveria muitos testes de minha capacidade de aceitar sua ambivalência perante o tratamento, sobretudo na forma de sessões canceladas repentinamente depois de sessões mais "integradoras" (no modelo de empanzinamento e purgação). Minha principal resposta seria continuar a "estar lá", aceitar os cancelamentos com tranquilidade e dizer-lhe no encontro seguinte: eu acho que está claro que você ainda está tentando entender se existe algo nutritivo aqui e se você pode realmente aceitar os sentimentos associados com a terapia como partes significativas de si mesma.

Pouco a pouco, à medida que ela fosse compreendendo sua ambivalência, ela passaria, imagino, a vir mais regularmente. Talvez então fosse possível identificar mais especificamente de que modos eu lhe parecia como uma mãe indiferente ou como um pai amedrontador, próximo, bom demais. Eu poderia ser capaz de facilitar algum reconhecimento de como ela precisava distanciar-se de mim quando eu assumia o papel de pai excessivamente ardente, e como, quando eu assumia o papel de uma mãe mais distante, isso a mergulhava numa sensação de desespero pelo sentimento de abandono. Desta forma, talvez pudéssemos trabalhar, durante um período muito longo, a transferência os "auto-objetos".

Mas eu também estaria atento aos momentos em que lhe estivesse parecendo interessante de uma nova maneira, pois estas seriam as ocasiões em que eu estaria personificando a pessoa que talvez ela estivesse no processo de vir a ser. Eu procuraria particularmente por períodos de "encontro" sem tensão entre nós, nos quais me sinto naturalmente aceito por ser o terapeuta que sou e posso vislumbrar uma parte dela que não havia vivido muito em outros lugares. (Nestas ocasiões ela poderia parecer-se como "um novo rosto" num filme, e eu experimentaria a dimensão singular de sua individualidade.) Nestes momentos eu não teria receio de rir com ela ou de responder com entusiasmo a seu entendimento cada vez maior da vida psicológica.

Por muito tempo nesta terapia eu não saberei se estou cuidando das necessidades de espelhamento do Si-mesmo muito jovem de um ou dois anos ou fornecendo uma medida de apreciação edipiana (e, portanto, erótica) para um Si-mesmo de cinco anos que pode sentir-se seguro de que não irei impedir seu desenvolvimento sexual para gratificar minhas próprias necessidades de intimidade. Em suma, não saberia se,

na transferência, eu era uma mãe ou pai adequadamente interessado, e não ficaria surpreso se, em vez disso, eu não viesse a ser nenhum dos dois e sim uma espécie de irmão transferencial, um companheiro sofredor desfrutando de um descanso das dificuldades da vida adulta, e um modelo de *animus* que irá relacionar-se com algum aspecto criativo da individualidade dela. Pois nesses momentos Joan e eu estaríamos experimentando o Si-mesmo em sua função de, como chama Edward Edinger (1973, p. 40), "órgão de aceitação". Nestes momentos transcenderíamos a ambivalência perante o Si-mesmo em favor da simples gratidão pelas possibilidades de ser humano. Acredito que tais momentos podem fornecer o adesivo para os muitos anos em que iríamos trabalhar juntos, que muito provavelmente incluiriam períodos suicidas, épocas em que eu a detestaria por sua teimosia ou falta de movimento, e períodos em que ela sentiria desprezo por minhas limitações na compreensão ou aceitação da inevitável lentidão de seu caminho para a cura.

Permitir que a fantasia ajude a estruturar o plano de tratamento, como faz um analista junguiano clássico, inevitavelmente significa experimentar o problema dos opostos e, em termos práticos, uma recusa em adotar formas de tratamento artificialmente reduzidas, tais como psicoterapia breve, ou receitas rigorosas para garantir profundidade, tais como a insistência em múltiplas sessões semanais no divã. Na análise junguiana clássica, a frequência é determinada pela experiência do analista da tensão entre o muito pouco e o excessivo. Provavelmente com Joan eu não aumentaria a frequência das sessões, uma vez que isso perturbaria o equilíbrio entre prometer muito e oferecer o suficiente. Sentir-me-ia obrigado a manter esta tensão para que o trabalho tivesse integridade suficiente; e, portanto, não tentaria forçar um aprofundamento do trabalho. O que aumentaria seria minha profundidade de comprometimento com o trabalho e minha disponibilidade a Joan como alguém que poderia envolver-se com sua individualidade toda vez que nos encontrássemos, independentemente do quanto ela se sentisse angustiada.

Jung diz (CW16) que o médico "é igualmente uma parte do processo psíquico de tratamento e, portanto, está igualmente exposto às influências transformadoras". Posso prever que minha própria relação com a comida tornar-se-ia mais consciente durante o período de trabalho com Joan. Para que Joan conclua sua análise comigo, terei que criar um espaço em mim mesmo para examinar minha própria ambivalência perante a alimentação, talvez estabelecendo um contato com uma parte de mim mesmo que é desconfiada, controladora e devoradora em relação às fontes de alimentação. Esta auto-análise poderia livrar Joan da necessidade de ter que carregar isso para mim como uma eterna paciente.

Espero que Joan perceba seu objetivo de tornar-se uma orientadora eficiente de pessoas com transtornos alimentares. Eu a imagino tornando-se um pilar de sua comunidade particular de auto-ajuda, talvez abrindo um estabelecimento para comercialização de alimentos saudáveis. À medida que ela se tornar menos dependente de Sam e, assim, também não tendo a *anima* ferida em relação a ele, imagino que Sam venha a sofrer uma depressão profunda, mas que ela irá ajudá-lo a enfrentá-la, e que ele irá começar a estabelecer um melhor contato consciente com seu próprio lado carente. Prevejo que ela terá estabelecido contatos reparadores com todos os seus filhos até o final do tratamento, e que irá valorizar seu contato com eles e descobrir que pode ser nutridora.

DELDON McNEELY

Uma Abordagem Arquetípica

Pede-se aqui que eu mostre como uma pessoa aplica uma orientação arquetípica. Correndo o risco de simplificar demais o assunto, gostaria de delimitar três marcas definitivas desta orientação do modo como a vejo desenvolver-se em meu trabalho clínico. Uma é que considero que o relacionamento do paciente com o material arquetípico selecionado pela psique tem prioridade sobre considerações transferenciais. Isso não significa subestimar o valor essencial da ligação íntima como crisol em transformação, mas reconhecer que o relacionamento terapêutico é uma entre diversas arenas nas quais os arquétipos podem ser encontrados face a face. Quer o paciente invista em sintoma, luta, funcionamento social, sonhos, etc., estou inclinado a ver a mim mesmo no papel de colega pesquisador e testemunha, a menos que o papel de representante de alguma figura interior poderosa seja projetado claramente em mim.

Em segundo lugar, a gama de comportamentos que considero "humanos" e profundos em vez de patológicos é mais ampla do que a de muitos de meus colegas de abordagens não-arquetípicas. E quando a patologia é evidente, minha primeira intenção é explorar e compreender o significado da patologia para a individuação do paciente. Fico decepcionado com a rapidez com que medicamentos, hospitalizações e encaminhamentos são distribuídos no meio psicológico da atualidade, e estarrecido com a pressão que até mesmo eu sinto de todos os lados para fazer algo para resolver a situação, prometer a redenção, resolver o conflito, terminar o impasse, eliminar a dor, por meio de alguma intervenção heróica num processo natural, como se não houvesse recursos internos a serem estimulados e ativados no paciente. Aposto meus objetivos na sabedoria da psique, e confio que a atenção às fontes arquetípicas de angústia permitirão à psique harmonizar-se sem intervenções violentas. Incentivo a concentração na análise profunda em vez de na melhora.

Terceiro, o foco nos temas arquetípicos faz o processo analítico passar por uma gama de possibilidades por meio da imaginação, desde impulsos fisiológicos mais densos até as experiências psíquicas mais etéreas, sem nenhuma ordem preconcebida ou expectativa de etapas, exceto aquilo que é determinado pelo fluxo e pela direção da psique do paciente. Teoricamente amadurecemos por meio de níveis de desenvolvimento, mas como terapeutas raramente vemos um progresso linear pelas etapas de crescimento ou pela integração, quando estamos muito perto do mundo do paciente; somente em retrospectiva é que vemos como experiências aparentemente díspares ou sem relação ligam-se ao quadro mais amplo. Os arquétipos manifestam-se por meio da vida instintiva do corpo, suas aversões, seus impasses e suas atrações, bem como por meio do conteúdo de ideias e inclinações do espírito. Tenho cautela ao impor prováveis e deveres na psique do paciente.

A psicologia arquetípica fala de "psique" ou "alma" com respeito pelo misterioso da natureza humana, que não pode jamais ser reduzida a determinantes simples. Por alma subentende-se uma profundidade de associação à vida e à morte que vai além das histórias pessoais e liga-nos com a intensidade do transpessoal - não um transpessoal remoto, mas um transpessoal que está sempre presente, o outro lado de tudo que é comum. Imagino a viagem analítica acompanhada de Mercúrio, que Jung *(CW13,* parag. 284) denominou "arquétipo da individuação"; também imagino a presença de Héstia, a deusa do lar, como o princípio de reunião e embasamento que mantém o processo em foco e cria um equilíbrio com a energia hermética.

Saindo do terreno abstraio,[2] falemos sobre a coagulação da teoria nos termos da história de Joan. Até certo ponto, conhecer um pouco da história de Joan como ocorre aqui priva-me do tipo de impacto inicial que antegozo com um novo paciente. Para benefício dos novos terapeutas que porventura estejam lendo isso, quero admitir que o antegozo não é totalmente tranquilo, já que eu sempre sinto ansiedade antes de conhecer um novo paciente. A ansiedade pode durar alguns minutos ou semanas até que algo no relacionamento tome consistência. Sentimentos inicialmente incómodos por parte de qualquer uma das pessoas não significam que a terapia seja impossível, mas apenas que existe material pessoal profundo envolvido.

Apesar da ansiedade, eu realmente antevejo o primeiro encontro como um encontro excepcional. As primeiras impressões, colhidas por meio de um faro animal primitivo, trazem informações essenciais que logo são suplantadas por palavras e intenções conscientes. Posteriormente estes primeiros vislumbres da interação podem ser comparados com dados adicionais para obter-se uma compreensão da dinâmica inconsciente do relacionamento e das projeções de minha própria sombra - isto é, o que esta outra pessoa permite-me ver em relação a meus próprios eus descartados.

Porém, o fato de nós, leitores, termos esta história sobre Joan tem também certas vantagens, ainda que diminua meu fenómeno-Joana-total inicial ao influenciar o encontro com informações prévias. Somente quando encontrar-me com Joan é que irei colocar estas impressões já codificadas por outros junto com as características fisionómicas dela e responder à sua voz, aos seus gestos, à suas posturas, ao seu contato visual, aos seus odores, às suas roupas, aos seus adornos, etc., e somente depois que ela finalmente desvelar a si mesma é que verei se os fatos históricos que li são autênticos e pertinentes.

A diferença entre encontrar o paciente pela primeira vez sem informações prévias e encontrar o paciente dentro do contexto de sua história é importante, sendo uma das questões que dividem a experiência da prática privada da maior parte do trabalho em instituições. Eu pessoalmente gosto de trabalhar com ambiguidade, e com o máximo de espontaneidade possível, e normalmente não coleto informações durante ou antes da primeira sessão com pacientes adultos. Geralmente deixo que a história desdobre-se lentamente, acreditando que os fatos são menos importantes do que o que foi feito com eles pelo contador de histórias interior do paciente. Este é um ponto sobre o qual os analistas diferem e em relação ao qual cada um deve encontrar sua posição mais cómoda.

Outra coisa em relação ao primeiro encontro: a pessoa que fez o encaminhamento desempenha um papel emocional significativo. Ò paciente transfere uma ideia preconcebida de acolhimento para o primeiro contato profissional; este primeiro profissional contatado pode ser visto como salvador, confessor, juiz, curandeiro, progenitor ou criado, e o "ajuste" entre a acolhida real e a imagem que o paciente faz da terapia caracteriza fortemente o trabalho inicial. Às vezes, o paciente desenvolveu um apego tão forte a um profissional que o viu primeiro, que o medo e o pesar por deixar aquela pessoa deve ser reconhecido e tratado antes de poder fazer qualquer outra coisa.

Tudo isso tem influencia sobre Joan. O que o médico que a encaminhou infere em relação à terapia, e qual é o apego dela àquele médico? Qual é a imagem dela de psicoterapia, e o que ela espera de mim e de si mesma? Irei trabalhar com ela durante sua hospitalização, e poderei continuar vendo-a quando ela receber alta, ou depois ela terá que consultar um novo terapeuta? A saída de Joan do hospital, com sua contenção (no útero) de 24 horas por dia, pode envolver um período de tristeza ou

ansiedade de separação ao qual se soma a experiência de perda do primeiro terapeuta. Em alguns ambientes de tratamento infelizes, o seguimento depois do tratamento hospitalar é insuficiente e dá pouca consideração a esta dinâmica muito poderosa. Os pacientes então sentem-se abandonados. De qualquer forma, eu recomendaria a continuação de tratamento intensivo, inclusive terapia de longo prazo, mesmo depois de um tratamento hospitalar bem-sucedido.

Antes de fazer recomendações, contudo, permitam-me assinalar minhas reações iniciais ao retraio verbal de Joan que recebi. Minha primeira impressão é que Joan possui um espírito robusto e uma personificação de esperança que me fazem ficar a seu lado, desejando-lhe o melhor. Depois de muito sofrimento e fracasso ela concretiza sua esperança com uma nova tentativa de cura, um novo casamento, uma nova carreira. Respeito seu comprometimento inabalável com a vida, com Eros, que ela demonstra ao tomar a iniciativa de fundar um grupo de auto-ajuda, querer cuidar dos outros, continuar a expectativa de mudar as coisas para melhor, mesmo que em certos momentos tenha vontade desesperada de se suicidar. Eu imagino que irei encontrar uma mulher forte e simples, cheia de vitalidade, talvez sem ter consciência de uma boa parcela desse vigor e talvez muito diferente da ideia que faz de si mesma. Se ela puder optar pela terapia a longo prazo, minha resposta positiva a Joan irá lubrificar nosso trabalho. Mas, como atitude contratransferencial, este sentimento positivo deve ser objetivado. Não posso permitir que meu respeito e admiração marquem meu comportamento de forma muito explícita, dando-lhe uma falsa ideia de segurança ou a impressão de que estou sendo manipulador ou superior. Tampouco desejo criar nela uma dependência desnecessária de mim, ou esperar demais dela em pouco tempo, ou dissimuladamente prometer-lhe demais, ou ainda ser cego a seus aspectos mais sombrios.

Em relação ao sombrio, pergunto-me o que lhe atrai em relação a "jogar-se num rio", imagem transformadora de qualidade bem diferente do que, digamos, estrangular-se com uma corda ou explodir em pedacinhos. Será que ela é tão quente e flexível que precisa ser mergulhada na água para esfriar e endurecer, ou será que deseja dissolver-se em alguma substância fluente maior, ser engolida, voltar à cavidade amniótica? Talvez eu possa mergulhar com ela por meio de alguma combinação de curiosidade e compaixão para aprender quais seriam suas fantasias de transformação, para ver que ingredientes essenciais de Joan sobreviveriam uma dissolução. A imagem de Joan, uma invocação do processo alquímico de *solutio,* merece séria atenção. A fantasia de morte por água nas palavras do ego contém um desejo do Si-mesmo de renovação, de um batismo espiritual. Na análise iremos explorar este desejo em vez de defini-lo como "nada mais do que" um impulso suicida.[3] Mas [há o] perigo de aproximar-se demais de Joan! Será que ela me permitiria acompanhá-la nesta exploração? Ela me engoliria e me regurgitaria com repugnância?

Por trás das impressões iniciais aguardam diversas perguntas como esta, cujas respostas espero aprender se Joan confiar em mim. Acolho minha curiosidade como evidência de que a história dela me tocou, mas vou abster-me de fazer estas perguntas. Normalmente deixarei que Joan decida sobre o que vamos conversar, na ordem que preferir. Uma vez escolhido o conteúdo, posso ativamente provocar mais associações, explorando e amplificando os temas, confrontando inconsistências e assim por diante, mas gosto de deixar claro desde o início que o/a paciente assume, se puder, a responsabilidade básica pelo material da terapia.

Enquanto isso, as perguntas vão se aglomerando. Será que Joan irá rejeitar-me como está rejeitando seu novo marido (através de identificação projetiva, ou seja, "aprontando" algo para que ele a deixe)? Existe algo perigoso demais em Joan que

possa prender-se ao que ela ama? O princípio feminino parece vividamente presente em Joan em toda a sua ambivalência básica, e não refinado em alguma auto-imagem harmoniosa (tais como a da mãe protetora, agente artística, deusa do sexo, esposa dedicada, musa inspiradora, etc.) Será que ela pode incluir sob seu manto aconchegante e mundano o filho pesaroso de seu marido, ou seu sadismo inconsciente irá banquetear-se com um jovem indefeso? Pois, como demonstra o sintoma bulímico, a necessidade de reunir em si mesma e a necessidade de expulsar de si mesma coexistem em disputa, tema que parece acompanhá-la desde sua luta pela sobrevivência na faminta família de origem.

Sinto curiosidade sobre o início daquela vida familiar e as cerimónias realizadas naqueles pequenos aposentos de sua infância. O que era dado e o que era recebido dos pais silenciosos e frustrados incapazes de satisfazer a fome um do outro? Que forças mantiveram os pais de Joan juntos, mantiveram o pai levantando-se diariamente e indo para o trabalho árduo, mantiveram a mãe viva por mais de 80 anos? Quero saber a história da mãe também. Ela ficava desesperada por contato, tentando obter alguma gratificação de seu bebé? Se examinarmos nossas fantasias e mitos culturais honestamente, não podemos negar o prazer sensual proveniente da proximidade ao corpo da criança; não é a negação que impede os adultos de explorarem sexualmente as crianças em face deste prazer, mas a capacidade de conter e redirecionar os desejos. O que impedia estes pais de controlar sua sensualidade? Que ansiedades escondiam-se por trás das células de gordura da mãe, e por que as ansiedades dela não encontravam alívio em seu marido? O marido, dedicando toda a sua atenção à máquina, evitava o contato essencial com suas mulheres durante o dia; uma máquina é previsível, não sangra, engorda, foge, insiste ou debulha-se em lágrimas, mas permanece fiel aos serviços de manutenção e tentativas de domínio dele. Recebemos uma descrição deste casal, aparentemente preso à decepção e à resignação mútuas, com a tarefa de vida de lançar duas meninas bastante promissoras ao mundo. Por que os dois adultos não podiam dormir juntos e consolar um ao outro, sentir prazer sexual, dar mútua atenção? Será que tinham medo de mais filhos? Será que se sentiam de alguma forma frustrados por urna incompatibilidade sexual? Será que um ou ambos temiam a intimidade de ser visto e conhecido? Será que temiam demais as irritações e zangas naturais da acomodação cotidiana ao outro? Será que eram tolhidos por mitos familiares e fantasmas ancestrais na forma de auto-imagens mutiladoras e restrições injustas?

Só podemos especular sobre o que deu errado naquela casinha que poderia ter irradiado calor e alegria humanos, mas que em vez disso derivou para o caminho escuro do oculto, da carência, da perversidade e do medo. Tento imaginar o clima naquela casinha, e a reação de Joan a ela. Faço isso por interesse e curiosidade, mas também porque essas informações serão úteis quando ela inevitavelmente tentar recriar essa atmosfera em nosso relacionamento, como uma parte dela parece estar fazendo em seu relacionamento com Sam. Minha ideia do ambiente daquela família é tão triste e frio, mas a confusão em nosso campo profissional sobre incesto e falsas recordações salienta o cuidado que devemos ter em relação a permitir que o paciente fale de suas interpretações da tenra infância, e não sugerir como ela era com perguntas ou inferências precisas.

Viver no mundo circunscrito daqueles quatro certamente deve ter desempenhado um papel importante na formação das imagens e expectativas de Joan sobre a vida, os homens e a maternidade. Contudo, não determinou o que Joan viria a ser, pois sua psique fez suas escolhas e expressou suas inclinações. Ela foi capaz de extrair daquele mundo alguma satisfação essencial, emergindo com um corpo cujo

desejo de intimidade e procriação a impeliu a sair de casa em busca de uma vida rica de experiências. Penso o princípio feminino dentro dela incitando-a a interesses instintuais como, por exemplo, gostar da emoção da ligação, casar-se com um homem, criar um filho, dar origem a algum projeto generativo, participar de algum empreendimento comunitário ou estético; e imagino o princípio masculino nela conquistando o mundo, determinado a articular e realizar estes interesses para além do plano da fantasia. Aos 18 anos Joan demonstrou força suficiente de seu princípio masculino, ou *animus,* para afirmar sua independência de seus pais e encontrar um parceiro para ajudá-la a expandir e diferenciar suas imagem de masculinidade do complexo paterno. Infelizmente, como ocorre com frequência com mulheres privadas da experiência de um pai saudável que estimule o amor próprio e o bom juízo da filha, a saída dela não foi tornar-se auto-suficiente, mas entrar numa diferente situação de dependência, provavelmente projetando o pai bom e poderoso em seu jovem marido.

As primeiras duas escolhas de parceiros de Joan refletem uma falta de critério e uma atração inconsciente ao tipo de atmosfera perigosa que ela tinha deixado para trás. Somente agora, na meia-idade, ela parece ter adquirido - não por preparação prévia e bons exemplos, mas pela experiência, pela tentativa, pelo erro e pelo sofrimento - uma força dentro de si mesma que vejo como masculina, isto é, a força de afirmar suas escolhas, fazer planos realistas, criticar e estar disposta a desvincular-se de maus juízos, procurar experiências benéficas e pensar em todos os seus aspectos em vez de deixar-se levar apenas pêlos desejos do coração e escolhas intuitivas. Estas funções começam a equilibrar a forte necessidade feminina dela de proteção, apego e excitação emocional. Talvez Joan agora tenha mais condições de internalizar as tensões entre o que inicialmente lhe atrai num homem e o que a beneficia a longo prazo; e talvez seja mais capaz de resolver estas tensões intrapsiquicamente em vez de expressá-las no relacionamento com homens reais. Devo acrescentar que nem todos os psicólogos arquetípicos acham útil diferenciar as funções psicológicas por géneros. Alguns junguianos de todas as escolas acham que o conceito *animalanimus é* mais disruptivo do que heurístico, por motivos que se colocam fora de meus objeti-vos para serem elucidados aqui. Para mim, contudo, o conceito de princípios masculino e feminino é valioso por ajudar a organizar minhas percepções de personalidade.

Joan pode ter adquirido algumas qualidades de *animus* saudáveis nesta época de sua vida, mas como jovem adulta sua vida foi mais marcada pelo complexo materno à medida que vivia e transitava numa mistura de questões de dependência que subjugou o discernimento das características de seus maridos, ou a descoberta de seu nicho no mundo do trabalho e da independência, ou o desenvolvimento de seu intelecto e de seus talentos. Imagine uma mulher de 28 anos, grávida, com duas crianças pequenas e um marido problemático adotando um quarto filho com deficiência. O que afinal ela estava tentando fazer? Só posso imaginar que era algo psiquicamente relacionado com pesar mais de 130 quilos, expressar algo semelhante à fome de sua mãe... o desejo de nutrir fora de controle, o desejo de nutrir exagerado ao ponto de inevitavelmente ruir, e então sobrevem o outro lado: ela perde tudo e torna-se a vítima indefesa. Seus filhos são afastados e ela precisa depender do Estado para sustentar a si e um filho. Estes poderosos instintos de nutrição revelam uma energia criativa que, se submetida a processos de reflexão, pode ajudar e satisfazer Joan e outros em contato com ela.

A história de Joan evoca tantas imagens de fome voraz que me pergunto como irei reagir a esse estímulo durante um período de contato. Além de minha admiração inicial pelo gosto de heroísmo, posso com certeza prever uma contratransferência

predominantemente "mamaria" - resta saber se por uma necessidade de proteger ou se por uma tendência à retenção avarenta. Devo ficar atento a estas reações, e também ao convite de Joan para ser incluído como adversário dela contra os erros percebidos dos homens de sua vida. Agora que ela tem a proteção de um marido e de um terapeuta, esperaria que ela começasse a sentir-se segura o suficiente para poder sentir suas necessidades de criança, e aquela necessidade não-atendida por uma mãe que se unisse a ela contra o princípio de exploração (quer na mãe ou no pai, mas certamente já incorporado em sua própria estrutura de caráter) merece repetição. Embora ela tenha sido suficientemente forte para libertar-se de dois casamentos difíceis, ao que parece ela não enfrentou a agressão de seus maridos com muita força própria. Agora ela conhece Sam com mais autodeterminação, muito embora isto a assuste. Quero permitir a ela sentir a força de sua necessidade de fazer da mãe sua salvadora sem representar isso com ela e prolongar desnecessariamente essa imagem como realidade. Vejo-me segurando e mantendo sob controle o genitor faminto, devorador, explorador, enquanto o espaço sagrado do ambiente terapêutico cria uma oportunidade para que a mãe generosa e plena floresça em Joan.

Muitas imagens alimentares evocam e precisam de uma qualidade atemporal que prometa que todas as funções necessárias de introjeção e absorção amadureçam em seu momento e ritmo adequado. Idealmente eu precisaria de tempo ilimitado com Joan, pois sei por minha experiência de trabalho com as contradições fundamentais exemplificadas pela vida dela que, apesar da forte motivação, a mudança é muito lenta e ténue. Ao nível do aparelho digestivo encontramos monstros primitivos do tronco encefálico e estruturas celulares básicas, onde o *insight* é praticamente inútil, de modo que o mesmo terreno deve ser tomado e retomado da gula insidiosamente monstruosa. Com isso quero dizer que as mesmas questões e incidentes devem ser conversados repetidamente, os mesmos afetos expressados, os mesmos enganos desvelados no relacionamento com o terapeuta mais de uma vez. Esperaria poder vê-la diariamente no hospital até que se pudesse conter e diminuir a expurgação suicida. Posteriormente, quando tivesse saído do hospital, eu a veria de uma a três horas por semana por vários anos. Se a força e motivação dela correspondessem às minhas expectativas iniciais, esperaria um bom prognóstico com este esquema.

Nas atuais circunstâncias ela pode não ser capaz de pagar os honorários habituais. Isso teria que ser discutido detalhadamente, pois a preparação de um contrato financeiro é um fator essencial do processo terapêutico, preparando o cenário para o caráter adulto-adulto de um relacionamento que, ao mesmo tempo, possa ser imaturo e agressivo. No caso dela a questão financeira poderia tornar-se um modo de cair no complexo da mãe faminta com um de nós sentindo-se privado, caso a questão do dinheiro não seja tratada honesta e diretamente. Quero que Joan considere nosso trabalho juntos valioso e mutuamente proveitoso, exigindo dela um investimento de energia, financeiro e emocional, ao qual irei corresponder com semelhante investimento de sustentação e confiabilidade psicológica e, idealmente, com alguma sabedoria sobre a psique que lhe será útil. Se não conseguirmos estabelecer este mundo materno atemporal no qual ela tenha acesso contínuo e confiável a um ambiente terapêutico seguro e permissivo, eu teria que considerar um prognóstico mais cauteloso em termos de mudança substancial. Neste caso eu direcionaria Joan para que criasse para si mesma uma forte rede de apoio, incluindo, por exemplo, seu grupo de auto-ajuda, talvez um programa educacional com contato com conselheiros universitários, talvez um programa de 12 passos, talvez orientação conjugal ou familiar breve, e tratamento de seguimento periódico comigo ou com outra pessoa, no qual eu tentaria reforçar seu interesse constante pelo significado de seus problemas. Esse

tratamento de seguimento idealmente estender-se-ia pelo tempo que julgássemos necessário.

Mas vamos supor que seja uma duração ilimitada do tratamento seja possível. Não conheço substituto para o tipo de auto-reflexão que só é possível com o apoio íntimo estabelecido pelo contato duradouro. Aquele que já experimentou isso em terapia conhece os momentos indescritíveis de transformação. Os acontecimentos transformadores (que só posso chamar de "momentos", embora tais momentos possam representar anos) guardam uma integração que pode ser facilmente expressada por imagens - imagens químicas, como o espessamento de um molho ou a fusão de metais ou o momento de cristalização; imagens físicas, como a conquista de coordenação ao aprender a operar um veículo ou um torno de oleiro; imagens mentais, como a de entendimento do significado por trás da fórmula, ou de automatização ao falar uma língua estrangeira. Algo semelhante acontece em terapia quando chegamos a um lugar de prontidão, mas isso não acontece da noite para o dia. Não se trata do clarão do *insight* de um avanço ou experiência máxima, mas de algo tranquilo e duradouro. Como terapeuta tenho minha imagem pessoal para promover que isso aconteça: seguir as exclamações que refletem a mobilidade e o entusiasmo de Mercúrio e ao mesmo tempo manter-me firme diante da lar quente de Héstia, onde todos os clarões do esplendor chegam à integridade do repouso.

Na teoria de Jung, a linguagem a ser dominada é a da comunicação entre o ego consciente e a origem arquetípica dele no Si-mesmo, o arquétipo de totalidade que é a circunferência, fonte e poder do ser, e se manifesta como uma experiência de ser contido, centrado ou guiado. A adaptação natural à sociedade exige posturas defensivas que não podem ser sentidas conscientemente e não podem ser afrouxadas rapidamente, posturas que diminuem a consciência do ego de sua origem arquetípica e nos fazem continuar buscando a completude no mundo dos eventos conscientes. Entretanto, os complexos fora da área de influência do ego consciente mantêm sua ligação numinosa com o Si-mesmo, e é por isso que eles têm tanto poder sobre nós e não podem ser tão "controlados" pela força de vontade do ego. As terapias que se baseiam na força do ego, como é o caso de todas as terapias cognitivas e de curto prazo, ignoram este fato que é a base da psicologia profunda. Os pacientes podem aceitar sugestões e interpretações por almejarem a saúde, mas posteriormente estas cognições são reabsorvidas pêlos complexos dominantes, a menos que ocorra um relacionamento dialético com o complexo que lhe permita ser aceito de modo razoavelmente tranquilo pela consciência egóica. Os distúrbios alimentares refletem complexos que dominam o ego e muitas vezes não são capazes de serem contidos só pela força de vontade. Pela descoberta da origem arquetípica do complexo esperamos encontrar a chave para a transformação. Que deuses e demónios do paciente controlam a fome, quem está representado pela comida irresistível, quem nega o sentimento de segurança, saciedade e realização? O que está sendo compensado e o que está sendo evitado?

Nas terapias de curto prazo, paciente e terapeuta não mantêm o relacionamento o tempo suficiente para lidar com os problemas de confiança que são o destino inevitável de qualquer relacionamento duradouro e que refletem o poder dos complexos autónomos de solapar nosso amor e determinação. A lua-de-mel da confiança total fatalmente dá lugar à dúvida, e então começam os processos de transformação. Os relacionamentos românticos vacilam neste aspecto, e as verdadeiras características da personalidade aparecem. De modo semelhante, na terapia, o trabalho mais duro e potencialmente mais compensador começa quando o paciente começa a questionar o valor do trabalho, ou a integridade do terapeuta.

Vamos supor que Joan tenha optado por fazer psicoterapia sem limites. Além de analisar minhas primeiras impressões, tentarei formar uma ideia de como ela vê sua situação no momento. De que sentimentos ela tem mais consciência? O que atrai seu afeto e sua atenção? Ela é capaz de pensar simbolicamente, e de sentir simbolicamente? Para pensar simbolicamente é necessário ter capacidade intelectual de abstrair uma essência ou qualidade universal do evento concreto, sendo evidentemente uma exigência mínima para a psicoterapia profunda. A capacidade de sentir simbolicamente é mais nebulosa: ser capaz de manter na psique acessível uma imagem gratificante que nos permita adiar a satisfação impulsiva e imediata de nossas tensões e desejos, o que é uma vantagem, mas não uma exigência para a psicoterapia profunda. Na verdade, muitas vezes é uma destas capacidades, deficiente ou ausente, que se espera ativar na psicoterapia bem-sucedida. Na psique incluem-se não apenas conteúdos mentais e imagens visuais, mas conteúdos e experiências fisiológicas e transcendentais. Jung referia-se a estes como eventos psicóides, aquelas experiências no limiar da consciência ao nível da consciência instintual e espiritual. A imaginação não é só visual, mas também cinestésica e auditiva.

Os teóricos psicanalíticos freudianos, neofreudianos e neojunguianos deram atenção primorosa ao bebé em desenvolvimento para tentar compreender como esta capacidade de gratificação simbólica torna-se parte da aparelhagem psicológica de um ser humano, pois toda a vida em comunidade depende da capacidade da maioria de seus integrantes de adiar a gratificação fisiológica por meio do simbolismo. O bebé que tiver êxito na substituição da mãe incompleta e inconstante por um objeto transicional terá adquirido um dos instrumentos mágicos que tornará possível a jornada da individuação. Contudo, pacientes em busca da individuação muitas vezes nos procuram sem sequer ter desenvolvido esta capacidade de simbolizar o sentimento, este instrumento ou capacidade que lhes permitirá relativizar e objetivar suas necessidades emocionais. Nestes casos esperamos recriar no ambiente terapêutico o contexto arquetípico no qual possa ocorrer o salto de confiança que permita a uma psique relativamente indiferenciada antever e aguardar a gratificação com algum grau de auto-reflexão. Este tema pode ser encontrado em inúmeros contos de fadas na forma da difícil jornada rumo à paciência e ao autocontrole até que chegue o momento propício para a ação adequada.

Prevejo que Joan é uma pessoa que irá permanecer por muito tempo no mundo materno não-simbólico, e que terá alguma dificuldade para traduzir seus sintomas em significados psicológicos, mas que trará uma energia animadora para sua terapia que gradualmente irá tornar-se mais simbólica e aberta aos usos criativos do material inconsciente. Se ela lembrar-se de sonhos, puder aprender a fazer imaginação ativa, puder colocar seus sentimentos em alguma forma de processo simbólico - imaginando, desenhando, pintando, dançando, escrevendo ou traduzindo em música - então estes condutos psíquicos tornar-se-ão rituais para ligar o mundo mítico aos eventos emocionais significativos da vida cotidiana e dos relacionamentos comuns. Imbuídos de significado e das dimensões primitivas dos eventos arquetípicos, a vida cotidiana e os relacionamentos comuns revestem-se de espírito, a paixão pode ingressar na vida cotidiana em vez de estagnar-se em impasses emocionais, e não há motivo para esconder-se da realidade por trás de medos e desejos inibidos. Ansiamos, então, por encontros com os mundos tanto material quanto espiritual pelo que quer que tenham a nos oferecer, na pobreza ou na riqueza, até que a morte nos separe.

Inevitavelmente uma interação entre níveis de integração ocorre ao longo da vida e na sessão analítica. Paciente e terapeuta mergulham ambos nos estados iniciais

do bebé, da criança e do adolescente se o processo estiver andando. Além disso, mesmo pacientes com integridade frágil podem passar para estados altamente diferenciados ou iluminados, que podem passar despercebidos se estivermos condicionados a esperar menos daquela pessoa. Portanto, é importante que o terapeuta entenda e reconheça estes estados iluminados mantendo-se receptivo a eles. Receio que se definirmos ou diagnosticarmos exageradamente, podemos fechar-nos para este reconhecimento. Conseqüentemente, vejo cada sessão como uma possível aventura, e tento não me atolar em expectativas e previsões baseadas em diagnósticos e prognósticos. Às vezes, a aventura parece soterrada ou dificultada por pesos de chumbo... pouco receptiva à influência de Mercúrio, o Viajante Sagrado. Mesmo assim, trata-se de uma viagem, sujeita à mudança em qualquer curva na estrada.

Em sua família de origem, Joan adquiriu uma atitude de abuso consigo mesma, provavelmente por meio de um relacionamento de desprezo entre os princípios masculinos e femininos exemplificados pela família, que agora se manifesta numa atitude de menosprezo em relação ao sangramento menstrual anormal, bem como ao forçar seu corpo a competir com seus próprios processos digestivos. Esta recusa obstinada em submeter-se aos processos fundamentais de nutrição reflete uma fúria profunda contra o seu corpo e suas necessidades. Qualquer que seja a forma de visualizar as necessidades corporais, quer como mãe devoradora, seio venenoso, filha insaciavelmente gulosa, pai implacável, interessa-nos descobrir *e* trazer à luz essa imagem. Rejeito a ideia de que existe uma dinâmica universal subjacente a todas as formas de bulimia (tais como raiva contra o pai). Esta suposição não é mais válida do que dizer que um determinado símbolo onírico tem o mesmo significado para todos. Embora pareceria ao observador haver um conflito entre a fome incontrolável e um repúdio daquele impulso de devorar, não podemos pressupor do que consiste o conflito bulímico subjacente até que as imagens dela nos informem sobre a sua relação com o sintoma.

É comum tratar os transtornos alimentares com antidepressivos e ansiolíticos. Tenho cautela com o uso de medicação, que pode prejudicar a revelação das imagens, nossas pistas para o significado arquetípico subjacente aos sintomas, justamente os significados que irão revelar a natureza compulsiva dos sintomas. Um certo nível de ansiedade é necessário para que o processo de individuação se desenrole e para o tipo de trabalho laborioso, de tentativa e erro, de lavrar o mesmo torrão da alma repetidamente até que ele esteja suficientemente revolvido para poder plantar alguma coisa nova. Mas a repetição tem dois aspectos: como saber se estamos num padrão de compulsão cíclica inútil ou avançando pouco a pouco rumo à individuação? Em relação a isso, a terapia estimula uma auto-reflexão que permita ao paciente fazer a pergunta correta, examinar o sonho, perceber a experiência interior ou distinguir a voz autêntica que informa que o campo está sendo aberto, mesmo que lentamente. Apesar da evidência de desprezo por si mesma nos sintomas de Joan e seu nojo pelas necessidades do corpo, um movimento contrário de cuidado consigo mesma está causando mudanças significativas nela. Esperaria que tanto a repugnância quanto o cuidado consigo mesma tenham tempo de serem explorados, e que estas alternativas aparentemente dualistas possam ser reconciliadas.

A terapia parece-me mais bem-sucedida quando termina com um acordo mútuo entre paciente e terapeuta num ponto de conclusão de alguma integração significativa de conteúdos complexos. Idealmente, existe uma deliberação sobre o término, talvez sonhos que confirmam a decisão, e uma oportunidade de examinar o processo, particularmente o relacionamento que deixou sua marca no terapeuta e no paciente, a ser lembrado como uma ligação da alma.

ROSEMARY GORDON

Uma Abordagem Desenvolvimentista

Quando li pela primeira vez sobre o caso de Joan no relatório do Renfrew Center, fiquei chocada com a tristeza de sua história. Sua vida inteira parecia ter sido destituída de qualquer experiência de amor, apoio, interesse ou de alguém que pudesse tê-la abraçado, contido, ou estimulado a valorizar, cuidar e proteger a si mesma. Uma história de caso pode provocar desespero, pessimismo, perdão e desapontamento.

Contudo, havia uma ou duas características em sua história que eram como pontos de luz piscando como pequenas estrelas no espaço escuro. Sua própria presença leva-nos a perguntar: até que ponto Joan é apenas vítima do destino, ou será que ela é, e tem sido, também, responsável por seu destino?

Antes de tentar responder a essas perguntas, quero fazer uma pequena digressão a fim de examinar tanto a teoria quanto a clínica prática que caracterizam a escola desenvolvimentista. Também tentarei descrever o uso que faço dela, embora restringindo-me a apenas alguns pontos.

Andrew Samuels (1985) em seu livro *Jung e ospós-junguianos* descreveu como os diversos psicólogos analíticos diferenciaram-se em três escolas, a escola clássica, a escola arquetípica e a escola desenvolvimentista. Até então costumávamos pensar numa escola de Londres *versus* uma escola de Zurique, o que dava à questão um ar tribal, chauvinista, ou até jingoísta. Samuels introduziu uma classificação mais significativa, baseada antes de mais nada na predominância ou na negligência de um ou outro dos conceitos teóricos ou práticas clínicas junguianas. Quando me vi por ele colocada na escola desenvolvimentista, não tive realmente dificuldade em reconhecer e aceitar sua atribuição.

Agora, dez anos depois, quero avaliar se ainda estou pensando e trabalhando como analista junguiana "desenvolvimentista", e se ainda valorizo esta abordagem. Em outras palavras, se eu ainda acredito:

1. que o desenvolvimento é, poderia ou deveria ser um processo vitalício, que se inicia no nascimento - ou mesmo antes do nascimento - e, possivelmente, continua até o fim da vida (o trabalho seminal de Fordham e as pesquisas de Daniel Stern nos levaram a reconhecer que a individuação realmente começa incrivelmente cedo);

2. que o contato de uma pessoa - ou do terapeuta de uma pessoa - com os acontecimentos, as etapas de desenvolvimento e as experiências de sua vida e história pessoal é útil e promove o desenvolvimento.

3. que homens e mulheres (i) têm corpos físicos e, portanto, têm experiências físicas ou sensórias; (ii) são seres sociais com necessidades emocionais e sociais, tendo sido lançados no contexto emocional e social dos pais, das famílias e das comunidades; e (iii) experimentam um mundo interior de personagens e relacionamentos e de imagens e fantasias que têm características tanto conhecidas quanto inovadoras, desconhecidas ou numinosas;

4. que a exploração e o uso da transferência e da contratransferência é fundamental para o trabalho analítico, porque por meio dela são postos em marcha processos valiosos de conexão - conexões entre si mesmo e o outro, conexões entre as diferentes partes e tendências dentro da psique, e cone-

xão entre o desejo básico de fusão ou união e o desejo oposto de identidade e separação; além disso, que é pela transferência que os eventos ou confli-

> tos experienciados no passado podem transformar-se num "passado presente", experimentado e vivido agora, mas talvez de um modo novo e diferente; quanto à contratransferência do analista, ela pode ajudar a recuperar o que parece perdido, e pode até ajudar em sua possível transformação; mas, finalmente, deve-se enfatizar que a transferência e contratransferência podem servir para potencializar a evolução da função simbolizadora.

Agora voltemos ao caso de Joan. Sua história está repleta de condições adversas, danos em idade muito precoce, e suas imagens e sintomas claramente pertencem à fase pré-edipiana. Mas sinais de uma capacidade florescente para experienciar metáforas e símbolos e comunicar-se por meio deles, e uma identificação potencial com o curandeiro ferido - tudo isso despertou meu interesse e algum otimismo. Isso faz-me pensar que o resultado do desenvolvimento e da terapia dela podem mostrar que homens e mulheres não são inevitavelmente espectadores passivos de seu destino. Eles não são necessariamente apenas uma arena na qual forças biológicas, instintivas ou mesmo arquetípicas se divertem.

Creio que me sinto bem na escola desenvolvimentista porque nela damos o devido valor tanto à análise quanto à síntese e aos processos psicológicos, tanto de diferenciação quanto de integração.

Mediante um exame clínico frio, creio que ela é uma pessoa depressiva com tendências masoquistas bem marcadas que muitas vezes se expressam de modo compulsivo. Repetidas vezes ela colocou-se em situações nas quais se expõe a condições que são reveladoramente semelhantes a algumas de suas dolorosas experiências infantis. Isso cria a suspeita de que existe nela uma necessidade inconsciente de repetir o que aconteceu; que não pode se libertar do passado. Será que ela não se arrisca a ir ao encontro do novo? Sua compulsão de repetição inconsciente está nitidamente disfarçada e excessivamente compensada por seu comportamento e seus pensamentos conscientes: ela parece mudar rápida e frequentemente de um parceiro sexual para o outro, de um parto para o outro, e de um emprego ou ocupação para outra.

Parece haver em Joan, como resultado de uma combinação de genética e história de vida, uma predisposição para a depressão e para os distúrbios alimentares. Ela descreveu sua mãe como estando "sempre deprimida" e pesando inacreditáveis 130 quilos; e sua filha mais velha, Amy, foi diagnosticada como portadora de um "transtorno bipolar".

Aparentemente, ambos os genitores, pai e mãe, abusaram dela. Seu pai, embora rígido e emocionalmente distante, abusou dela sexualmente desde a idade de cinco anos, enquanto sua mãe queria que Joan "acariciasse seus seios". Em outras palavras, todos os conteúdos, experiências e sentimentos potencialmente agradáveis, nutritivos e enriquecedores lhe foram forçados, ao invés de oferecidos de presente; eles não puderam se desenvolver natural e organicamente a partir de relacionamentos significativos, relevantes e emocionalmente correspondentes. É fácil entender e acreditar que ela se lembra de sua infância como "insegura e repleta de medo".

Quando Joan foi admitida no Renfrew, ela sofria de bulimia, "pelo menos três vezes ao dia ela comia excessivamente e depois vomitava." Sua bulimia, a meu ver, está sem dúvida ligada a uma forte distorção de sua imagem corporal. Ela tinha o peso normal de 65 quilos para 1,70 de altura, mas considerava-se gorda; isso sugere que existe uma identificação inconsciente com sua mãe obesa, com peso muito acima do normal. Isso deve ser particularmente doloroso, uma vez que provavelmente ela sinta um coquetel de ambivalência quase explosivo em relação à mãe. Ela provavelmente desejava que sua mãe se transformasse em uma mãe afetuosa e carinhosa, mas

num nível mais básico e realista, ela sente um ódio intenso e uma desconfiança em relação à mãe, que, em vez de protegê-la contra o abuso do pai, havia na verdade organizado o ambiente doméstico para que isso acontecesse, uma vez que a filha mais velha havia partido e fugido da manipulação dos pais e de sua traição em conluio.

Pela história de Joan e antes de conhecer ou trabalhar pessoalmente com ela, sinto-me inclinada a suspeitar que suas crises de bulimia são uma dramatização caricaturesca, uma encenação do que seus pais fizeram a ela. Afinal, a mãe a forçou a acariciar-lhe os seios, os seios que são associados com comida, isto é, com leite e os prazeres orais que são ligados ao ato de mamar. E o pai forçou-a a viver prematuramente a excitação e os prazeres ligados e derivados dos genitais.

Assim, o que poderia e deveria ser potencialmente gratificante e satisfatório perde-se, corrompe-se, se os estímulos dos órgãos corporais são impostos à pessoa e estão fora de seu controle. O ato de comer compulsivamente de Joan não terá exatamente o próprio efeito de fazê-la sentir-se humilhada, ou mesmo despersonalizada, transformando o prazer em intenso desprazer?

A experiência corporal da pessoa bulímica, parece-me, é causada por estados nos quais ela sente suas entranhas desconfortavelmente cheias até estados em que se sente totalmente vazia. Suspeito que, no caso de Joan, o que ela vomita e expele representa, simbolicamente, o leite indesejável da mãe e o sémen indesejável do pai.

Talvez possamos compreender que a impotência e o papel de vítima experimentados por Joan quando criança, particularmente em relação aos pais, transformaram-se, na Joan adulta, em compulsões e vícios que então continuaram a fazê-la sentir-se desamparada e impotente.

O fato de que Joan não tenha conseguido "perceber os sinais" quando seu segundo marido abusou sexualmente de suas duas filhas pequenas mostra o quão profundamente ela havia reprimido e desprendido sua própria experiência de abuso de seu pai. Com certeza, sentimentos muito complexos e ambivalentes devem ter sido associados ao tema do incesto pai-filha, que a tornou insensível, cega, surda e isolada dos filhos; e possivelmente aqui também haja algum tipo de identificação com sua própria mãe.

As tendências masoquistas de Joan parecem tê-la feito passar por dois casamentos nos quais ela repetiu e reviveu todas as dores e os dramas de sua infância. Seus dois maridos eram cruéis, abusivos, infiéis e impiedosos; o segundo a abandonou com os três filhos repentinamente sem preparação, aviso ou explicação. Quando veio para o hospital Renfrew, ela estava em seu terceiro casamento, mas ainda não havia informações e nenhum modo de saber como ele se desenrolaria.

Ela também informou ao hospital que às vezes, quando estava particularmente ansiosa e emocionalmente abalada, golpeava-se na cabeça ou na barriga. Pergunto-me se isso não poderia mostrar que existe alguma espécie de cisão em sua consciência egóica, pois batendo em si mesma ela dá vazão não apenas a seu masoquismo, ou seja, seu vício em sofrer, mas também a seu sadismo, pois esta atividade envolve não apenas uma vítima, mas também um perpetrador.

O fato de Joan adotar outro bebé, um bebé deficiente, um bebé com paralisia cerebral, enquanto estava em sua terceira gravidez, parece-me como outra expressão de seu masoquismo, embora eu me pergunte se isso também não poderia ser visto como a expressão de uma busca inconsciente em direção à dedicação e à cura quase heróicas.

Isso leva-me de volta a minha impressão inicial de que, apesar das características adversas gerais de seus relacionamentos na infância e também posteriormente, havia alguns pontos de luz. Refiro-me ao fato de que ela "recentemente havia organi-

zado um grupo de auto-ajuda para mulheres com distúrbios alimentares", ou que depois de ter "perdido tudo" quando seu segundo marido a havia abandonado, ela conseguiu afinal encontrar um emprego como "caixa e garçonete numa loja de conveniências" e conseguiu manter-se nele. Mas o que encoraja ainda mais qualquer possível tentativa psicoterapêutica são alguns sinais de que Joan pode ser capaz de usar, pensar e expressar a si mesma por meio de metáforas e símbolos, corno se vê em seu pedido no Renfrew de que ela queria ser ajudada a "trabalhar com os sentimentos com os quais vinha se empanturrando". Seu objetivo a longo prazo de tornar-se uma conselheira para dependentes também sustenta meu palpite, uma vaga suspeita, de que há nela, ligada à experiência de sofrimento, descrença e impotência, uma força contrária, um impulso de curar a si mesma e aos outros.

Assim, à medida que estudei e mergulhei mais fundo nas descrições da história de Joan *e* seus problemas presentes, meus pressentimentos sombrios iniciais foram banhados por alguns raios de luz; isto é, pude identificar um ou dois sinais que me estimularam a achar que algum trabalho analítico seria possível e mostrar-se-ia proveitoso.

Quero agora supor ou imaginar como eu procederia, considerando-se minha experiência e meu ponto de vista teórico e clínico, e considerando-se o que sei até agora sobre Joan.

Tendo visto Joan para uma entrevista e avaliação inicial, poderia oferecer-me para aceitá-la para uma psicoterapia analítica. Poderia ter gostado dela; poderia tê-la visto como uma mulher que sofreu muitos danos, e que tinha um senso muito fraco de seu próprio valor e que estava muito insegura a respeito de sua identidade; mas eu poderia ter sentido um núcleo inesperado, mas profundamente escondido de firmeza e tenacidade. Esta impressão teria levado-me a pensar que eu e ela poderíamos ser capazes de formar uma relação suficientemente harmoniosa para suportar as tempestades bem como os períodos de calmaria, de ódio e amor, de sentimentos de perseguição e sentimentos de confiança, de anseio por dependência, proximidade, intimidade e rejeição raivosa a elas.

Eu também teria percebido que teríamos que começar lentamente o trabalho analítico, isto é, a exploração de suas experiências conscientes e inconscientes, de sua história, de suas lembranças, suas phantasias e seus sonhos, e também de suas atuais frustrações, satisfações, eventos, conflitos, esperanças e medos. Acima de tudo seria muito importante respeitar sua privacidade e seus limites e evitar qualquer coisa que pudesse levantar a suspeita que eu poderia querer intrometer-me com minhas próprias ideias e especulações fazendo e oferecendo interpretações. Tendo Joan sofrido tanto abuso sexual como à pessoa, minha função como seu terapeuta seria orientá-la, lentamente, em direção a seus próprios possíveis *insights.* Conseqüentemente, tudo o que eu dissesse a ela teria que ser dito na forma de pergunta, exceto, é claro, quando eu quisesse expressar e dizer a ela algo sobre meus próprios sentimentos *e* reações.

Expressar-me usando perguntas em vez de afirmações, o que considero particularmente importante no trabalho com Joan, é na verdade algo que tento a usar com a maioria de meus pacientes, porque o questionamento faz com que o paciente assuma um papel ativo no trabalho analítico, em vez de ficar como receptor passivo do que quer que o terapeuta produza. Em outras palavras, o paciente deve examinar se o que foi oferecido parece encaixar-se e fazer algum sentido; e se distorções se insinuarem, elas podem dar uma ideia e revelar o que está acontecendo no relacionamento paciente-terapeuta e/ou que tipo de complexo intrapsíquico domina o funcionamento da percepção, do pensamento, do sentimento e da intuição.

Ao iniciar a terapia com Joan, eu certamente sugeriria um encontro face a face. O divã certamente seria bastante inadequado para alguém tão atingido e abusado por ambos os pais. A transição para o divã poderia ser cogitada e experimentada somente depois de um bom tempo trabalhando com os traumas de sua infância - e de seus dois casamentos - e depois de ela ter-se interessado e envolvido em seu mundo interior profundamente inconsciente, o mundo de phantasias e símbolos. Mas a ideia dessa mudança teria então que partir dela, por verbalização, ou por uma olhadela ocasional, aparentemente inadvertida, para o divã.

Quanto à frequência de suas sessões de análise, no início eu começaria com duas sessões por semana. E preciso conseguir um bom equilíbrio na tomada de decisões: um bom equilíbrio entre, por um lado, contê-la e tornar a depressão suportável, e por outro precipitar o colapso de suas defesas e as estruturas externas que ela conseguiu fazer e manter. Estou pensando no trabalho, na família, nos filhos e no terceiro casamento. Mas eu também sempre lembraria que ela é propensa a sofrer de dependência: presume-se que a dependência da terapia ou de seu terapeuta pode ser menos dolorosa do que suas dependências bulímicas, mas a longo prazo esta dependência pode solapar o potencial de transformação da terapia.

Como em toda a terapia analítica, a função mais importante é a transferência e contratransferência, isto é, tudo que é sentido, acreditado, projetado e introjetado que acontece entre paciente e terapeuta. Como já disse noutra ocasião, "A transferência é a "ponte vivida" entre o eu e o outro, entre passado, presente e futuro, entre o inconsciente que se constitui das partes desprendidas da psique por um lado, e entre o consciente e o racional, por outro" (Gordon, 1993, p. 235). Em outras palavras a transferência cria um "passado presente". Através do processo de projeção as pessoas e personagens, reais, históricos, phantasiados ou arquetípicos, que povoaram o mundo interior do paciente no passado, são colocados sobre ou no terapeuta. Assim, por meio da transferência, os medos, esperanças, anseios, humores e sentimentos que haviam sido experimentados mas que depois se perderam - por repressão ou negação - são reinvocados, redescobertos e revividos.

Depois de ler os registros sobre o caso de Joan, eu gostaria de, na vida real, ver a paciente pessoalmente e explorar minhas próprias reações, sua compreensão intuitiva e suas expectativas. Tentaria esquecer as informações do relatório do avaliador a fim de esvaziar-me o suficiente para receber minhas próprias impressões dela. Pois sabemos que não existem observações imparciais, puras e neutras; todos os interesses e características pessoais do avaliador influenciam seu modo de ver um paciente, além do fato de que uma pessoa irá reagir e expor diferentes partes de si mesma para diferentes entrevistadores. Para ser o psicoterapeuta de Joan eu teria que travar contato com ela o mais cedo e do modo menos influenciável que fosse possível.

Agora começaria a imaginar que tipo de Joan eu encontraria em nossa primeira entrevista. Ela tem 44 anos. Amy, seu primeiro filho do primeiro casamento, tem 26 anos de idade. Portanto, Joan tinha 18 anos de idade quando se casou pela primeira vez. Imagino-a ligeiramente gorda e de estatura mediana baixa.

Imagino que seu jeito e sua atitude comigo neste nosso primeiro contato mostraria conflito e ambivalência. Ela quer ser ajudada e cuidada, mas não confiaria facilmente em mim: confiar que eu não abusaria de sua necessidade de ajuda. Ela se ressente se e quando reconhece que depende de outra pessoa - de mim, o terapeuta neste caso. Ela na verdade tem vergonha de sua necessidade e teme que poderia ser vista como um incómodo, um incómodo que não merece atenção profissional. (Aqui estou pensando sobre sua hesitação em consultar um ginecologista quando estava sofrendo de intenso sangramento menstrual, e que ela hesitou em pedir licença no

trabalho. Evidentemente, o medo de perder o emprego ou o custo da consulta médica podem ser outros motivos, outras considerações a serem levadas em conta.)

Caso eu suspeitasse que estas contradições internas a impediam de usar este primeiro encontro e travar algum tipo de contato comigo, deixando-a excessivamente tensa, ansiosa e incapaz de falar ou olhar, tentaria então transmitir a ela que eu compreendia alguma coisa desta turbulência interior. Também suspeito que Joan provavelmente sabia que eu poderia ser seu terapeuta, o que significava que ela me veria regularmente por um bom tempo. Saber disso poderia trazer-lhe tranquilidade; mas poderia também fazê-la mais relutante em falar comigo porque ela poderia temer que o tudo que me dissesse eu me lembraria, me apegaria; e se isso acontecesse ela não poderia enterrar novamente, esquecer, reprimir ou negar; pois então eu poderia trazer isso de volta à consciência e confrontá-la com essas lembranças e sentimentos que ela experienciou - e ainda experiência - como excessivamente dolorosos, vergonhosos ou carregados de culpa.

Antes de terminar esse primeiro encontro, discutiria com Joan alguns detalhes práticos - número de sessões por semana, os horários e as datas que lhe ofereceria, os honorários, a duração das sessões, os feriados, etc. Mas, finalmente, perguntaria a ela se queria embarcar nesta empreitada terapêutica, e embarcar nela comigo.

Suas tendências masoquistas e sua compulsão em repetir o abuso que sofreu dos pais na infância também poderiam atrapalhar, até mesmo sabotar, o trabalho analítico. O masoquismo pode, sem dúvida, obstruir a terapia porque leva consigo a negação de nossas responsabilidades e a experiência de culpa. Tampouco o desconforto e/ ou sofrimento atuam como incentivo para mudar, desenvolver-se, crescer, uma vez que o sofrimento e o desconforto são de fato procurados e desejados. E se o masoquismo na verdade for o objetivo de uma repetição compulsiva — como o é no caso de Joan - então a efetividade da terapia provavelmente seja obstruída. Como já mencionei no início deste capítulo, a presença de uma compulsão de repetição aponta para a necessidade da pessoa de agarrar-se ao passado, ao familiar - não importa o quão ruim ou doloroso este passado tenha sido — em vez de pisar em terreno novo, relativamente desconhecido. "O inferno que você conhece é melhor que aquele que você não conhece" é um conselho ou sabedoria popular que se ouve ocasionalmente.

Posso imaginar que ao conhecer Joan venha a sentir que, apesar dos registros de caso um tanto pessimistas, apesar dos danos graves que sofreu no início da infância e depois, e apesar das diversas características patológicas em sua constituição - apesar de tudo isso, eu poderia sentir-me inclinada a oferecer-lhe psicoterapia. Na verdade, poderia até descobrir-me gostando dela. Poderia ver nela algo comovente, talvez por dar a impressão de uma vulnerabilidade contra a qual ela não ergueu defesas intransponíveis. É verdade que ela parece olhar para a gente com uma desconfiança atenta, mas sinto que existe dentro dela uma tenacidade teimosa que me estimula.

Obviamente, não seria fácil trabalhar com ela; imagino que haveriam crises e ódios e também períodos de apego a mim, raiva e desespero quando as inevitáveis ocasiões de separação assomassem, por exemplo, nos fins de semana e nos feriados. Mas eu poderia ser persuadido - ou seduzido? - a acreditar que sua tenacidade poderia resgatar, e no final resgataria, a mim e a nosso trabalho juntos na terapia.

Mas o que poderia mostrar-se ainda mais importante e estimulante são os vários sinais de que existe nela uma imagem arquetípica bastante ativa do curandeiro ferido; ela poderia ser levada a identificar-se com este personagem intra-psíquico e deixar-se guiar ou inspirar por ele. A adoção de um bebé com paralisia cerebral, sua ambição em tornar-se conselheira para dependência, e seu êxito consumado na criação de um grupo de auto-ajuda para problemas alimentares — tudo isso me sugere que

um arquétipo do curandeiro ferido está presente e funisiona; isso é um bom sinal, eu penso, para o empreendimento terapêutico.

Imagino que os sentimentos de Joan por mim, isto é, sua transferência, oscilariam muito e com frequência entre amor e ódio, entre a demanda de disponibilidade total, atendimento completo, e total rejeição de qualquer coisa que eu lhe oferecesse, ou entre fé quase cega e desconfiança profunda. Particularmente no início de nosso trabalho juntos ela não seria capaz de confiar em mim, não seria *capaz* de acreditar que eu lhe daria de bom grado alguma coisa boa e nutritiva, tais como minha dedicação a ela, ou minha disponibilidade, ou minhas interpretações para ajudá-la a encontrar significado - tudo isso sem pedir em troca sua submissão a mim ou a rendição de sua individualidade, de seus próprios prazeres sensuais, de suas necessidades instintivas.

Em vista de suas experiências de abuso - abuso de seu corpo, de seus sentimentos ou de sua identidade - percebo que teria que ser particularmente cuidadosa em tudo que fizesse ou dissesse que pudesse alimentar a projeção em mim de seus pais abusivos.

Porém, o fato de ter que refrear e frustrar meu desejo de oferecer-lhe alguns de meus *insights,* minha compreensão, minhas descobertas de algumas das forças ou personalidades inconscientes - tudo isso de vez em quando me deixaria com raiva, frustrada e impaciente. Mesmo em retrospecto, nem sempre saberia se estas reações quase hostis à Joan originavam-se de uma ilusão de contratransferência ou de uma sintonia de contratransferência (em cujo caso elas me informariam pela identificação projetiva sobre o que foi experienciado inconscientemente por Joan). Mas em outras ocasiões eu poderia sentir-me invadida pela tristeza, pelo desespero e pelo medo de que era inútil e que nada poderia melhorar. Quando esta vontade particular me invadisse eu sentiria uma espécie de compaixão impotente por Joan, que me faria ver-me acariciando seu rosto e assegurando-lhe que ela tinha valor, que ela já tinha feito muita coisa, e que ela poderia tornar-se mais atraente e digna de amor. Como muitos pacientes bulímicos, Joan tem muito pouco respeito por si mesma e teme que pode despertar ódio e repulsão nas pessoas. O fato de suas agressões a si mesma serem tão intensas e predominantes poderia levar-nos a combatê-los, ocasionalmente, com algum incentivo simples e direto. Esta maior valorização de si mesma poderia ajudar-lhe quando ela tivesse que confrontar e lidar com alguns dos impulsos e das experiências que, suspeito, existem e estão ativos dentro de Joan, mas haviam sido relegados à sombra - impulsos e experiências como, por exemplo, raiva, ódio e ressentimento, ou fantasias de violência, de assassinato, de revolta, ou mesmo de furtivo prazer sexual.

Teríamos obviamente que trabalhar arduamente com Joan em torno da bulimia e da questão da conversão de corpo e psique, e sua interdependência e interação, e em torno do deslocamento da experiência genital para a experiência oral e todo o simbolismo que está envolvido. A própria Joan parecia estar pronta para lidar com isso, a julgar pelo que disse na entrevista de admissão no Renfrew quando expressou o desejo de "trabalhar com os sentimentos com os quais vinha se empanturrando". Esta afirmação seria particularmente importante quando eu tivesse que decidir se aceitaria Joan para a psicoterapia analítica.

Parece haver uma correlação inversa entre a tendência de desenvolver sintomas psicossomáticos, ou mesmo enfermidades reais, e a capacidade de simbolizar. A consciência deste fato determinaria a estratégia terapêutica e seria particularmente importante para o trabalho com Joan.

Até agora sabe-se pouco sobre a primeira infância de Joan, de seus impulsos e suas fantasias pré-edipianos. Suas experiências a partir dos cinco anos de idade, quando ela se sentia agredida - e o foi - pêlos pais, foram obviamente tão dolorosas, tão intensas, tão assustadoras e conflituadas que sua escuridão, sua sombra obscureceu eventos anteriores e posteriores de sua vida. Desconfio que alguns desses eventos seriam revelados na transferência e contratransferência. E na transferência-contra-transferência poderíamos evocar não apenas lembranças do que aconteceu com ela, mas poderíamos também facilitar a revivescência aqui e ali, dos afetos que acompanharam estes eventos. É nesta revivescência num novo contexto, no contexto atual, e nos relacionamentos dos dias de hoje que a mudança e a cura podem acontecer. E o relacionamento presente com sua analista poderia ajudar a aumentar a confiança, confiança no "outro" e confiança em si mesma, em seus próprios recursos e capacidades. E isso poderia ajudar a libertá-la das partes escuras e sinistras de sua própria história psicológica, na qual ela se sentiu apanhada e condenada a repetir muitas vezes.

NOTAS

"Reflexio é um voltar-se para dentro, com o resultado de que, em vez de ação instintiva, ocorra uma

sucessão de conteúdos ou estados derivados que podem ser chamados de reflexão ou deliberação.

Assim, em lugar do ato compulsivo aparece um certo grau de liberdade, e no lugar da previsibilidade,

uma relativa imprevisibilidade quanto ao efeito do impulso" *(CW8,* p. 117).

Além da discussão teórica do Capítulo 6, veja também Hillman, 1975, p. 170-195.

Imagens de operações alquímicas são elucidadas em muitas fontes. Um apanhado geral pode ser

encontrado em Edinger, 1985.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Beebe, John (1988). "Primary Ambivalence toward the Self: Its Nature and Treatment." In The *Borderline*

Personality in Analysis, ed. Nathan Schwarz-Salant and Murray Stein. Wilmette, 111.: Chiron

Publications.

Edigner, Edward (1973). *Ego and Archetype.* Baltimore: Penguin Books. _____. (1985). *Anatomy ofthe Psyche: Alchemical Symbolism in Psychotherapy.* La Salle, 111.: Open

Court Publishing Company.

Gordon, R. (1993). *Brídges: metaphorfor Psychic Processes.* London: Karnac Books. Hillman, James (1975). "Archetypal Theory." In *Loose Ends: Prymary Papers inArchetypal Psychology.*

Dálias: Spring Publications.

Jung, C. G. (1960a). "The Transcendem Function." *CW* 8, p. 67-91.

_____ . (1960b) "Psychological Factors Determining Human Behavior." *CW* 8, p. 114-128. _____ . (1966a). "Principies of Practical Psychotherapy." *CW* 16, pp. 3-20. _____ . (1966b). "Problems of Modern Psychotherapy." *CW* 16, pp. 53-75. _____ . (1967). *Alchemical Studies. CW* 13. Samuels, A. (1985). *Jung and the Post-Jungians.* London: Routledge and Kegan Paul.

Capítulo 11

Género e Contra-Sexualidade: a Contribuição de Jung e Além

Polly Young-Eisendrath

A sexualidade pertence àquela área de instabilidade que se expressa no registro da demanda e do desejo, cada um dos sexos vindo a representar, mítica e exclusivamente, aquilo que poderia satisfazer e completar o outro. É quando as categorias "masculino" e "feminino" são vistas como representativas de uma divisão absoluta e complementar que elas são vítimas para uma mistificação na qual a dificuldade da sexualidade desaparece instantaneamente.

(Jacqueline Rose, Introduction to J. Lacan, *Ferninine Sexuality,* 1982, p. 33)

GÉNERO E DIFERENÇA

A divisão universal da comunidade humana em dois sexos, marcada por sinais e símbolos de género, têm efeitos duradouros e poderosos em nosso funcionamento psicológico como indivíduos, casais e grupos. Nós não apenas nascemos em meio a histórias contínuas sobre nosso sexo e o sexo oposto, histórias que reprimem e engendram possibilidades de ação e identidade, mas também formamos fortes imagens internas de feminilidade e masculinidade. Enquanto nos identificamos com um, desenvolvemos um complexo inconsciente em torno do Outro (uso a inicial maiúscula no Outro subjetivo para distinguí-lo do outro interpessoal).

O género é o organizador central da realidade interpessoal. Ele carrega tamanho significado que nos sentimos obrigados e defini-lo rapidamente, tanto no nascimento de um bebé quanto em qualquer situação em que encontramos um estranho. "Qual é o sexo desta pessoa?" é uma pergunta que abre caminho para a fantasia, para o símbolo e para o discurso. Qualquer confusão ou obscuridade quanto ao sexo de uma pessoa cria ansiedade. Como posso dirigir-me, agir, ou envolver-me com esta pessoa a menos que tenha certeza sobre a categoria que irá determinar muito do que posso esperar e perceber?

Existem muitas consequências férteis conscientes e inconscientes da divisão em dois géneros. Raramente elas foram tratadas seriamente dentro da psicologia profunda sem serem atreladas a algum argumento biológico e/ou essencialista de que as mulheres e os homens "nascem deste jeito". Os mistérios da sexualidade são assim

reduzidos a fórmulas sobre diferenças que deveriam existir ou apenas existem. Isso leva a teorias psicológicas sobre o que está faltando, foi deixado ou negligenciado em um ou no outro sexo. Uma vez que a maioria dos teóricos da psicologia profunda tem sido androcêntrica (tomando pessoas do sexo masculino como padrão de saúde e sucesso), a maioria das teorias de género e sexo descreveu as pessoas do sexo feminino em termos de déficit - *ausência* de pênis, poder, fibra moral, realizações culturais ou inteligência - e assumiu que as pessoas do sexo feminino são "por natureza" deprimidas, narcisistas, invejosas. Embora existam exceções, particularmente entre teóricos das relações objetais e psicanalistas feministas que são capazes de ver a inveja como pertencente a ambos os sexos, a maioria da teorização sobre género tem falhado por reduzir as diferenças sexuais a uma fórmula que imita estereótipos.

A psicologia de Jung é, em certos aspectos, uma exceção no que se refere a isso. Jung chama nossa atenção eloquentemente para um tema importante em relação às diferenças sexuais: o sexo oposto é um fator formador de projeções. Ele nos convida a ver aspectos de nós mesmos que são negados à consciência (por serem intoleravelmente horríveis ou idealizados) por meio de nossas projeções nos outros. Sua teoria da contra-sexualidade, de que todo temos uma personalidade do sexo oposto de base biológica oriunda de traços genéticos do sexo oposto (hormonais, morfológicos, e assim por diante), *peca* por seu essencialismo, mas é clara em relação a seu domínio psicológico. Esta condição cria um Outro interior, uma subpersonalidade inconsciente. Esta subpersonalidade tem vida própria, geralmente dissociada, e muitas vezes projetada no sexo oposto, num fetiche ou num aspecto do mundo, a fim de defender o Si-mesmo contra a ansiedade e o conflito.

A teoria de Jung de *anima* e *anirnus* (nomes latinos que ele usou para estas subpersonalidades) como arquétipos é tanto uma análise cultural de opostos universais quanto uma teoria psicológica de "fatores formadores de projeção". A *anima* da teoria de Jung, a subpersonalidade feminina de uma pessoa do sexo masculino, e o *animus,* a subpersonalidade masculina de uma pessoa do sexo feminino, são evoluções naturais da contra-sexualidade biologicamente orientadas. Embora se desenvolvam durante toda a vida, elas entram em ação especialmente na meia-idade por causa da natureza cambiante do desenvolvimento da identidade nessa época da vida. Expressados como imagens carregadas de emoção, estes arquétipos estruturam o que está latente no sexo oposto em cada um de nós, uma espécie de alma gémea de potenciais tanto ideais quanto desvalorizados. A contra-sexualidade de Jung é uma contribuição para a psicologia profunda que problematiza o "sexo oposto", seguindo a sombra da Estranheza de volta a seu possuidor. Em contraste com as estreitas teorias freudianas de ansiedade de castração e inveja do pênis (que centralizam o pênis, o falo e o poder do masculino), a teoria de género de Jung é fluida e expansiva em seus usos potenciais num mundo pós-moderno descentralizado. Muito antes dos teóricos das relações objetais (como Melanie Klein, Ronald Fairbairn ou Wilfred Bion no grupo mais antigo, ou Thomas Ogden, James Grotstein ou Stephen Mitchell entre os contemporâneos) conceberem a personalidade como descentrada em suborganziações autónomas, Jung havia desenvolvido um modelo dissociativo da personalidade com maior ênfase na cisão da identidade entre o Si-mesmo consciente de género definido e o Outro contra-sexual menos consciente (ou inconsciente).

Em minha prática e teoria (Young-Eisendrath, 1993; Young-Eisendrath e Wiedmann, 1987) da psicologia analítica, tenho analisado as definições de contra-sexualidade e *anima/animus* em resposta às críticas contemporâneas de feminismo e construtivismo. Em minha visão, como na visão de muitos outros psicanalistas, estas críticas efetivamente solaparam as crenças nas diferenças de género universais, nos

modos de ser biologicamente "masculinos" ou "femininos". Em vez de arquétipos de masculino, feminino, *anima* ou *animus,* concentro-me na oposição ou dicotomia universal de um mundo dividido em géneros. Os dois sexos imaginados como opostos, como portadores de potenciais complementares, são tecidos em muitos símbolos e fantasias psicológicas, culturais e sociais. Como a psicóloga Gisela Labouvie-Vief (1994) comenta sobre os constructos culturais dos géneros:

> Eles não apenas *refletem* certas identificações próprias interiores e realidades sociais exteriores, mas também passam a *criar* estas próprias realidades interiores e exteriores. Assim, a linguagem resultante das atribuições de género torna-se uma estrutura dentro da qual os eus em desenvolvimento se definem, tentando validar sua "adequação" como homens e mulheres na cultura, (p. 29)

Antes de explorar algumas aplicações culturais e clínicas desta teoria junguiana revisada de género e contra-sexualidade, seria útil especificar algumas definições.

Faço diferenciação entre sexo (como nas diferenças sexuais) e género. O "sexo" com o qual nascemos e o "género" que nos atribuem ao nascermos não são a mesma coisa, embora um decorra do outro. Sexo é a diferença de corporificação, as propriedades estruturais e funcionais do corpo humano (incluindo hormônios e estrutura cerebral) que oferecem tanto as possibilidades quanto as limitações de quem podemos ser. A maioria destas relacionam-se com a vida reprodutiva de alguma forma, embora existam diferenças biológicas entre os sexos - tais como as diferenças de mortalidade no nascimento e longevidade - que colocam-se fora de nosso período reprodutivo.

O género é clube de identidade, a categoria social, que recebemos ao nascer (e atualmente às vezes mais cedo, graças aos testes de ultra-som) com base no sexo do corpo. Embora o sexo seja inflexível, as identidades de género variam de cultura para cultura, até mesmo de família para família. Em algumas sociedades, por exemplo, espera-se que os homens sejam mais nutridores e ligados ao lar do que as mulheres, e que cuidem dos filhos (ver Sanday, 1981, para exemplos). Em nossas sociedades norte-americanas e europeias, geralmente espera-se que os homens sejam mais autónomos do que nutridores, mas em algumas subculturas na América do Norte isso pode variar. Os jovens iranianos do sexo masculino (mesmo nos Estados Unidos), por exemplo, como descreve a antropóloga Mary Catherine Bateson (1994), separam-se dos pais muito mais gradualmente do que os estadunidenses, espera-se que se sacrifiquem para cuidar de suas mães, e são respeitados pêlos homens mais velhos por isso. Como coloca Bateson,

> A cultura americana foi mais longe do que a maioria na valorização da autonomia, dando pouco apreço ao relacionamento. Ela já foi quase a única, por exemplo, a dar preferência para o hábito de fazer os bebés dormirem sozinhos, (p. 60)

O modo como uma cultura expressa a oposição de autonomia e dependência, muitas vezes, reflete-se nos papéis que se espera dos dois sexos. Quando as arenas de nutrição e relacionamento não são altamente valorizadas, elas tendem a ser atribuídas a pessoas do sexo feminino. Quando elas são mais valorizadas, elas pertencem a ambos os sexos e a individualidade muitas vezes é subestimada (ver Sanday, 1981, para uma discussão sobre isso).

Também existem evidências de que as pessoas têm expectativas diferentes dos géneros em diferentes contextos, dependendo de estarem fazendo julgamentos sobre si mesmas ou outras pessoas (Spence e Sawin, 1985). Os homens norte-americanos,

por exemplo, tendem a usar categorias de força ou tamanho para avaliar seu próprio género, enquanto as mulheres usam papéis, tais como mãe ou esposa, para avaliar os seus. Ainda assim ambos os sexos tendem a considerar o género como um 'fato da vida" - não como uma construção baseada em sua socialização. A maioria de nós confunde a imutabilidade das características sexuais com a variabilidade de género. De todos os estudos disponíveis sobre diferenças de sexo e género, parece que *nenhum* traço de personalidade duradouro está conectado a quaisquer diferenças consistentes entre pessoas do sexo masculino e feminino (Maccoby, 1990; Unger, 1989, p. 22).

Quando vemos os géneros como culturalmente construídos - como pessoas do sexo masculino e feminino recebendo papéis, identidades e posições - as explicações biológicas das diferenças sexuais perdem sua força explicativa. Não se trata apenas de que não "nascemos deste jeito"; os papéis e as identidades de mulheres e homens estão mudando quase a todos os momentos em todas as grandes sociedades - com uma exceção, os homens continuam a ter mais poder do que as mulheres, tanto em termos de *status* quanto poder de tomada de decisões, em todas as grandes sociedades. Ameaçar esta dicotomia de poder (de que os homens são mais poderosos e as mulheres menos) é ameaçar o tecido da vida civilizada. Os maiores sistemas económicos do mundo dependem do trabalho não-remunerado ou mal-remunerado das mulheres (ver Young-Eisendrath, 1993, Cap. 1-3 para uma discussão completa). A maioria de nós, tanto homens quanto mulheres, sente-se desconfortável quando as mulheres ganham mais do que os homens no local de trabalho, quando as mulheres desempenham papéis políticos importantes, e quando as mulheres constituem a maioria (como é o caso) no mundo de hoje. A relativa flexibilidade dos papéis de género e a diferença de poder entre os sexos precisam ser reconhecidas em qualquer abordagem contemporânea de género, dentro e fora do consultório terapêutico. Os significados cambiantes do género, o reconhecimento de que ele é construído, e os efeitos duradouros do domínio masculino são tão significativos para fazermos análise junguiana quanto para revisar a teoria junguiana para que ela seja aplicável à vida contemporânea.

Quando as pessoas insistem numa forte divisão entre os sexos, e assumem que as mulheres são por natureza mais relacionais e os homens naturalmente mais autónomos, elas arriscam perder partes de si mesmas para sempre. A externalização destas partes através da projeção, da inveja e da idealização podem tornar-se um estilo de vida. Parceiros amorosos podem ser consciente ou inconscientemente escolhidos por causa de sua disposição em portar partes idealizadas ou desvalorizadas de si mesmo. Como diz a psicanalista Evelyn Cleavely (1993),

> Ao... escolher um parceiro que por seus próprios motivos deseja receber certas projeções, é possível fazer com que aspectos indesejados sejam projetados fora de si mesmo e ao mesmo tempo permanecer em contato vital com eles no outro. O que é projetado e redescoberto no parceiro é então tratado da mesma forma que foi tratado em si. O que você não suporta em si mesmo, você localiza e ataca (ou protege) no outro. (p. 65)

As projeções que estão mais próximas são expressadas pelo teatro interno da identificação projetiva, *umaparticipation mystique* inconsciente como adequadamente Jung a chamou. A mística da identificação projetiva é sua capacidade extraordinária de evocar no outro, muitas vezes num outro com quem temos intimidade, os aspectos mais temidos e idealizados do Si-mesmo.

PROJEÇÃO, IDENTIFICAÇÃO PROJETIVA E CISÃO

Embora Jung não tenha compreendido totalmente a identificação projetiva, ele percebeu a mistura poderosa da dinâmica inconsciente de duas pessoas na análise, na psicoterapia e no casamento. Usando o termo antropológico cunhado por Lévy-Bruhl, *participation mystique,* para denominar a condição, ele estava sem dúvida referindo-se ao mesmo fenómeno que posteriormente foi chamado de "identificação projetiva" pêlos teóricos das relações objetais, desde Klein até Ogden. Bion (1952) foi provavelmente o primeiro a enfatizar o componente interpressoal da identificação projetiva. Ele descreveu os sentimentos do receptor da projeção como o de "ser manipulado para desempenhar um papel, não importando o quão difícil seja reconhecê-lo na fantasia de outra pessoa" (p. 149). O receptor sente-se quase sequestrado ou coagido a desempenhar a fantasia inconsciente daquele que projeta. Somente mediante um esforço para ficar consciente e diferenciado o receptor pode resistir à influência e simbolizar a experiência, essencialmente deixando a projeção disponível para ser reconhecida por aquele que a projeta.

Quando o género é fortemente dicotomizado, num indivíduo ou num grupo, as pessoas perdem partes de si mesmas "provando" que os outros são proprietários exclusivos. Por exemplo, se vejo a mim mesma simplesmente como uma pessoa que se doa, feminina, então é provável que eu projete meus aspectos mais exigentes e agressivos nos outros, especialmente nos homens se eu acredito em estereótipos dos homens como por natureza agressivos e interessados em si mesmos. Ao implicar que eu *nunca* ajo por interesse próprio, posso provocar em meu parceiro masculino uma reação irritada ou agressiva, "mostrando" a mim mesma que *ele é* o agressivo.

Os homens podem deixar de reconhecer suas próprias capacidades relacionais e nutridoras se simplesmente as "virem" como naturais às mulheres. As mulheres podem silenciar a voz de sua própria autoridade se assumirem que os homens são por natureza mais racionais, decisivos ou objetivos. E assim por diante. O efeito da projeção é externalizar aspectos de si mesmo e "encontrá-los" em outras pessoas, animais e coisas. O efeito da identificação projetiva é evocar no outro o que foi externalizado do Si-mesmo, e depois "provar" que a qualidade ou aspecto pertence ao outro e não ao Si-mesmo. Como diz a psicanalista Jacqueline Rose na epígrafe deste artigo, o mistério da sexualidade, como um jogo de opostos em contraponto, é obscurecido e até mesmo perdido quando os dois sexos são vistos como divisões absolutas e complementares. O conteúdo então é definido e nada pode ser evocado, nada de novo pode ser descoberto, e aspectos de ambos os sexos estarão sempre perdidos para eles mesmos.

Muitas vezes a teoria junguiana representou os sexos como uma divisão complementar de Masculino e Feminino. Isso levou a uma cisão defensiva dos mundos interpessoais e intrapsíquicos, tanto na teoria quando na prática. Cada sexo parece então representar uma parte predefinida da experiência humana. O significado da Masculinidade, dos homens, do ser masculino, neste tipo de teoria é Logos, racionalidade, independência e objetividade. O significado da Feminilidade, das mulheres e do ser feminino é Eros, ligação e subjetivismo. Este é o quadro dos dois sexos que Jung pintou, refletindo a tendenciosidade de sua época cultural.

Contudo, estendendo-se para além desta tendenciosidade, ele acrescentou o conceito de contra-sexualidade, o potencial de cada sexo para desenvolver qualidades e aspectos de seu oposto na segunda metade da vida, pelo processo de individuação, de

completamento do Si-mesmo. Deste modo, cada sexo poderia integrar seu oposto numa época na vida quando a reflexão e a criatividade pessoal pudessem ser estimuladas, depois de termos tomado nosso lugar na sociedade e alcançado nosso desenvolvimento "adequado" de género. Análises críticas da divisão junguiana de géneros foram escritas por muitos teóricos junguianos: Demaris Wehr (1987), Poly Young-Eisendrath e Florence Wiedmann (1987), Mary Ann Mattoon e Jennifer Jones (1987), Andrew Samuels (1989), Claire Douglas (1990), Deldon McNeely (1991), e Polly Young-Eisendrath (1993), entre outros. Diversas estratégias foram propostas para revisar a teoria de *anima-animus* de Jung: (1) assumir que a identidade de género é flexível e que todos, homens e mulheres, têm tanto *anima* quanto *animus,* reconhecidos como feminilidade e masculinidade prototípica inconsciente; (2) assumir que a identidade de género é flexível, mas que a biologia é o maior determinante das diferenças sexuais, e que *anima* e *animus* são arquétipos relacionados com os substratos biológicos da sexualidade, deixando os homens exclusivamente com *anima* e as mulheres com *animus; e* (3) assumir que o género é flexível, mas que a divisão em dois sexos não é, e conseqüentemente manter a ideia de *anima* e *animus* como *complexos* inconscientes do "sexo oposto", imagens afetivamente carregadas do(s) Outro(s) à medida que surgem no indivíduo, na família ou na sociedade.

Concordo com a terceira estratégia. Por causa de seu potencial de riqueza teórica para considerar os efeitos da projeção e da identificação projetiva, e sua utilidade clínica para ajudar os indivíduos e os casais a mudarem, uso os conceitos de Jung de *animalanimus* como uma teoria da contra-sexualidade: complexos psicológicos do sexo oposto em cada um de nós. Esta teoria inclui descrições das diferenças sexuais de personificação (possibilidades e limitações inerentes) que levam à inveja e à idealização do oposto; da divisão universal em opostos; e do género como construções fluídas que mudam com o tempo e os contextos. Em minha abordagem, o termo *"animus"* refere-se exclusivamente ao complexo contra-sexual de uma mulher, e *"anima"* ao de um homem, salientando a natureza exclusiva do género e do sexo: ninguém pode ser ambos os géneros ou sexos, e não há terceira possibilidade.

A divisão da ordem simbólica (isto é, língua, imagem e expressão) em opostos leva a uma divisão intrapsíquica entre uma identidade consciente de feminino e masculino, e a um complexo contra-sexual de seu oposto. Tanto o Ego quanto o Outro são complexos psicológicos organizados em torno de arquétipos. O núcleo do ego é o arquétipo do Si-mesmo: o núcleo do outro é o arquétipo da contra-sexualidade (sexo oposto). O ego e o Outro se expressam nas imagens, nos hábitos, nos pensamentos, nas ações e nos significados que surgem e são sustentados numa matriz de relacionamentos. Ogden (1994) em sua representação da teoria de Fairbairn de "objetos internos" descreve a forma na qual os complexos psicológicos (objetos internos, em sua linguagem) operam dentro da personalidade geral:

> Quando Fairbairn diz que os objetos internos não são "meros objetos", mas estruturas dinâmicas, ele parece querer dizer que... figuras internas não são simplesmente representações mentais dos objetos, mas instâncias ativas cujas atividades são percebidas por si mesmas e por outras estruturas dinâmicas como dotadas de características especiais... (p. 95)

Estas características são facilmente averiguadas em relação ao complexo egóico, a subpersonalidade mais consciente, mas o reconhecimento da "instância ativa" do *animus* e *anima* é difícil. Ela geralmente exige auto-reconhecimento e compreensão psicológica - a capacidade de reconhecer e reclamar o que foi projetado no parceiro, amante, amigo, genitor, filho ou terapeuta.

O que torna a contra-sexualidade um poderoso determinante emocional de desenvolvimento é seu relacionamento singular com o ego: o Outro contra-sexual limita e define o que o ego pode ser. O modo como ajo e imagino a mim mesma enquanto mulher leva consigo uma limitação em termos do que considero "não-mulher" - macho, masculino, não-eu. O complexo contra-sexual é paradoxalmente o produto de um eu de determinado género. O que para um homem é *anima,* ou (como chamei em outra ocasião, 1993) seu "amante onírico" feminino - em seus aspectos positivos e negativos - é o produto da masculinidade do homem, o que ele se permite ser enquanto homem. O que para uma mulher é *animus,* seu amante onírico masculino, é de modo análogo produto de sua feminilidade. Nossas fantasias do sexo oposto são baseadas no que se exclui, muitas vezes o que se exclui totalmente, do Si-mesmo.

Quando o género é fortemente dicotomizado e o mundo é dividido em dois, masculino e feminino, então o indivíduo tende a defender o eu desprendendo o complexo contra-sexual por inteiro, vendo-o exclusivamente nos outros. Existem muitos sintomas disso num nível cultural mais amplo. Considerem-se os livros, os filmes e as artes visuais em que as mulheres são representadas como madonas poderosas, prostitutas, mães opressivamente sedutoras ou destrutivas, megeras, madrastas malvadas e assim por diante. Estas imagens são abundantes e são em sua maioria produto da contra-sexualidade masculina, imagens, hábitos, pensamentos, ações e significados emocionalmente carregados que se originam de ser do sexo masculino numa sociedade que teme o poder feminino. Elas representam pouco do que significa ser do sexo feminino, e ainda assim podem ser internalizadas pelas pessoas do sexo feminino por uma espécie de introjeção cultural. A identidade feminina foi culturalmente criada como emocionalmente poderosa (muitas vezes de forma negativa), ao passo que se espera que as pessoas do sexo feminino careçam de autoridade e poder de tomada de decisões. As imagens das amantes oníricas de um homem exploram os sentimentos familiares e as questões de identidade das pessoas do sexo feminino, mas não são retratos autênticos das vidas femininas.

E os amantes oníricos das mulheres? Como o impacto das mulheres na cultura aumentou nos últimos 25 anos, agora temos acesso aos complexos contra-sexuais nos filmes, na literatura e na arte. Vejam-se os valentões demoníacos e dominadores, os meninos relacional e evolutivamente incompetentes, os heróis eróticos sensíveis e os amantes andróginos. Até certo ponto os homens estão internalizando estas projeções de contra-sexualidade feminina, especialmente o componente de "eles simplesmente não entendem" do garoto perdido incompetente. Muitos homens adultos procuram terapia de casais com a queixa de que "eles simplesmente não entendem" e parecem não compreender por que suas parceiras estão reclamando e/ou por que os seus métodos (dos homens) de comunicação não funcionam. Quando a contra-sexualidade permanece projetada, ela permeia o mundo ao redor e cria barreiras estas para ulterior desenvolvimento, barreiras estas que podem nunca ser transpostas se uma dicotomia forte dos sexos persistir durante a vida toda.

INDIVIDUAÇÃO, AUTOCONSCIÊNCIA, FUNÇÃO TRANSCENDENTE

Jung descreveu a individuação como um reconhecimento e uma integração de conflitos interiores, complexos conscientes e inconscientes, incluindo a contra-sexualidade. Esta consciência da autodivisão traz consigo um novo tipo de liberdade, um conhecimento da complexidade de nossa própria natureza, e uma capacidade de "desidentificar-se" com aspectos da mesma. Com "desidentificar-se" quero dizer ver,

rotular e reconhecer aspectos da personalidade *sem* encená-los. Isto envolve o desenvolvimento de auto-reflexão para incluir tanto o conhecimento quanto a escolha em relação a nossos motivos. Embora todos tenham potencial de desenvolver autoconsciência, e tornarem-se relativamente livres de complexos da infância e outros, apenas algumas pessoas realmente chegam lá. Todos são convidados, mas poucos alcançam a individuação - a experiência de "totalidade psíquica", nas palavras de Jung.

A porta para a individuação muitas vezes se abre por meio da experiência da neurose: autodivisão em seu primeira manifestação evidente. Desilusão relacional, falta de capacidade de agir, incapacidade de alcançar nossas metas por mais que tentemos, e expressão dolorosa de complexos negativos (por exemplo, agir como seu pai agressivo, sua mãe deprimida, ou o filho que foi a vítima) geralmente são os chamados para acordar. Nossos desejos e fantasias depõem metas realistas e nossa tomada de decisões parece ser definitivamente obstada. Na medida que nossos complexos infantis são as estruturas nas quais repousa a "realidade", quer por identificarnos inconscientemente como crianças e projetarmos a imagem parental, quer por identificar-nos com o genitor agressivo e projetar a criança indefesa, somos incapazes de sentir nossa própria divisão.

Uma pessoa incapaz de sentir a autodivisão não é um "indivíduo psicológico", nos termos de Jung, não é capaz de auto-reflexão e significado pessoal. Essa pessoa acredita que o significado deriva-se totalmente do "modo como as coisas são" e "do modo como nascemos". Pergunte a uma pessoa dessas, até mesmo uma pessoa sintomática (um dependente químico ou alguém com um transtorno alimentar, por exemplo), por que ela acredita no que faz quando a crença parece evidentemente irracional, e você irá ouvir "porque é verdade". Não há consciência da estrutura de referência, das suposições, das emoções que distorcem a "verdade".

Muitos adultos na América do Norte e na Europa vivem sem autoconsciência; eles não são indivíduos psicológicos. Em vez disso, eles se desenvolvem por meio da tradição e do ritual. Embora seja possível tornar-se um indivíduo psicológico no caminho da tradição e do ritual (certamente em algumas tradições, como no budismo, isto é parte do esquema), muitas que se conformam às tradições continuam sendo crianças psicológicas durante a fase adulta. Elas não estão conscientes dos fatores subjetivos de sua experiência, nem se sentem responsáveis pela vida que vivem.

Algumas culturas parecem convidar à neurose. Elas valorizam a diversidade e a individualidade, em vez da homogeneidade ou comunidade. O código individual é mais saliente do que o coletivo e as pessoas tendem a confrontar-se com muitos conflitos em torno do que é ideal, verdadeiro e desejável. Este tipo de sociedade - tais como as democracias da América do Norte - produz caos social e individualismo hierárquico, mas ela também engendra liberdades individuais e conflito interior. As pessoas são regularmente confrontadas pelas *diferenças* de ideais, desejos e assim por diante, e estas diferenças são validadas pela cultura. Em contraste, outras sociedades valorizam o compartilhamento e a comunidade não-competitiva de um modo que a neurose tem menor probabilidade de se desenvolver. Pode não haver consciência aguçada do eu, da autodivisão, das necessidades e das verdades individuais neste tipo de sociedade comunitária. As tradições coletivas fornecem os meios de desenvolvimento ordenado durante o ciclo de vida. Talvez o único meio de desenvolvimento prontamente disponível para aqueles entre nós sem tradições claras seja a consciência psicológica. Por meio desta consciência, gradualmente criamos ordem do caos interior e assumimos responsabilidade por nossos próprios estados subjetivos.

O que acontece com as pessoas que nunca mergulham na autodivisão ou nunca a resolvem? Segundo Jung, a identificação com a "persona" tanto precede a experiência de autodivisão quanto pode impedir totalmente a experiência. A persona de Jung, a máscara defensiva que se apresenta num papel ou "aspecto social", passa a existir com a formação da identidade na infância. Parecemos como "se espera que ajamos". Na adolescência, entre aqueles nas culturas da individualidade, a persona assume a função de *parecer-se* com um indivíduo psicológico, numa fase da vida em que a *singularidade é* supervalorizada, mas ainda é um mistério completo para o indivíduo. A persona funciona então como uma individualidade fingida, como uma postura de singularidade que foi imitada. O conceito do psicanalista D. W. Winnicott de " falso Si-mesmo " (defesa de um verdadeiro núcleo de identidade) é de muitas formas comparável à persona de Jung, mas o falso Si-mesmo é original e primariamente patológico. A persona é originalmente adaptativa, em função de imitar ou encenar um modo de ser antes de compreendê-lo. A persona só *se torna* patológica se impedir o desenvolvimento da autoconsciência, da autenticidade, e de outras capacidades depois do início da idade adulta.

Quando adolescentes em busca de si mesmos perguntam a si mesmos "Quem sou eu?, eles respondem em termos da persona: ou imitando ou opondo-se a valores e ideais que receberam. Em condições normais, sem traumas infantis, a persona do final da adolescência é "apenas uma máscara da psique coletiva, uma máscara que *simula individualidade,* fazendo os outros e a si mesmo acreditarem que se é um indivíduo" (Jung, CW7, p. 157).

Para tornar-se autoconsciente, a pessoa deve romper com a identificação da persona e assumir responsabilidade pela múltiplas vozes da subjetividade no Si-mesma. Na perspectiva de Jung, a neurose é muitas vezes a primeira oportunidade de fazer este desenvolvimento ir adiante:

> A neurose é autodivisão. Na maioria das pessoas, a causa da divisão é que a mente consciente quer se prender a seu ideal moral, enquanto que o inconsciente busca seu... ideal amoral que a mente consciente tenta negar. (Jung, *CW1',* p. 20)

O conflito neurótico leva à perda de autocontrole, e esta perda muitas vezes faz com que o indivíduo questione seus motivos ou ideais.

O objetivo da individuação é o poder de utilizar a função transcendente, a tensão e a interação de opostos, na vida cotidiana. A fim de alcançar esta meta, devemos desenvolver "processos metacognitivos" - a capacidade de pensar sobre nossos próprios estados subjetivos e considerá-los de diferentes perspectivas. Para fazer isso, a pessoa passa a ver a si mesma não apenas da perspectiva do complexo egóico consciente, nem simplesmente de uma perspectiva hiperemocional relacionada aos complexos ("sentimentos básicos"). Pode-se, em vez disso, encontrar um "terceiro" ponto de vista a partir do qual os outros dois podem ser considerados e observados sem impulsivamente expressá-los. Esta terceira perspectiva é a função transcendente (comparável ao "espaço potencial" de Winnicott) de onde podemos manter um relacionamento dialético com aspectos de nós mesmos. Teoricamente, Jung acredita que esta função ilustra a existência de um Si-mesmo subjacente que é um "sujeito supra-ordenado" (Jung, *CW7,* p. 240). Na experiência, passamos a presenciar e aceitar uma gama de estados subjetivos sem culpa e com uma certa jovialidade ou leveza de ser. O resultado usual deste processo é maior coragem, *insight,* empada e criatividade - modos de unir os opostos, como diria Jung.

GÉNERO E CONTRA-SEXUALIDADE NA NEUROSE E INDIVIDUAÇÃO

> Assim como o desenvolvimento inicial é vivido em termos de caminhos básicos diferentes para meninos e meninas, também o desenvolvimento posterior é vivido de modo diferente para homens e mulheres. As questões básicas de identidade e desenvolvimento para os homens giram em torno de um sentimento de perda e desautorização, à medida que evoluem para modos de conhecer e modos de ser que antes experimentavam como "femininos". Em contraste, o principal foco de desenvolvimento feminino é a "desidealização" do "masculino", à medida que enfrentam questões de autorização pessoal. (Labouvie-Vief, 1994, p. 18)

A persona vital da adolescência inclui papéis e identidades de masculinidade e feminilidade que são poderosas e muitas vezes absorventes para pessoas jovens.

As jovens são estimuladas a avaliar seu valor em termos de aparência e acreditar que são secundárias às pessoas do sexo masculino em força e inteligência. Mesmo nos dias de hoje, quando algumas mulheres jovens podem ser estimuladas a considerarem-se "iguais", elas ainda são recompensadas mais plenamente por sua aparência (elegância e beleza) do que por seu desempenho no atletismo, nos estudos académicos ou nos serviços sociais.

A jornalista e autora Naomi Wolf (1991) chama nossas demandas contemporâneas do corpo feminino de "mito da beleza". Ela nos lembra que as adolescentes são socializadas para tornarem-se objetos de desejo, em vez de sujeitos de seus próprios desejos. Em meio aos avanços realizados pelas mulheres na reclamação e no desenvolvimento de sua própria identidade, o mito da beleza ainda é recitado como uma "verdade" essencial baseada na ideologia biológica, como descreve Wolf:

> A qualidade "beleza" existe objetiva e universalmente. As mulheres devem querer personificá-la e os homens devem querer possuir as mulheres que a personificam. Esta personificação é um imperativo para as mulheres e não para os homens... porque ela é biológica, sexual e evolutiva: homens fortes lutam por mulheres bonitas, e mulheres bonitas têm maior êxito reprodutivo... (Wolf, p. 12)

Esta dicotomia de género mistificadora de homens "fortes" e mulheres "bonitas" domina a adolescência e tem implicações importantes para os desenvolvimentos ulteriores na neurose e na individuação.

O duplo vínculo da autoridade feminina aparece pela primeira vez na adolescência. Se as jovens mulheres reivindicarem sua autoridade de maneira muito direta elas serão vistas como "demais" — emocionais demais, atrevidas demais, intelectuais demais, agressivas demais ou masculinas demais. Por outro lado, caso neguem sua autoridade, elas serão tratadas como "pouco demais" - dependentes demais, fracas, imaturas ou até mesmo emocionalmente perturbadas. Independentemente do quanto uma mulher maneje com sua autoridade, inevitavelmente ela será mal-interpretada porque toda a questão envolve um duplo vínculo (para uma discussão mais completa, ver Young-Eisendrath e Wiedmann, 1987). Como as pessoas do sexo feminino são socializadas para serem marginais ou secundárias aos homens, o complexo contra-sexual de forças, inteligência e competência é dissociado ou projetado em pessoas do sexo masculino e em instituições. As mulheres jovens identificam-se então como defeituosas, problemáticas, fracas ou incompetentes. De modo geral, as mulheres adolescentes subestimam suas capacidades e virtudes e sua auto-estima depende dos atributos de sua aparência (caso sintam que não possuem estes atributos, então sua auto-estima cai).

Os meninos adolescentes, por outro lado, são estimulados a sobrestimar suas capacidades e possibilidades. Eles tendem a ver o mundo como "o mundo do homem", e muitas vezes caem na inflação da persona baseada numa identificação com o fato de ser especialmente atlético, forte, inteligente ou criativo. Desencorajados a sentir suas deficiências ou fracassos, os homens jovens podem acreditar que estão livres das limitações comuns da vida e dedicam-se a atividades que são obviamente perigosas e arriscadas. A persona do jovem branco é moldada em torno dos temas de sucesso, competição, força e independência. O complexo contra-sexual dissociado de fraqueza, limitação, dependência, necessidade pessoal e vulnerabilidade é visto como "feminino" e muitas vezes julga-se que pertence exclusivamente às mulheres. Mesmo quando homens jovens consideram-se sensíveis, criativos e expressivos, eles tendem a acreditar que estas qualidades são poderosas e singulares, de um modo que reflete seu privilégio e sua condição diferencial na ordem simbólica.

Muitas vezes é preciso uma década ou duas de vida adulta para que a persona masculina comece a se desgastar. Na meia-idade principalmente, muitos homens ficam dolorosamente decepcionados com o que não atingiram: o reconhecimento e os amigos que não conquistaram, o *status e* poder que não alcançaram, o dinheiro e os bens materiais que deixaram escapar por entre os dedos. Alguns homens defrontam-se com membros da família neste momento em torno do que está faltando em seus relacionamentos.

Em homens noutros aspectos saudáveis, a crise neurótica da persona geralmente inclui depressão diante do que parece estar faltando no Si-mesmo. Os homens que anteriormente foram vítimas de uma inflação da persona terão tornado-se narcisistas, defendendo-se totalmente contra o sentimento de sua dependência dos outros. Outros homens podem ter vivido uma inflação do ego, e passado por crises de mania, compulsão ou ansiedade por exigirem sucesso de si mesmos. Quando a persona da juventude se quebra, a maioria dos homens entra em profundo desespero para chegar a encontrar as qualidades ou capacidades em si mesmos por causa da inflação adolescente da persona ou do ego. Em vez de *culparem* a si mesmos (como o fazem as mulheres, o que discuto em breve), eles se sentem desamparados. A lacuna entre a persona ou ego anteriormente inflados e o atual reconhecimento parece grande demais.

Para as mulheres, a situação geralmente é diferente. Por terem tantos confrontos com a duplo vínculo da autoridade feminina e a impossibilidade de "pôr as coisas no lugar", elas muitas vezes chegam à neurose mais cedo como um tipo de crise de identidade precipitada por problemas no trabalho, na criação dos filhos, no amor. Elas vêem a si mesmas como o motivo pelas coisas terem dado errado. A atribuição da culpa a si mesma e os sentimentos de inferioridade são os dois sintomas neuróticos mais comuns que vejo nas mulheres que procuram psicoterapia. No caso de mulheres que de outra forma são saudáveis, sem traumas de infância, a duplo vínculo da autoridade feminina muitas vezes é a porta que leva à neurose.

As tarefas evolutivas de uma mulher são: reconhecer a autoridade, a competência, a bondade e/ou o poder negados e dissociados que ela identificou como pertencentes aos outros, e desfazer a persona da feminilidade adolescente. Embora o jargão psicanalítico tradicional esteja "aumentando a força do ego", acho os conceitos Junguianos mais úteis na prática clínica. A persona da aparência-como-valor (ou do eu "pouco atraente" como inferior), o complexo-contra-sexual das capacidades negadas, e o complexo materno são - com mais frequência do que a força do ego - as questões psicoterápicas com mulheres adultas em minha prática. Uma mulher deste tipo muitas vezes justificou e defendeu seus sentimentos de inferioridade e culpa

atribuída a si mesma por meio de uma identificação inconsciente com uma mãe deprimida ou insatisfeita, e a projeção de suas próprias forças (da mulher) nos outros. Ela não pode usar sua própria agressão, raiva ou autoridade com confiança em se\i próprio nome, nem pode contar com sua própria inteligência ou conhecimento. Um exemplo típico é uma mulher no início dos 30 anos com um diploma universitário, criando dois filhos, empregada, que se vê completamente destituída de habilidades e incapaz de tomar suas decisões. Ela muitas vezes sente-se insatisfeita ou irritada, mas não consegue decidir o que quer. A integração na subjetividade consciente do complexo contra-sexual negado, a dissolução da persona adolescente da inferioridade feminina e a análise do complexo da mãe deprimida e ressentida abrem o caminho para a individuação. A meta é ser capaz de reconhecer os diversos complexos subjetivos de sua personalidade, conhecer algo da biografia de cada um, e manter uma perspectiva flexível e criativa.

O que acontece em psicoterapia com um homem de meia-idade desesperado? Muitas vezes, a experiência de depressão e perda devem primeiro ser encontradas em termos do complexo feminino projetado e dissociado. Ser capaz de sentir e ver nossa dependência, nossas necessidades pessoais e debilidades é uma experiência libertadora, mas não inspiradora. Contudo, ao reconhecê-las e expressá-las, um homem é gradualmente capaz de encontrar em si mesmo as partes ou recursos ausentes que inicialmente pareciam impossíveis de serem imaginados. Muitas vezes, estes recursos encontram-se em seus relacionamentos com os outros, bem como em sua capacidade de tratar a si mesmo de maneira mais suave - com menos expectativa de ser perfeito, bem-sucedido, ambicioso, sempre capaz e coisas deste tipo.

A correia empatia e o espelhamento da vulnerabilidade e da necessidade são especialmente importantes para permitir que o complexo contra-sexual apareça na psicoterapia de homens de meia-idade. O complexo da mãe pode ter afetado a experiência de contra-sexualidade de um homem durante os anos em que permaneceu identificado com a persona. Uma grande sensibilidade à experiência masculina é exigida do terapeuta do sexo feminino, que provavelmente será vista como uma Mãe poderosa (sedutora ou punitiva) na transferência. Um paciente que tratei por alguns anos, que estava retrabalhando seu complexo materno narcisista, exigente, porém permissivo, sobressaltou-se quando eu disse algo sobre a *diferença* entre admiração e amor. "Eles são mesmo diferentes?" perguntou ele inocentemente. Imediatamente pus-me a considerar esta pergunta, não como defensiva, mas como proveniente de uma pessoa que havia profunda e genuinamente confundido as duas coisas. Ele havia sido muito admirado por suas capacidades atléticas e intelectuais na adolescência, e tinha identificado-se com uma invulnerabilidade ao fracasso ou à derrota. Agora ele tinha que enfrentar uma cirurgia cardíaca em idade relativamente jovem, e não imaginava como isso havia acontecido. Ele desconfiava de qualquer afirmativa de afeto caso ela se mostrasse próxima à compaixão, e frequentemente repetia seu complexo materno dizendo que não suportava a incompetência. Sua contra-sexualidade estava dividida entre a megera "bela, mas exigente" e uma "jovem feminina, admiradora" que ele achava sensual. A integração do complexo contra-sexual neste caso incluía sua capacidade de sentir suas próprias necessidades de dependência, de expressar suas fraquezas e medos, e sentir muito claramente o quão emocionalmente poderoso ele era em relação a sua esposa e filhos.

Os encontros com o contra-sexual são a matéria da psicoterapia de casais, principalmente de casais heterossexuais, nos quais a identificação projetiva é muitas vezes o maior sofrimento do casal ferido. Cada membro expressa os aspectos ideais,

mais temidos e primitivos do outro de um modo que leva ambos à loucura. Com o conhecimento dos complexos contra-sexuais, especialmente seus vínculos sociais e culturais com o género, o psicoterapeuta pode ajudar os casais a transformar antagonismos debilitadores e ataques dolorosos em um diálogo eficaz (ver Young-Eisendrath, 1993, para uma discussão completa).

Uma abordagem junguiana na psicoterapia de casais é uma abordagem psicanalítica especialmente rica da dinâmica inconsciente resistente entre os parceiros. Elevando à consciência os Outros interiores, a terapia junguiana com casais cria um espaço, um espaço dialógico, no qual os parceiros podem encontrar a função transcendente nos conflitos. Ao conter as tensões dos "opostos" projetados e refletir seus significados um para o outro, os parceiros descobrem que seu "casamento" é um "relacionamento psicológico", como Jung o chamou *(CW17,* p. 187) num ensaio publicado em 1925. Com isso ele *não* se referia a um relacionamento terapêutico, mas a um espaço sagrado no qual cada parceiro encontra tanto o temido quanto o ideal por meio dos reflexos dos outros. O relacionamento íntimo, então, é um lugar de individuação para ambos os parceiros, à medida que estes refletem um ao outro por meio de transformações espelhantes, e descobrem uma postura bem humorada para lidar com os demónios e as prostitutas da contra-sexualidade. O objetivo é proteger o espaço seguro, comprometido de uma amizade íntima e ao mesmo tempo assumir responsabilidade pelas exigências primitivas destrutivas e criativas da contra-sexualidade. Embora o conflito e a diferença sejam sempre componentes de uma amizade íntima, especialmente num casamento ou parceria compromissada, eles assumem novos significados quando se tornam um desvelamento progressivo das verdades a nosso respeito.

OBSERVAÇÕES FINAIS

Neste capítulo procurei mostrar como a teoria de Jung de contra-sexualdiade pode ser expandida pela compreensão contemporânea do género e da identificação projetiva. Abordei apenas algumas das muitas formas pelas quais o sexo, o género e a contra-sexualidade marcam nosso desenvolvimento.

Na primeira seção do capítulo, discuto por que a divisão entre dois géneros é um organizador tão poderoso das identidades conscientes e inconscientes. Reconhecendo que a experiência de ser uma pessoa consiste de múltiplas subjetividades, Jung foi presciente ao fornecer à psicanálise contemporânea um entendimento dos fatores formadores de projeção da oposição no sexo e no género. Ainda assim, os viéses e as tendências culturais de Jung para universalizar as diferenças de género precisam ser revisados à luz das descobertas contemporâneas da pesquisa evolutiva e antropológica sobre os sexos.

Com esta revisão, sua teoria se liberta para ser mais flexível e ir além da estereotipia dos sexos das próprias normas culturais de Jung. Esta estereotipia por vezes levou terapeutas e teóricos Junguianos a atribuir fórmulas predeterminadas de Masculino e Feminino às experiências das pessoas, em vez de descobrir os significados que as pessoas reais atribuíram ao género.

Embora as próprias teorias sejam apenas histórias, e nunca mais do que histórias particulares, a teoria da contra-sexualidade é particularmente rica e flexível para compreender-se como as pessoas expressam em seus relacionamentos e em suas fantasias sexuais o que é mais temido, desejado, idealizado - e excluído do Si-mesmo. A

integração dos significados da contra-sexualidade, utilizando-os para o desenvolvimento criativo e parceria responsável, é um componente importante da individuação em toda a vida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bateson, M. C. (1994). *Periperal e Visions: Learning along the Way.* New York: Harper-Collins. Bion, W. (1952). "Group Dynamics: A Review." In *Experiences In Groups.* New York: Basic Books, pp.

141-192. Cleavely, E. (1993). "Relationships: Interaction, Defense and Transformation." In *Psychotherapy with*

Couples: Theory and Practice at the Tavistock Institute of Marital Studies. London: Karnac. Douglas, C. (1990). *The Woman in the Mirrar: Analytical Psychology and the Feminine.* Boston: Sigo. Jung, C. G. (1966). *Two Essays on Analytical Psychology. CW1.* Labouvie-Vief, G. (1994). *Psyche and Eros: Mind and Gender in the Life Course.* Cambridge: Cambridge

University Press.

Lacan, J. (1982). *Feminine Sexuality, ed.* J. Mitchell, ed. and tr. J. Rose. New York: W. W. Norton. Maccoby, E. E. (1990). "Gender and Relationships: A Developmental Account." *American Psychologist,*

45/4, pp-513-520.

Mattoon, M.; Jones, J. (1987). "Is the Animus Obsolete?" *Quadram,* 20/1, pp. 5-22. McNeely, D. (1992). *Animus Aeternus: Exploring the Inner Masculine.* Toronto, Canada: Inner City. Ogden, T. (1994). "The Concept of Internai Object Relations."In *Fairbairn and the Origins ofObject*

Relations, ed. J. S. Grotstein and D. Rinsky. New York: Guilford.

Samuels, A. (1989). *Tbe Plural Psyche: Personality, Morality and the Father. New* York: Routledge. Sanday, P. (1981). *Female Power and Male Dominance: On lhe Origins of Sexual Inequality.* Cambridge:

Cambridge University Press. Spence, J. T; Sawin, L. L. (1985). "Images of Masculinity and Femininity: A Reconceptualization." In

V. E. O'Leary, R. K. Ungerand B. S. Wallston (eds.), *Women, Gender and Social Psychology.* Hillsdale,

N.J.: Erlbaum, pp. 35-66. Unger, R. (1989). "Sex, Gender and Epistemology."In M. Crawford and M. Gentry (eds.), *Gender and*

Thought. New York: Springer-Verlag.

Wehr, D. (1987). *Jung and Feminism: Liberating Archetypes.* Boston: Beacon. Wolf, N. (1991). *The Beauty Myth: How Images of Beauty Are Usedagainst Women.* New York: William

Morrow. Young-Eisendrath, P. (1993). *You're Not What I Expected: Learning to Love the Opposite Sex.* New

York: William Morrow. Young-Eisendrath, P.; Wiedemann, F. (1987). *Female Authority: Empowering Women through*

Psychotherapy. New York: Guilford.

• Capítulo 12.

Uma Análise Junguiana do Ulisses de Homero

Joseph Russo

Muitas vezes empregamos o pensamento simbólico em nossa tentativa de representar um pouco do mistério e poder que sentimos no mundo a nossa volta. Esta produção de símbolos pode ser tanto inconsciente como consciente, e encontra meios especialmente adequados para sua expressão e elaboração artística nos sonhos, nos mitos e nas narrativas. Daí não surpreender que a literatura em geral, e particularmente aqueles géneros literários que mais se aproximam das estruturas da fantasia de mitos e sonhos - isto é, os contos populares e épicos - prestarem-se com facilidade a interpretações simbólicas.

A psicologia e a antropologia (com sua ramificação no folclore) são as duas disciplinas que mais sistematicamente nos ofereceram tanto teorias quanto metodologias para entender os complexos sistemas simbólicos que os indivíduos e as sociedades utilizam em suas percepções do que é mais vital na vida. Pretendo demonstrar como a teoria arquetípica da psicologia junguiana, com o auxílio de *insights* derivados do folclore e da antropologia, pode iluminar um aspecto significativo de uma das pedras angulares da tradição literária ocidental, a Odisseia de Homero.

Grande parte da complexidade característica deste poema épico é produzida pela ambiguidade moral de seu herói Ulisses, comumente reconhecida pêlos críticos, mas nunca plenamente explicada. Creio que esta qualidade do herói nos atinge e nos perturba profundamente porque retira sua energia de um arquétipo universal importante, o arquétipo do Trapaceiro.

De todas as contribuições de Cari Gustav Jung ao mundo das ideias, sua teoria dos arquétipos do inconsciente coletivo é sem dúvida a mais conhecida e mais importante tanto para psicólogos quanto para leigos. O conceito de arquétipo sofreu muitas redefinições, inclusive pelo próprio Jung, desde que ele o apresentou pela primeira vez. Sua concepção às vezes sugere algo semelhante às formas ideais de Platão *(CW9.1,* parag. 5 e 149), entidades que existem além do mundo dos fenómenos sensórios particulares e oferecem paradigmas perfeitos e atemporais com os quais itens parti-

culares podem ser relacionados. Em outras ocasiões, ele faz clara distinção entre estes arquétipos mais abstratos e "irrepresentáveis" "como tais" e as múltiplas imagens e ideias arquetípicas que pertencem aos indivíduos e que, podemos inferir, podem representar as experiências de um determinado tempo e lugar (CVV8, parag. 417). Estudos junguianos recentes, para evitar o alto grau de abstração e distinção sugeridos por algumas das formulações de Jung, continuam enfatizando a *imanência* dos arquétipos no inconsciente individual e sua *sensibilidade* a contextos sócio-históricos específicos (Wehr, 1987, esp. p. 93-97;e para um apanhado geral de análises críticas recentes da teoria dos arquétipos, Samuels, 1985, p. 24-47). Os arquétipos são melhor compreendidos como padrões de energia que têm potencial de formar imagens, podendo ser comparados aos Mecanismos de Liberação Inatos descobertos pêlos etologistas como parte da estrutura fisiológica e, portanto, da herança biológica do cérebro dos animais (Storr, 1973, p. 43; Stevens, 1990, p. 37 e 59, seguindo Tinbergen, 1963). É este potencial para organizar a percepção em torno de certas ideias e imagens fundamentais, e infundir energia excepcional nesta percepção, que torna os arquétipos muito importantes para a interpretação da literatura. Artistas literários instintivamente moldam suas narrativas em torno de personagens, situações e sequências dramáticas que transmitem uma alta "carga útil" de impacto emocional ou espiritual. Poderíamos dizer que, na verdade, os maiores criadores da literatura são aqueles que têm a melhor combinação de intuição para invocar os grandes arquétipos e habilidade para manipulá-los com eficácia.

A *Odisseia* de Homero cativou as mentes de ouvintes e leitores por milénios, e grande parte de sua força se deve aos arquétipos. Permitam-me passar pêlos Monstros Devoradores (Ciclopes, Laestrigonianos, Caribde), as Poderosas Feiticeiras Prejudiciais/Favoráveis (Calipso, Circe), a força motriz do Regresso ao Lar, a Descida ao Inferno, o Sábio Ancião (Tirésias), e o Reencontro de Pai e Filho, e concentrar minha atenção no herói singular que passa por tudo isso e dá seu nome ao poema.

Ulisses é, sem dúvida, um tipo estranho de herói épico, como bem assinalado por W. B Stanford (1963) em dois capítulos de seu importante livro, *The Ulysses Theme,* chamado de "O filho de Autólico" e "O herói atípico". Stanford teve excelente intuição ao detalhar muitos atributos negativos e ambivalentes deste herói atípico; mas ele não fez nenhuma tentativa de relacionar a figura complexa que emergiu de sua análise a qualquer outro padrão mais amplo ou teoria explicativa, deficiência que o presente capítulo procura suprir.

Minha preferência pessoal é ligar Ulisses por linhagem à figura arquetípica do trapaceiro do mundo da mitologia, objetivo que nenhum estudioso parece ter ainda perseguido em todas as suas implicações. A única identificação efémera de Ulisses como embusteiro que encontrei na literatura junguiana foi a de Anthony Storr (1973, p. 33-34), introduzindo o conceito de arquétipo no segundo capítulo de seu estudo introdutório. Storr menciona Ulisses no curso de sua excelente explicação de como o arquétipo é uma "matriz flexível" que irá permitir que diferentes culturas deixem sua marca característica ou local numa figura universal. Citando o exemplo do Arquétipo do Herói, ele assinala que, na cultura inglesa, o herói será um modelo de autocontrole, um "perfeito fidalgo gentil", ao passo que em outra cultura, como, por exemplo, na cultura grega, o herói será o mestre da astúcia e da trapaça, um trapaceiro como Ulisses.

Em minha opinião, a interpretação de Storr dos heróis gregos em geral, e de Ulisses em particular, precisa de uma ligeira correção. Em primeiro lugar, é errado supor que uma vez que a astúcia é um traço admirável para os gregos, deve-se naturalmente esperar que seus heróis sejam paradigmas de astúcia. A literatura e a mitologia gregas apresentam consistentemente Ulisses como uma *exceção* à norma para o

herói, que está claramente personificada nos "fidalgos perfeitos" como Aquiles, Diomedes, Ájax e o troiano Hector.' Em segundo lugar, e mais pertinente, Storr não captou o que identifico como a verdadeira natureza arquetípica de Ulisses: ele não é o *arquétipo do herói* universal caracterizado localmente, em termos gregos, como um embusteiro, e sim uma personificação grega particular do próprio *arquétipo* universal *do trapaceiro.*[2] Na criação da *Odisseia,* devo argumentar, uma figura da linhagem do trapaceiro foi adaptada às necessidades do épico heróico tradicional, que exigia que certas qualidades negativas fossem silenciadas enquanto outras fossem transformadas para uma forma mais "civilizada". O resultado é uma figura heterogénea - o "herói atípico" de Stanford - que se equilibra com certa insegurança entre o herói troiano aristocrático e um líder inconfiável com um perigoso aspecto sombrio.

II

Como uma das poucas figuras genuinamente universais da mitologia mundial, o trapaceiro merece uma teoria que possa explicar adequadamente sua onipresença e importância. Jung via o trapaceiro como um arquétipo que personifica os aspectos insociáveis, infantis e inaceitáveis do Si-mesmo. Esta figura simboliza a infância psicológica do indivíduo e, em alguns aspectos, sua "Sombra". A descrição do antropólogo Paul Radin (1956) do Wakdjunkaga, trapaceiro dos Sioux Winnebago, e possivelmente o trapaceiro mais plenamente documentado na mitologia norte-americana, é a seguinte:

> O trapaceiro é ao mesmo tempo criador e destruidor, doador e negador, aquele que engana os outros e sempre engana a si mesmo. Ele não deseja nada conscientemente. Ele sempre é forçado a agir deste modo por impulsos sobre os quais não tem controle. Ele não conhece o bem ou o mal, mas é responsável por ambos. Ele não tem valores, sociais ou morais, está a mercê de suas paixões e apetites, mas por meio de suas ações todos os valores passam a existir, (p. xxiii)

Em outras palavras, o trapaceiro representa um nível arcaico da consciência, um "animal" ou eu primitivo dado a intensas expressões de libido, gula e abuso físico. Sua presença talvez possa ser vista em sua forma mais pura nos trapaceiros americanos nativos de Wakdjunkaga, do Corvo e do Coiote (que ainda sobrevivem nos desenhos animados do Papa-Léguas e do Coiote), e nas figuras africanas de Ananse, Exu e Legba.[3] Embora essencialmente mexeriqueiros, estes deuses trapaceiros são ao mesmo tempo grandes benfeitores, e na mitologia americana nativa o trapaceiro é com frequência o principal herói cultural.

Os principais deuses trapaceiros da Europa arcaica são Loki, Hermes e Prometeu. Por terem sido reformulados diversas vezes em diversos géneros literários, eles adquiriram personalidades mais complexas do que os trapaceiros americanos nativos ou africanos. O Loki norueguês, por exemplo, começa como um dos gigantes inimigos *(jotnar)* que foi "adotado" pêlos deuses *(aesir)* e parece alegremente integrado na sociedade de Asgard. Ele desfruta da amizade e da ajuda de Thor em suas aventuras, seu jeito brincalhão muitas vezes diverte os deuses e sua inteligência lhes ajuda com a mesma frequência que lhes causa aflição por meio de suas trapaças. Por outro lado, como "pai dos monstros", papel aparentemente influenciado pela tradição medieval erudita (Roothe, 1861, p. 162-175), Loki é a fonte das maiores ameaças à estabilidade do mundo dos deuses. E, em última análise, este lado obscuro predomi-

na à medida que ele se transforma numa figura meio diabólica, padrão que pode bem dever-se à influência deformadora do Cristianismo, que tinha interesse em "satanizar" Loki (Davidson, 1964, p. 176; Roothe, 1861, p. 82-88).

Nos registros existentes da mitologia grega, as duas figuras trapaceiras divinas de Prometeu e Hermes carecem do caráter enfaticamente desordeiro que vemos em Wakdjunkaga e Loki.[4] A atitude grega em relação a ambos é nitidamente positiva. Prometeu é o grande criador da cultura, o criador do fogo e subsequentes tecnologias, cuja desonestidade é exercida somente às custas de Zeus e em nome da humanidade. Hermes, apesar de sua associação fundamental com a ladroagem e a atuação furtiva - Brown, 1947, salienta como os dois conceitos estão intimamente relacionados, como se vê nos cognatos ingleses *steal* e *stealth* (ambos expressos pela raiz grega *klept-)* - é normalmente visto como uma presença benigna nos assuntos humanos. Parece quase paradoxal que um "deus dos ladrões" seja uma das divindades gregas mais genuinamente populares. Certamente para os gregos, seus inúmeros atributos de "ajudante" eram mais importantes do que suas associações negativas com o embusteiro.

Para compreender como a mistura heterogénea de atributos vistas nestas diversas divindades não apenas coexistem em uma figura, mas podem integrar-se tão bem de modo a serem uma presença mitológica universal, seria talvez útil combinar a teoria dos arquétipos de Jung com outras teorias, desenvolvidas de perspectivas antropológicas, folclóricas e religiosas, que nos trazem mais informações sobre a textura da realidade sociocultural e suas necessidades espirituais. Um modelo idealista ou essencialista como o de Jung, aplicado de forma simplista, corre o risco de reducionismo, atribuindo todas as manifestações interculturais a uma essência comum e, deste modo, subestimar o caráter de distinção e o valor de sua adaptação local. A melhor aplicação da teoria dos arquétipos de Jung segue a concepção de Storr de um molde suficientemente flexível para permitir que o contexto e a cultura locais refratem a imagem original em suas variantes específicas e características, que devem ser os verdadeiros objetos de nosso estudo.

Podemos assim combinar a verdade dos arquétipos psicológicos de Jung com a concepção da antropóloga Laura Makarius (1965), que vê o trapaceiro como o espírito da possibilidade de violarem-se tabus, funcionar nos contextos sociais como um espírito positivo, libertador e estimulador muito valorizado. Intimamente relacionada está a interpretação da estudiosa do folclore Barbara Babcock (1975) do trapaceiro como um espírito de desorganização necessária, a "margem tolerável de confusão" necessária para manter afastada a entropia que sempre é ameaçada por excessiva ordem e excessivo controle. A alegria da libertação das amarras da ordem torna-se a dádiva de humor do trapaceiro. Com suas paródias das formas e estruturas sociais, sua inversão de papéis, hierarquias e valores, o trapaceiro nos oferece a excitação de ver que qualquer padrão social estabelecido em última análise não tem razão de ser; que todas as finalidades são duvidosas, e que todas as possibilidades estão abertas. Ou, como coloca o estudioso Jesuíta Robert Pelton (1980),

> mais do que apenas um símbolo do homem liminar, o trapaceiro é um símbolo do próprio estado liminar e sua permanente acessibilidade como fonte de força de recriação... Ele pode desconsiderar a verdade, ou ainda melhor, a exigência social de que as palavras e as ações estejam em alguma espécie de harmonia rudimentar, assim como pode ignorar as exigências da biologia, da economia, da lealdade à família e até mesmo da possibilidade metafísica. Ele pode mostrar desrespeito pêlos poderes sagrados, pêlos seres sagrados e pelo próprio centro da santidade, o Deus Poderoso, não tanto como desafio, mas como uma nova ordenação de seus limites, (p. 35)

Este retrato heterogéneo e complexo nos permite compreender melhor a estranha necessidade que os deuses escandinavos têm pela companhia divertida e provocativa de Loki, mesmo que ele sempre os prejudique e ao final se torne seu traidor, ficando ao lado de seus monstros e amigos gigantes na batalha final de Ragnarok. Isso nos permite compreender por que os trapaceiros das mitologias ameríndias e africanas são simultaneamente figuras de diversão, até mesmo de zombaria, e de grande veneração. E pode nos ajudar a compreender por que a mitologia grega precisou não apenas dividir o arquétipo, mas dividi-lo em cada um de dois níveis, representados pelo arcaico titã benfeitor Prometeu e o jovem deus olímpico Hermes. Cada divindade é por sua vez dividida: Prometeu é basicamente prestativo, mas seu alter ego Epimeteus incorpora seus aspectos negativos, como assinala Kerényi (em Radin, 1956, p. 180-181); e Hermes tem os aspectos tanto positivos quanto negativos em contradição simultânea, sendo um deus da boa sorte e um deus dos ladrões.

A descrição clássica na mitologia grega das capacidades contraditórias de Hermes é a história contada no Hino Homérico "A Hermes", do jovem Hermes que rouba o gado de Apoio e depois ardilosamente inverte suas pegadas (fazendo-os andar para trás), inventa as sandálias (uma dádiva aos seres humanos) para encobrir suas próprias pegadas, e depois astuciosamente mente para Apoio. O deus recém-nascido já é proficiente na violação de regras, limites, sinais e discurso verdadeiro, de modo muito semelhante ao herói humano Ulisses. Podemos, portanto, esperar que a divindade protetora de Ulisses seja Hermes, em vez de Atenas, como na *Odisseia.* Portanto, as páginas a seguir, meu objetivo é argumentar que a *Odisseia* de Homero representa uma tentativa deliberada de reformular uma tradição grega *mais antiga* e substituir Hermes, neste papel, por Atenas.

Primeiramente vamos concluir esta seção sobre o trapaceiro mitológico fazendo um resumo da figura arquetípica, organizando os personagens representativos de algumas mitologias bem estudadas no quadro a seguir. A lista da coluna à esquerda relaciona qualidades que definem o trapaceiro conforme a mitologia nativa norte-americana e africana. Atributos correspondentes são indicados para as três figuras mais importantes da mitologia europeia, o Loki norueguês e o Prometeu e o Hermes gregos. Os detalhes específicos relacionados serão significativos para os leitores que conhecem estas tradições.

Características do trapaceiro: quadro comparativo

WAKDJUNKAGA, AMANSE	LOKI	PROMETEU	HERMES
espírito não-socializado de anarquia e travessura; viola as regras; inverte valores sociais	travessura, tanto inofensiva quanto grave (morte de Balder); muda de lado	desafia Zeus e a ordem olímpica	travessura contra os amigos deuses; mata Argos
recebe e provoca danos; natureza dupla paradoxal	ofende e é punido (lábios costurados, amarrado à rocha, serpente solta veneno)	ofende e é punido (pregado à rocha, águia come-lhe o fígado)	ofende Apoio, que ameaça castigo

(Continua)

Características do trapaceiro: quadro comparativo *(Continuação)*

WAKDJUNKAGA, ANANSE	LOKI	PROMETEU	HERMES
criador de cultura: benfeitor e mediador; inventor de importantes "primeiros" tanto positivos quanto negativos	ajuda os deuses contra os gigantes, ajuda a construir Asgard, recupera o martelo de Thor; dá origem a Sleipnir, Hei, Serpente de Midgart	cria o fogo e a tecnologia; faz os primeiros humanos; inventa o sacrifício; leva os males de Pandora aos homens	inventa a lira, palitos de fósforo, sandálias; ajuda Ulisses e Príamo; Deus mais simpático; ajuda os ladrões
mudança de forma e disfarce	assume a forma de salmão, gavião, mosca, gigante, etc.		disfarça pegadas do gado e pegadas humanas; aparece para Príamo disfarçado
nível primitivo das funções corporais; envolvimento com ânus e falo	rouba o cabelo de Sif, o sedutor das deusas	[cria Pandora sedutora]	aspecto fálico em herma; seduz ninfas; protetor (com Afrodite) da sedução
rouba	colar de Freia, etc.	rouba o fogo dos deuses	protetor dos ladrões; rouba gado; oferece à Pandora o etos da "ladroagem"
mente	mente constantemente	engana Zeus	mente para Apoio; oferece à Pandora "mentiras e discursos lisonjeiros"
ganancioso	guloso		"Hermes comum", expressão proverbial que expressa impulso ganancioso

III

Os estudiosos cujo trabalho revisamos e tentamos sintetizar analisaram os contos e os mitos do trapaceiro. O objetivo de minha investigação, contudo, é a compreensão da inserção de uma presença como a do trapaceiro, por assim dizer, num género diferente com um propósito diferente, o épico heróico. Meu interesse específico é o processo pelo qual o material mitológico é subjugado aos propósitos da literatura, com o objetivo de identificar o que é preservado e o que é alterado, e por que motivo. Evidentemente estes motivos têm a ver com a natureza do género que está apropriando-se da mitologia.

Voltemos à diferença entre o Ulisses de Homero e as outras figuras heróicas da épica e das lendas gregas, e mergulhemos mais fundo. Aquiles, Ájax, Hércules, Perseu, Teseu, Jason e assemelhados enfrentam imensos obstáculos humanos e sobre-humanos e vencem pela coragem e força, às vezes com o auxílio de uma manobra ardilosa e de um ajudante mágico ou divino. Ulisses, em contraste, é a própria personificação da manobra ardilosa, auxiliado por um pouco de coragem e força. Ele também recebe importante auxílio divino, geralmente na forma de Atenas, tradicionalmente descrita como a deusa da sabedoria, mas mais corretamente como a deusa da inteligência ardilosa - a palavra grega é *metis,* que é o nome *tanto* da qualidade *quanto* da mãe titã que Zeus engoliu para criar o nascimento de Atenas de sua cabeça. Se a divindade

protetora é a filha da Astúcia e personifica a qualidade da astúcia, não é de admirar que Ulisses obtém seus êxitos por recursos naturais de astúcia.

Mas aqueles que conhecem o pensamento grego antigo irão perceber que a astúcia é um talento amplamente admirado em toda a cultura grega (Vernant e Detienne, 1978) e não pertence exclusiva ou primariamente ao trapaceiro. Por que então a corporificação desta qualidade em Ulisses faria dele não apenas um herói "atípico", mas especificamente um trapaceiro e a refração de um arquétipo? Existem dois motivos. O primeiro é o modo como ele combina recursos de astúcia com traços significativos de outras qualidades essenciais do trapaceiro. O segundo é sua ligação com Hermes.

Para revelar o vínculo de Ulisses com Hermes, devemos retornar à figura de Atenas e vê-la como um tipo de alternativa positiva para o Hermes altamente ambivalente. Ela é a perfeita deusa "boa", honesta e respeitável demais para ser a padroeira de um trapaceiro. Acho provável que esta deusa seja apenas um acréscimo posterior à carreira de Ulisses de estrategista engenhoso, e é essencialmente uma substituição. O avô de Ulisses era Autólico, cujo nome significa 'o Próprio Lobo"; e o pai de seu pai - parentesco deliberadamente omitido na passagem fundamental no livro 19 das origens de Ulisses - era Hermes, o deus da ladroagem e da atuação furtiva. Na *Odisseia* 19, nas linhas 396-398, ficamos sabendo que Autólico adquiriu sua disposição para a trapaça de Hermes, "que o acompanhou com bondoso interesse", mas Homero não diz o que a tradição grega diz em outra parte claramente: que o *pai* de Autólico - e portanto bisavô de Ulisses - era Hermes.

Se observarmos fora da elaboração (ou do "encobrimento") literária de Homero da tradição, e tomarmos alguns fragmentos do poeta igualmente antigo Hesíodo (frag. 64,66,67) e os combinarmos com outros detalhes de fontes como o hino Homérico a Hermes e os escritores posteriores Apolodoro (1.9.16) e Pausânias (ii.3.4, vi.26.5, vii.27.1), podemos montar o seguinte quadro heterogéneo. Hermes era o deus-trapaceiro cujos principais atributos incluíam astúcia e roubo (principalmente roubo de gado); disfarce, invisibilidade e mudança de forma; invenções inteligentes e úteis; fertilidade, proteção dos rebanhos, sorte e potencial sempre presente de ser útil à sociedade humana (quando não estava ajudando os ladrões); representação fálica na escultura; e finalmente o princípio mais geral, porém de importância crucial, da mobilidade e troca entre as regiões - como divindade protetora das transações e intercâmbio, ele é o deus dos viajantes, das encruzilhadas, dos comerciantes e intérpretes (o verbo grego oriundo do nome de Hermes, *hermeneuein,* significa "traduzir entre as línguas", daí a hermenêutica moderna significar interpretação).[5] Também como deus de um espaço especial e limítrofe, sua estátua era colocada em locais públicos e nas entradas de casas particulares, supostamente por seus poderes gerais de proteção e particularmente proteção contra ladrões.

Hermes teve um filho chamado Autólico que herdou as qualidades mais negativas do pai e nenhuma das positivas. Ele era um ladrão de gado que obtinha êxito em virtude de sua capacidade de tornar as coisas invisíveis, e as pessoas não gostavam dele por ser um embusteiro e, mais especificamente, por manipular fraudulentamente os juramentos a fim de obter vantagem das pessoas com as quais negociava.

Seu neto Ulisses herdou essas qualidades negativas de Autólico - bem como seu nome negativo, que sugere "causador de dor/desgosto *(odyne)"** - mas em uma forma mais branda, misturada com algumas das qualidades mais positivas de seu bisavô Hermes. Herdando a habilidade de Autólico para "ação furtiva e juramento"

*N. de T. O autor refere-se ao nome *Odysseus,* que equivale à forma latina Ulisses.

(19.396), Ulisses sabe muito bem como os juramentos podem ser habilidosamente administrados, e na *Odisseia* mostra-se extremamente cauteloso ao aplicar os juramentos mais fortes possíveis para impedir que os outros o enganem. Ele é ganancioso e desconfiado, temendo que os outros lhe irão roubar. Por outro lado, a mudança de forma de Ulisses, embora em um caso magicamente imposto por Atenas, normalmente não é mágica e se reduz a um nível humano e realista: ele é um mestre absoluto do disfarce, o único herói grego famoso por isso. Sua astúcia geralmente é positiva, ao passo que a de seu avô era negativa; conseqüentemente, ela lhe confere uma engenhosidade que repetidamente poupa seus homens do perigo. Mas ela pode de vez em quando - em consonância com um trapaceiro - inverter-se e levar à destruição total destes mesmos homens, como quase acontece nas aventuras com os Ciclopes e os Ventos de Éolo, e finalmente *de fato* acontece no episódio do Laestrigoniano.

A capacidade de Ulisses de conhecer e mediar novas situações e pessoas, juntamente com sua constante mobilidade e busca do próximo confronto, nos lembra Hermes como deus dos viajantes, das encruzilhadas e da boa sorte que participa destas trocas; e sua posterior restituição de seu reino é descrita como um regresso à legitimidade à boa ordem sob o comando de um governante bondoso. Mas os diversos lembretes de que Ulisses uma vez governou ítaca como rei bondoso e amado contrasta estranhamente com sua poderosa capacidade de causar dor, perda e/ou morte a uma quantidade surpreendentemente grande de pessoas. Ele provoca a morte de sua tripulação depois de ela comer o Gado do Deus Sol, e de cento e oito Pretendentes de Penélope, que são equiparados à tripulação (ambos são chamados de "tolos que sucumbiram por seu próprio comportamento imprudente"); ele faz com que os prestativos feacos que o levam para casa percam seu navio; ele causa grande sofrimento aos Ciclopes e a perda de um olho; e no livro final do poema ele sujeita seu pai a um tormento mental desnecessário antes de tirar seu disfarce e revelar que ele é o filho há muito perdido que retornou. Este último episódio pareceu tão irracional a alguns críticos que estes supuseram que ele não havia sido escrito por Homero e sim fazia parte de um acréscimo posterior espúrio ao poema. Mas segundo a visão que estivemos desenvolvendo, essa gratuita inflicção de dor é exatamente condizente com um trapaceiro e é parte legítima do legado arquetípico de Ulisses.

Nessa cena do desejo aparentemente irracional de Ulisses de brincar insensivelmente como os sentimentos de seu pai, encontramos um jogo interessante com nomes importantes. Ele se apresenta como um estranho chamado Eperitos, o que poderia significar "objeto de discórdia ou rivalidade". Isso encaixa-se bem com a conotação negativa de seu nome real Odisseu, que é objeto de um importante jogo etimológico no livro 19, onde ele origina-se da ocupação de Autólico como "causador de ressentimento a muitas pessoas". "Eu, portanto, batizo este neto de Odisseu", diz ele, enfatizando a transparência etimológica do nome como "homem de ressentimento" (19.407-9). A própria forma do verbo de onde se origina o nome *Odisseu* é sugestiva por sua indeterminação: ele pode ter um significado ativo ou meio passivo, denotando ou o homem que odeia ativamente ou aquele que é receptor do ódio dos outros (ver Stanford, 1952, p. 209; Clay, 1983, p. 59-62; e Russo et ai., 1992, p. 97).

Existem outras qualidades negativas do trapaceiro que não parecem evidentes em Ulisses, mas que podem ser trazidas à tona se procurarmos um pouco. Ele parece, por exemplo, carecer da devassidão e gula necessárias, das qualidades fálicas e do dualismo humano-animal que muitas vezes caracterizam o trapaceiro mitológico. Mas note-se que a devassidão ou sexualidade podem ser identificadas em seu envolvimento com Circe e com Calipso e sua evidente atração sexual por Nausica. A gula pode ser

vista no tema recorrente que simbolicamente identifica este herói com uma barriga *(gaster* em grego), e também *é* representada pelo uso generalizado de comilanças excessivas ou transgressoras em toda a *Odisseia.*[6]

Temos, portanto, no Ulisses de Homero uma figura com muitas contradições: salvador e destruidor do povo; filho dedicado que não obstante inflige gratuitamente dor no pai; herói intrépido que mesmo assim submete primeiramente os outros ao perigo (tanto no episódio dos Comedores de Lotus quanto no episódio de Circe, e no episódio Laestrigoniano ele provoca a perda de 11 de seus 12 navios ao enviá-los a ancoradouros perigosos ao alcance das armas destes gigantes canibais, enquanto mantém sua capitânia ancorada em lugar seguro fora de perigo); um homem elogiado por Atenas e Zeus por excepcional piedade, que mesmo assim é capaz de pedir veneno a um amigo para pôr nas extremidades das flechas e *que não o recebe* por que seria um insulto aos deuses recorrer a estes métodos pouco heróicos. É sem dúvida um herói com contradições.

E envolvendo toda a estrutura do épico está a aparente contradição entre os impulsos centrífugos e centrípetos do poema: a tendência constante de Ulisses de procurar novos confrontos e distanciar-se mais de casa, em conflito com seu objetivo declarado de retornar ao lar, à esposa e ao filho que está tão ansioso para rever. Stanford (1963, p. 50-51; 180-183; 211-240) assinala que esta contradição é equilibrada de modo tão perfeito, quase milagroso, na *Odisseia* que não é percebida como contradição; mas na literatura posterior desta tradição, ela tende a simplificar-se em uma ou outra direção. O Ulisses do *Inferno* de Dante, por exemplo, rende-se ao impulso puro, centrífugo, e destrói a si mesmo e a sua tripulação enquanto declara grandiosamente "Vós não nascestes para viver como animais, mas para seguir a virtude e o conhecimento": "fatti non foste a viver come bruti, / ma per seguir virtute e conoscenza" *(Inferno 26,* linhas 119-120). As únicas obras suficientemente complexas para poderem reconstruir o edifício em todo seu esplendor de contradições, ao mesmo tempo centrípeto e centrífugo, demonstra Stanford, são a *Odisseia,* de Kazantzakis e o *Ulisses,* de Joyce.

IV

Minha interpretação da *Odisseia* mostra que o Ulisses de Homero, o herói da tradição épica da Idade do Bronze, esconde uma figura mais sombria, Ulisses, o descendente de Hermes, o deus trapaceiro. Homero certamente tinha certa consciência da complexidade de seu herói, e parece ter conscientemente esforçado-se para elevá-lo a padrões épicos. Épicos siberianos podem ter heróis xamãs e as lendas populares podem ter heróis trapaceiros, mas o épico heróico precisa ter heróis mortais que sejam guerreiros e reis, aventureiros bem-sucedidos e líderes dos homens. Homero, portanto, tinha que evitar a associação direta de Ulisses com seu bisavô Hermes e qualquer representação direta deste herói da Guerra de Tróia como uma versão humana menor de um trapaceiro divino (ao passo que na *Ilíada* ele podia representar Aquiles recorrendo diretamente a sua mãe, deusa Tetis, como auxílio, porque a linhagem divina não implicava qualidades não-heróicas). Um novo protetor divino para Ulisses tinha que ser encontrado, e a deusa Atenas era a escolha perfeita.

Embora seja uma deusa perfeitamente respeitável sem traços da ambivalência do trapaceiro, Atenas *é* a deusa de *metis,* a inteligência astuta que supera obstáculos de modos engenhosos, uma inteligência amplamente baseada e muito admirada na cultura grega, não restrita simplesmente à astúcia perniciosa/prestimosa ambivalente

do trapaceiro. O estudo de *metis* realizado por Detienne e Vernant oferece uma boa distinção entre a *metis* positiva de Atenas e Hefaisto, de estratégia e habilidade, e a *metis* ambivalente de Hermes e Afrodite, de ladrões e amantes. E a proteção de Atenas, substituindo a de Hermes, que permite a Ulisses ser um predileto no Olimpo (como se vê nos concílios divinos da *Odisseia,* Livros l e 5) e ao mesmo tempo preservar um traço distinto daquela irregularidade ou impropriedade que revela sua genealogia de trapaceiro. No Livro 10, por exemplo, Ulisses recorre ao deus dos ventos Éolo para pedir a ele que junte e amarre os ventos de novo para ele, porque seus homens arruinaram seu regresso ao lar deixando que os ventos escapassem do saco de Éolo. Este recusa o pedido e o manda embora enraivecido, chamando-o de "mais vergonhoso dos homens, um homem odiado pêlos deuses abençoados". E acrescenta, "Ide, uma vez que vieste aqui odiado pêlos imortais" (10.72-75) - caracterização que a ação do poema em si não sustenta. Aqui captamos uma pista de uma tradição que Homero suprimiu em parte.

No Livro 13, quando Atenas disfarçada ouve as mentiras do esperto Ulisses, que *não* é esperto o suficiente para saber quem está tentando enganar, ela se diverte e diz, "é por isso que nunca te posso abandonar, você é sempre tão fluente, decidido e tenaz" (331-332). Com os dois adjetivos finais seu elogio enfatiza não sua esperteza trapaceira, mas sua prudência e seu planejamento cuidadoso - qualidades de Atenas e não de Hermes. Quando Homero escreve a cena (Livro 10) em que Ulisses e Hermes *realmente se conhecem,* não há um choque de reconhecimento que deveria haver entre um homem e o deus que a tradição dizia ser seu bisavô. Homero mais uma vez conseguiu fazer uma restauração. Hermes nesta cena dá a Ulisses um amuleto que o protegerá de Circe. A proteção que lhe confere imunidade aos feitiços dela provém de uma pequena planta que Hermes arranca do chão em frente a eles, planta que tem "raiz preta e flor branca" (304). Ao unir os opostos numa união orgânica bem-sucedi-da, ela tem o poder de impedir a cisão antinatural da natureza mista do homem na polaridade extrema do humano e do bestial, e será um contrafeitiço eficaz para a magia de Circe. Assim, Hermes, como o deus que controla a mudança de forma e as transformações, irá usar seu poder para impedir que seu bisneto Ulisses passe por estas transições de maneira desfavorável. Esta é uma cena curta e pouco dramática, mas podemos perceber que ela resume muitas coisas que só poderiam ser desveladas se soubermos que estamos lidando com um deus trapaceiro clássico que está estendendo sua proteção mágica característica a um descendente mortal favorito. A tradição popular arcaica que antecedia a criação da *Odisseia* por séculos teria apontado Hermes, o deus trapaceiro, como o protetor divino de Ulisses; Atenas naquela época não tinha qualquer relação com este herói mal-afamado.[7] Mas, na criação do poema épico heróico a ser declamado na corte real, eram necessários novos paradigmas que personalizassem o etos mais digno que acompanhava as lendas das Guerras Troianas e suas reivindicações de assentar o presente num passado glorioso, e desta forma estabelecer os heróis atuais em linhagens divinas de prestígio e vinculá-los a protetores divinos. Assim, Ulisses perdeu sua ligação especial com seu bisavô Hermes, o deus da inventividade trapaceira, e ganhou em seu lugar, como uma espécie de genitora adotiva, Atenas, a deusa "boa" da inteligência humanizadora.

Apesar da cuidadosa remodelação da tradição empreendida por Homero, o próprio nome de Ulisses e as contradições inerentes a seu personagem e suas ações revelam o arquétipo sob o herói mortal. Ele é uma figura mais fascinante, mais misteriosa do que qualquer outra na tradição heróica grega precisamente porque o arquétipo do trapaceiro é mais insondável, seus paradoxos ulteriormente mais irreconciliáveis, do que os arquétipos de herói, do guerreiro ou do rei. A visão proporcionada

pela teoria dos arquétipos de Jung nos permite, portanto, começar a compreender o apelo ilimitado do épico extraordinário de Homero.

NOTAS

1. *Ilíada* iv. 339-48, a descrição mais antiga de Ulisses, o apresenta como um representante suspeito do arquétipo do herói. Agamênon, pensando em seus líderes, elogia especificamente Diomedes como fidalgo perfeito e condena Ulisses como um camarada ardiloso sempre à procura de vantagens pessoais e relutante em enfrentar os perigos da guerra. A descrição mais completa de Ulisses depois do épico homérico (final do século VIII) encontra-se nas duas peças de Sófocles, *Ájax* e *Filoctete* (segunda metade do século V). Na primeira, ele é um adversário astucioso e habilidoso, um herói pragmático contrastado com um herói autodestrutivo (Ájax), mas com algum grau de nobreza - em outras palavras, mais ou menos a mesma figura complexa que conhecemos de Homero. Na segunda peça, contudo, ele transformou-se em um ser de pura perfídia e oportunismo, como se o componente trapaceiro tivesse assumido o controle e inclinado a balança decisivamente para o lado negativo ou "sombrio". No século IV, no diálogo platónico supostamente espúrio *Hípias Menor,* a discussão de abertura aborda o contraste comumente percebido entre os dois heróis, Aquiles, que é corajoso, simples e leal, e Ulisses, astuto e falso.

2. Jung, CW9.1, parags. 456-488 discute o arquétipo do trapaceiro detalhadamente, discussão reproduzida em Radin, 1956.

3. Uma discussão destas divindades trapaceiras africanas pode ser encontrada em Pelton, 1980; veja também Gates, 1988, que descreve sua assimilação na literatura afro-americana.

4. Os estudos de Hermes que tentam estabelecer um núcleo original primitivo para as múltiplas características desta complexa divindade sempre foram não-convincentes. Os argumentos de um Hermes original como deus monumental *(herma)* ou como Mestre dos Animais (Chittenden, 1947) foram refutados com êxito por Herter, 1976. Veja também Kahn, 1978, p. 9-19 para uma revisão das teorias anteriores com bibliografia adicional.

5. Quanto mais atentamente examinamos as primeiras representações de Hermes na literatura grega inicial, mais percebemos detalhes que combinam com sua condição de a mais misteriosa, multiforme e obscura das divindades, o trapaceiro arquetípico. Por exemplo, de todos os deuses citados na poesia grega inicial (Homero, Hesíodo e os Hinos homéricos), onde os epítetos descritivos-padrão são a norma para personagens humanos e divinos, Hermes é o único deus cujos epítetos permanecem obscuros e resistentes às interpretações dos linguistas modernos mais brilhantes e inventivos. Ele tem seis epítetos habituais. Destes, apenas dois têm significados claros indiscutíveis, *chrysorrapis* ("envolto em ouro") e *kyüenios* ("de Cilena"). O *Argeiphontes* familiar, convencionalmente traduzido como "assassino de Argos", foi seriamente contestado recentemente por três filólogos eminentes, nenhum dos quais achando que ele signifique "assassino de Argos". Dos três restantes, não sabemos ao certo o real significado de *diaktoros, eriounios* ou *akaketa.* Além disso, existe um *sokos* misterioso e intraduzível, usado em relação a ele apenas uma vez na *Ilíada* 20.72. Passando dos autores do período arcaico para o posterior período clássico, encontramos Hermes com o adjetivo *dolios* ("astucioso") por Esquilo, Sófocles e Eurípedes, e bem mais tarde, em Pausânias (7.21.1), encontramos uma referência a um culto de "Hermes astucioso".

6. Pucci, 1987, pp. 157-172, 181-187 identifica um padrão temático sugestivo em ambos os poemas épicos, onde "coração" *(thymos)* simboliza a ênfase da *Ilíada* na coragem, e "barriga" *(gaster)* simboliza a ênfase da *Odisseia* no instinto, na fome e na necessidade sexual. Simon, 1974, vê a trama da Odisseia estruturada por uma fantasia inconsciente de rivalidade entre irmãos, evoluindo de uma fase oral (na qual o comer assume formas excessivas) para uma fase edipiana (disputa por Penélope).

7. Vários detalhes interessantes nos épicos sugerem a usurpação, por Atenas, dos atributos que original e mais apropriadamente pertencem a Hermes. Ambos os deuses usam a carapuça da invisibilidade e as sandálias que aceleram a viagem divina. Stanford, 1965, ao comentar a *Odisseia* l .96ff., de fato indica que Homero aí transferiu para Atenas uma das principais características de Hermes, as sandálias divinas que o levam por terra e por mar. Sua equivalência a divindades prestimosas também

se evidencia nos dois concílios Olímpicos dos Livros l e 5, nos quais Atenas e Hermes são despachados de modo semelhante como mensageiros dos desígnios bondosos de Zeus para Ulisses. Uma equiparação semelhante dos dois pode estar implícita em outras partes da mitologia, por exemplo, em seu papel compartilhado na preparação do herói Perseu para seu confronto bem-sucedido com Gorgon (Apolodoro 2.4.2-3). Em seu recente comentário sobre a *Odisseia* (Hainsworth et ai., 1988), J. B. Hainsworth em 6.329 e 8.7 caracteriza Atenas como o "símbolo da sorte e do sucesso", qualidades que estudiosos da tradição grega normalmente reservam especificamente a Hermes, como, por exemplo, Burkert, 1985, p. 158-159.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Apollodorus (1921) *The Library,* vol. l, tr. J.G. Prazer London: W. Heinemann.

Babcock, B. (1975). "A Tolerated Margin of Mess: The Trickster and His Tales Reconsidered." *Journal*

oflhe Folklore Instante, II, pp. 147-186.

Brown, N. O. (1947). *Hermes lhe Thief.* Madison, Wis.: University of Wisconsin Press. Burkert, W. (1985). *Greek Religion, tr.* J. Raffan. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Carpenter, Rhys (1946). *Folktale, Fiction, and Saga in the Homeric Epics.* Los Angeles and Berkeley:

University of Califórnia Press.

Chittenden, J. (1947). "Master of the Animais." *Hesperia,* 16, pp. 69-114. Clay, J. S. (1983). *The Wrath ofAthena.* Princeton: Princeton University Press. Davidson, H. R. E. (1964). *Gods and Myths of Northern Europe.* Harmondsworth, Middlesex: Penguin. Gates, H. L. (1988). *The Signifying Monkey.* New York: Oxford University Press. Hainsworth, J. B., et ai. (1988). *A Commentary ou Homers "Odyssey".* Oxford: Clarendon Press. Herter, H. (1976). "Hermes: Ursprung und Wesen eines gricchischen Gottes." *Rheinisches Museum,*

119, pp. 193-241.

Hesiod (1967). *Fragmenta Heslodea,* ed. R. Merkelbach and M. L. West. Oxford: Clarendon Press. Jung, C. G. (1934). "Archetypcs of the Collective Unconscious." CW9.1. _____ . (1946). "On the Nature of the Psyche." *CW* 8. _____ . (1954). "On the Psychology of the Trickster-Figure." *CW9. 1.* Kahn, L. (1979). *Hermes Passe, ou lês ambiguitês de Ia communication.* Paris: Maspéro. Makarius, L. (1965). "Lê mythe du trickster." *Revue de l'Histoire dês Religions,* 175, pp. 17-46. Pausanias (1971). *Guide to Greece,* vol. l, tr. P. Levi. Harmondsworth, Middlesex: Penguin. Pelton, R. (1980). *The Trickster in West África.* Berkeley and Los Angeles: University of Califórnia

Press.

Pucci, P (1987). *Odysseus Polytropos.* Ithaca, NY: Cornell University Press. Radin, P. (1956). *The Trickster: A Study in American Indian Mythology.* With contributions by K. Kerényi

and C. G. Jung. New York: Schocken Books.

Roothe, A. B. (1861). *Loki in Scandinavian Mythology.* Lund: C. W. K. Gleerup. Russo, J., et ai. (1992). *A Commentary on Homer's "Odyssey",* vol. III. Oxford: Clarendon Press. Samuels, A. (1985). *Jung and lhe Post-Jungians.* London and Boston: Routledge & Kegan Paul. Simon, B. (1974). "The Hero as Only Chlid." *International Journal of Psycho-Analysis,* 55/4, pp. 552-562. Stanford, W. B. (1952.). "The Homeric Etymology of the Name Odysseus." *Classical Philology,* 47, pp.

209-213. ____ . (1963). *The Ulysses Theme: A Study in the Adaptabiüty of a Traditional Hero,* 2nd ré v. ed.

Ann Arbor: University of Michigan Press. ____ . (1965). *The "Odyssey" ofHomer,* ind rev. ed. New York: St. Martin's Press.

Stevens, A. (1990). *On Jung.* London: Routledge.

Storr, A. (1973). *C. G. Jung.* New York: Viking.

Tinbergen, N. (1963). "On Alms and Methods of Ethology." *Zeltschrift für Tierpsychologie,* 20/4, pp.

410-433. Vernant, J-P.; Detienne, M. (1978). *Cunning Inlelligence in Greek Culture and Society, tr.* J. Lloyd.

Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press. Wehr, D. (1987). *Liberating Archetypes.* Boston: Beacon Press.

Capítulo 13.

Jung, Literatura e *Crítica Literária*

Terence Dawson

Que parte de mim, que eu desconheço, é que me guia?

(Fernando Pessoa, 1917)

Todo artista é um intermediário para todos os outros.
(Friedrich Schlegel, final da década de 1790)'

Jung frequentemente afirmava que era um "empirista".[2] Poderíamos, assim, esperar que seu trabalho estivesse baseado na análise das histórias de caso de seus pacientes. Contudo, descobrimos que muitas de suas principais ideias originaram-se de sua interpretação de uma gama notável de *textos* - desde uma descrição das fantasias de uma jovem (publicadas num periódico clínico) até o Livro de Jó, e desde textos místicos orientais até os escritos dos alquimistas ocidentais.[3] É, pois, um pouco decepcionante descobrir que seus três ensaios sobre a psicologia de textos especificamente *literários* estão entre seus trabalhos menos bem-sucedidos *(CW\5,* p. 65-134). Seu ensaio sobre o *Ulisses* de James Joyce (1932) é desconcertantemente vago, e a distinção por ele realizada em 1930 entre dois modos de criação artística - entre as obras "psicológicas" (cujas implicações psicológicas são plenamente explicadas pelo autor) e as obras "visionárias" (que, confusamente, "exigem" comentários psicológicos) — não é convincente nem útil.

Grande parte da crítica literária junguiana surgiu nos últimos 60 anos. Algumas delas são excelentes.[4] Entretanto, muitos estudos, principalmente estudos escritos na década de 1960 e 1970, sofrem de premissas muito duvidosas. Eles tratam os conceitos de Jung como entidades comprovadas e impõem estes conceitos de um modo esquemático ao texto em questão, ou então interpretam um texto por meio de sua afinidade com uma interação arquetípica cujo significado é admitido como certo. Embora esta ingenuidade metodológica seja em grande parte coisa do passado, a crítica junguiana sofreu suas consequências: ela ainda permanece, em grande parte, às margens do debate contemporâneo.

Um dos maiores méritos da abordagem junguiana provém da atitude básica de Jung para com seus pacientes. Embora a psicoterapia seja inevitavelmente "orientada pela teoria", Jung afirmava que sempre iniciava uma entrevista clínica lembrando a si mesmo de livrar-se de eventuais ideias preconcebidas a respeito da natureza do

dilema de seu paciente. Além disso, ele com frequência advertia seus seguidores que não considerassem suas ideias uma teoria acabada a ser "imposta" a um sonho ou a uma situação. A crítica literária contemporânea também é orientada pela teoria. Os críticos tendem a "projetar" suas suposições preconcebidas nos textos que lêem, assim sufocando sua capacidade de perceber a possibilidade inesperada. Um texto é um produto autónomo e deve ser respeitado como tal.

A interpretação é sempre experimental. Jung nunca desejou que seus conceitos fossem considerados entidades comprovadas. Ele os via apenas como "ferramentas" auxiliares.[5] Assim como a psicologia analítica foi desenvolvida a fim de explorar o possível significado da experiência individual, também a crítica literária junguiana procura explorar as *possíveis* implicações psicológicas de um texto literário. A primeira parte deste capítulo argumenta em prol da necessidade de (a) estabelecer "de quem" é a experiência refletida numa ficção narrativa, e de (b) ver *todos* os eventos como uma representação de um dilema confrontado por este personagem. A segunda parte esboça uma teoria da história literária que salienta o inter-relacionamento entre duas características definidoras da literatura moderna: seu envolvimento simultâneo com questões pessoais *e* sociais.

ABORDAGEM DO TEXTO INDIVIDUAL: UMA INTERPRETAÇÃO DE *PAMELA*

Qualquer metodologia de análise das implicações psicológicas de um texto irá suscitar questões sobre a psicologia do autor. Devemos, portanto, deixar claro desde o início o que queremos dizer com "autor". Eu não me refiro à soma de tudo que se conhece sobre o autor histórico em questão. A psicologia profunda não parte *do* evento biográfico *para* o texto, mas *do* texto *para* sua simplificações psicológicas, ou seja, para a forma na qual um texto revela um complexo específico de problemas pertinentes a um "suposto autor" no momento da escrita. Inevitavelmente haverá o desejo de referir-se ao material biográfico a fim de corroborar uma afirmação e assim afirmar sua pertinência ao autor histórico - mas a análise propriamente dita deve provir inteiramente do texto.

Muitos analistas contemporâneos (especialmente da escola arquetípica) argumentariam que *todas* as personificações presentes em um sonho têm *status* idêntico e que podemos relacionar um sonho com qualquer uma delas. Esta visão tem o mérito de "abrir" um grande número de possibilidades interpretativas. Em contraste, este ensaio concorda com a concepção de que os eventos de um sonho devem ser relacionados ou com o sonhador (ou seja, um indivíduo específico) *ou* com um personagem que Jung descreveu como "ego-onírico" (ou seja, a uma figura onírica única que pode ser definida como "portadora primária" da personalidade inconsciente do sonhador). Como a crítica literária deve ter cautela para introduzir material biográfico na análise literária, este ensaio procurará argumentar que a interpretação psicológica de um texto literário repousa na relação entre seus eventos e o personagem que melhor possa ser descrito como "portador primário" da personalidade inconsciente do autor. Não se pode, contudo, supor que este personagem de um romance funcione da mesma forma que o "ego-onírico" em um sonho. Nas páginas a seguir, defino o "portador primário' da personalidade inconsciente do autor em uma ficção narrativa como o *protagonista verdadeiro.*

A fim de identificar o "verdadeiro protagonista" de um romance, é preciso (1) comparar a situação no início da obra com a situação ao final dela e (2) perguntar

qual dos personagens *mudou* mais radicalmente em virtude dos acontecimentos descritos (ver Franz, 1982). Se este for o herói evidente, pode não ser necessário investigar mais profundamente. Mas muitas vezes descobrimos que um outro personagem - podendo sem dúvida tratar-se de um personagem menos importante - sofre uma transformação ainda mais significativa. Se *todos* os eventos de um romance podem convincentemente ser relacionados a este personagem aparentemente menos central, então ele ou ela será seu verdadeiro protagonista.

Investigar as possíveis implicações psicológicas de um texto literário é considerar sua "estrutura superficial" (isto é, a história contada) como uma representação projetada de uma "estrutura profunda"[6]. Entendo a estrutura profunda como os eventos descritos na estrutura superficial *quando considerados em relação ao protagonista verdadeiro.* Meu objetivo é explorar e testar duas afirmativas:

1. que os eventos descritos na "estrutura superficial" de um romance oferecem uma representação projetada de um dilema que confronta o protagonista verdadeiro desde o início, e

2. que os eventos de uma ficção narrativa descrevem como este personagem lida com o desafio implícito neste dilema.

Em outras palavras, minha afirmação é que um romance é determinado por - e também oferece uma representação projetada de - *um desafio implícito confrontado pelo protagonista verdadeiro em todos os eventos.*

A interpretação a seguir irá explorar esta hipótese: trata-se de um experimento metodológico. Decidi examinar *P ameia* (1740), de Samuel Richardson, o primeiro "best-seller" na literatura inglesa, em parte porque seria uma escolha improvável para uma análise "pós-junguiana" e em parte porque ele prepara o terreno para uma afirmação que irei propor na segunda metade deste ensaio. O romance consiste, quase exclusivamente, de cartas escritas por uma empregada doméstica de 15 anos para seus pais:

Na primeira carta, Pamela Andrews informa seus pais que a "senhora" para a qual vinha trabalhando morreu e que, pouco antes de morrer, ela insistira que seu filho cuidasse da "pobre Pamela". Ò novo "patrão" de Pamela se chama Sr. B. (convenção do século XVIII para causar uma impressão de realismo). Apesar de seus gestos de boa vontade para com ela, a moça logo começa a desconfiar das intenções dele em relação a sua "virtude". Sem que ela o saiba, ele força um dos criados a mostrar-lhe todas as cartas dela, muitas das quais relacionadas com seus temores sobre sua conduta. Embora alegue que seu interesse por ela é honesto, ele repetidamente tenta tirar vantagem dela. Ela sempre consegue fugir, seja desvencilhando-se de seus braços ou tendo "ataques". A Sra. Jervis, que é a governanta, tenta ajudá-la, mas não consegue. Ele acaba aceitando o pedido de demissão da moça e diz a ela que seu cocheiro irá levá-la para casa. Em vez disso, Robin a leva para a casa do Sr. B. em Lincolnshire, onde ela é, com efeito, mantida como prisioneira. Durante esta época, suas cartas, que ela não pode enviar, tomam a forma de um diário.

Embora o Sr. B. prometa à Pamela que ele não irá pisar em sua casa em Lincolnshire sem antes pedir a permissão dela, ele continua a importuná-la. Sua nova governanta, a Sra. Jewkes, faz tudo o que pode para favorecer as intenções dele. Pamela busca o auxílio do Sr. Williams, o capelão de seu patrão, mas a Sra. Jewkes rapidamente frusta seus planos. Então, inesperadamente e sem ter obtido seu consentimento, o Sr. B. chega. Numa noite, disfarçado (de modo um tanto inverossímil)

como uma das outras criadas, ele entra furtivamente no dormitório dela. Enquanto a Sra. Jewkes a segura, ele tenta estuprá-la, mas ela tem outro ataque e o pior mais uma vez é evitado. Depois desta cena, a Sra. Jewkes rouba o diário de Pamela e o mostra ao Sr. B.. Apesar dos protestos de Pamela, ele o lê. Este é o ponto crítico. Ele passa a mostrar maior consideração por ela e posteriormente permite-lhe que ela volte para seus pais. Contudo, logo depois de sua partida ele descobre que já não pode viver sem ela. Ele lhe envia uma carta. Ela cede e retorna a casa dele. O Sr. B. lhe diz que a irmã dele, a Sra. Davers, ameaçou cortar todas as relações com ele caso ele se casasse com uma empregada doméstica. Mas a recusa absoluta de Pamela em tornar-se sua amante o obriga a propor o casamento. Ela passa então a ser visitada pêlos bem-nascidos das vizinhanças, que ficam todos encantados com ela. Logo o casamento é realizado. A prova final chega quando ela tem que superar seu ciúme ao saber, pela Sra. Davers, que o Sr. B. uma vez tivera um caso com a Srta. Sally Godfrey. Mas o final está à vista. Tudo se resolve, até a Sra. Jewkes é perdoada, e Pamela resolve cuidar da Srta. Goodwin (filha do Sr. B. com Sally Godfrey) na primeira oportunidade.

Pamela é um longo romance: quase 500 páginas na edição da Penguin.[7] Uma análise completa analisaria todos os principais confrontos e, portanto, exigiria muito mais espaço do que se dispõe aqui. Nestas páginas, posso apenas indicar algumas das formas pelas quais as "ferramentas de auxílio" de Jung poderiam servir para explicar e especificar as diversas características inter-relacionadas do relacionamento central. Meu objetivo principal é ilustrar uma possível metodologia.

A maioria dos leitores, e também a maioria dos críticos literários, supõe que a ficção narrativa trata das experiências vividas pelo personagem principal na "estrutura superficial". Em termos literários, isso pode ser adequado, mas se estivermos interessados em descobrir o *significado* psicológico de um texto, o aparente "personagem principal" da obra pode não ser seu protagonista verdadeiro. Assim, nossa primeira tarefa é identificar o "protagonista verdadeiro" do romance.

O romance consiste principalmente de cartas escritas por Pamela: não há dúvida de que a "estrutura superficial" é vista do ponto de vista *dela.* Ela parece ser o principal protagonista - até percebermos que ela muda muito pouco no decurso da história. Ainda mais significativo, ela nunca determina os acontecimentos. Ela só reage a eles: sua resistência é passiva. O subtítulo - *Virtude Recompensada* - indica que ela é "recompensada" pelo prestígio de maior *status* social e, somos levados a crer, pela conquista permanente do afeto do Sr. B. Mas, apesar das paródias de Fielding,[8] o romance *não* se relaciona (pelo menos, não primordialmente) com suas ambições por qualquer uma destas coisas.

Em contraste, o Sr. B. muda consideravelmente em virtude dos eventos do romance. Ele costumava ser "meio selvagem" e ao longo da história sofre uma transformação de personalidade (mesmo que não muito convincente). A história é sobre seu fascínio por um exemplo de "virtude" irrepreensível, e seus desejo de "possuir" isso. Ao ler o diário de Pamela, ele descobre que ela é realmente aquela criatura rara que ele sempre desejou, uma "virgem" de corpo e alma. No final ele conquista a esposa que sempre quis. É a obsessão do Sr. B. por Pamela que determina a estrutura da narrativa: ele cria os acontecimentos. Ele toma todas as decisões importantes, e todos os acontecimentos, sem exceção, relacionam-se (direta ou indiretamente) a ele.[9] Ele é o verdadeiro protagonista.

Minha alegação, portanto, é que, se estivermos interessados nas implicações psicológicas da história, devemos considerar *todas* as interações aparentemente dês-

critas por Pamela em relação ao Sr. B. A "estrutura superficial" conta a história de Pamela; a "estrutura profunda" é composta dos mesmos acontecimentos, porém vistos do ponto de vista do Sr. B.

Críticos como Morris Golden (1963), W. B. Warner (1979), Roy Roussel (1986) e outros de há muito reconheceram a centralidade do Sr. B.[10] Mesmo assim, existem três diferenças fundamentais entre suas análises e a presente abordagem "junguiana". Em primeiro lugar, desejo argumentar que não apenas alguns, mas que *todos* os eventos - *inclusive* os próprios desejos de Pamela - devem ser vistos em relação ao Sr. B.. Em segundo lugar, Roussel (1986, p. 78), por exemplo, afirma categoricamente que a situação entre o Sr. B. e Pamela "não é primordialmente psicológica". Meu objetivo é argumentar que esta situação *é* primordialmente psicológica. E, terceiro, embora todos esses críticos façam paralelos entre o Sr. B. e Richardson, estes paralelos fazem pouca ou nenhuma distinção entre a parte e o todo. Este capítulo defende a concepção de que o indivíduo é composto de inúmeras personalidades dissidentes e que não podemos confundir a personalidade "total" com o que é apenas um "aspecto" desta personalidade. Nas páginas a seguir, argumentar-se-á que os termos de Jung oferecem um modo possível de *especificar* tanto a natureza do dilema que condiciona os acontecimentos específicos quanto a natureza dos paralelos que podem ser estabelecidos entre o Sr. B. e seu autor.

Minha premissa é que todas as nossas ideias sobre a sociedade representam uma "projeção" de nossas próprias preocupações com o mundo a nosso redor". *Pamela* com frequência foi definida como um dos primeiros exemplos de um romance com um pano de fundo social realista; e realmente é assim, mas com certas restrições: o romance é construído sobre o pressuposto de que uma mulher "honesta e justa" não pode ser encontrada na classe social do Sr. B. Lembremos que o Sr. B. tivera um filho ilegítimo da Srta. Sally Godfrey, que pertence às classes privilegiadas (ainda que apenas menos privilegiadas). Além disso, percebemos que o Sr. B. não tem maior interesse por mulheres jovens das classes privilegiadas: tendo sido um pouco "desregrado" e tendo seduzido diversos membros das classes privilegiadas - inclusive tendo um filho com uma delas - ele imagina que *todas* as mulheres jovens que pertencem à classe "dele" são desleixadas quanto a sua virtude. Em outras palavras, as ideias dele sobre a sociedade estão inseparavelmente vinculadas à atitude dele para com as mulheres. O retraio do Sr. B. da sociedade é uma "projeção" de seu próprio modo de ver o mundo. O afrouxamento da moral que ele atribui à sociedade é um reflexo dos próprios desejos "reprimidos" dele: o fato de ele *esconder* seu caso com Sally Godfrey corrobora esta hipótese. De modo semelhante, ao final da história, o desejo de Pamela de fazer o bem reflete o desejo inconsciente do Sr. B. de tornar-se um membro mais bem integrado e mais útil da sociedade. O tema social - o desejo de aperfeiçoar a sociedade - pode, portanto, ser visto como uma metáfora projetada de seu desejo inconsciente de desenvolvimento pessoal.

Temos que assumir que o Sr. B. é um jovem simpático - o sentido do final da história depende disso - e ainda assim, no curso da história, ele não se comporta como se fosse repreensível, nem reconhece até que ponto seu comportamento para com Pamela é repreensível. Assim, com efeito, existem *dois* Srs. B. na história. Um é o "melhor dos cavalheiros" a quem Pamela é atraída e com o qual ela finalmente concorda em se casar. A idealização reiterada indica que este Sr. B. não é tanto um portador do autêntico - embora apenas hipotético - centro da consciência (o ego) quanto *umapersona,* isto é, uma representação do modo como um indivíduo gosta de imaginar a si mesmo.

O "outro" Sr. B., é o patrão brutal, ou seja, a personificação de tudo que o primeiro Sr. B. não consegue reconhecer em si mesmo. Isso pode ser entendido à luz do conceito j unguiano da *sombra.* Jung usava este termo para descrever dois fenómenos relacionados, porém diferentes: (1) a totalidade do inconsciente, ou seja, tudo que não conseguimos reconhecer a nosso próprio respeito, e (2) uma personificação específica do que uma pessoa "não deseja ser" (CW16, parag. 470), "a soma de todas aquelas qualidades desagradáveis" que uma pessoa gosta de esconder: *CW7, p.* 65n). A sombra, portanto, é uma personificação de um aspecto de nossa personalidade *como ela realmente é.* Como o ego tende a reprimir tais aspectos da personalidade, a sombra muitas vezes se manifesta de modo compulsivo. Durante os dois primeiros terços da novela, o primeiro Sr. B. é "possuído" pelo segundo Sr. B., ou seja, pelas "melhores" das próprias tendências da sombra dos cavalheiros. Depois de ler o diário de Pamela, o primeiro Sr. B. finalmente compreende o *mérito* dela: em outras palavras, ele lê a história que quer ler. Mas ele não consegue ler a história que realmente é contada: a de seu comportamento sexualmente agressivo e até violento. Em outras palavras, o Sr. B. reluta em admitir suas próprias tendências sombrias ou, tomando emprestadas as palavras de Pamela, como ele é "com suas verdadeiras cores" (p. 54).

A intensidade de seu desejo por Pamela sugere que ele inadvertidamente a reveste com atributos arquetípicos. Porém, os críticos literários interessados em aplicar as ideias de Jung a um texto, muitas vezes preocupam-se primordialmente em tentar estabelecer sua imagem ou padrão arquetípico dominante. Questiono esta abordagem por dois motivos: ela pressupõe que o significado do material arquetípico é sempre essencialmente o mesmo, e ela pressupõe que estruturas narrativas aparentemente semelhantes têm um significado psicológico semelhante.

Padrões míticos não são estruturas estáticas e sim em desdobramento. Às vezes, a importância de um tema diminui. Na era clássica, a guerra entre os Lapitas e os Centauros tinha importância suficiente para que fosse escolhida como tema das métopas no lado sul do Partenon ateniense, mas, com o tempo, esta história gradualmente deixou de aparecer na arte. Em outros casos, um mito irá desenvolver novas camadas de significado. O mito de Narciso talvez seja o exemplo mais óbvio. Embora de importância relativamente menor na era clássica, a partir da renascença sua importância gradualmente cresceu até tornar-se, no início do século XIX, um dos mitos dominantes do período Romântico. Existem, por exemplo, paralelos notáveis entre a versão de Ovídio para a história de Narciso e a novela em verso *Eugene Onegin,* de Alexander Pushkin (1823-31). Mas é improvável que mesmo uma expansão minuciosa destes paralelos seja capaz de elucidar mais do que um aspecto (ainda que talvez um aspecto importante) do romance. O significado do material arquetípico está sempre mudando e toda nova formulação de um padrão básico *modifica* as implicações existentes do padrão.

Existem claros paralelos entre as "estruturas superficiais" do mito de Dafne e Apoio e *Pamela,* mas estes paralelos se desfazem quando consideramos os eventos em relação ao protagonista verdadeiro. Um mito grego sobre *uma* jovem fugindo do mais brilhante dos deuses e um romance inglês do século XVIII sobre *um* jovem obcecado por uma imagem arquetípica de virgindade têm implicações psicológicas muito diferentes.[12] Em outras palavras, se quisermos explorar o padrão arquetípico, precisamos primeiro identificar o ponto de vista do qual ele está sendo considerado, ou seja, identificar o verdadeiro protagonista.

Pamela só existe em relação ao Sr. B., que não consegue entender por que ela não cede a suas investidas. Quando ela o repele, seu desejo por ela aumenta. Ele a *quer porque* ela é virgem; se ele tivesse podido satisfazer seus desejos, ela não seria

mais virgem e (pode-se supor) ele a teria rejeitado, assim como o fez com Sally Godfrey. A constante rejeição de Pamela alimenta seu desejo por ela. Como ele é o protagonista verdadeiro do romance (isto é, suas ações correspondem ao desejo *dele),* enviá-la para Lincolnshire representa um desejo de ficar livre não apenas da irritação que ela lhe causa, mas também de seu próprio desejo. A violência sexual dele com ela pode, portanto, ser vista como uma representação de uma compulsão em pôr um fim a seu próprio desejo porque ele não pode mais controlá-lo.

Durante os últimos 30 anos, a crítica mostrou considerável interesse pelo modo como Pamela enfrenta o Sr. B. e o retruca. Ela revela uma notável força de caráter tanto para rejeitar as investidas indesejáveis dele quanto para, posteriormente, assumir a responsabilidade pelas falhas dele.[13] Mas esta força de caráter também suscita uma questão: "por que Pamela seria dotada de características tão inteiramente em desacordo com aquelas do verdadeiro protagonista?" Dois conceitos Junguianos oferecem um modo de explicar isso.

O primeiro é sua visão de que as figuras encontradas no inconsciente *compensam* uma atitude consciente unilateral (ver *CW7,* p. 171-185). Jung alegava que a psique tem uma função de auto-regulação, ou seja, que o inconsciente expressa um impulso instintivo de "corrigir" qualquer unilateralidade errónea na orientação consciente da pessoa. Pode-se identificar pelo menos três formas nas quais Pamela personifica qualidades ausentes no Sr. B.

1. Ela personifica a retidão moral, o que "compensa" a visão dele de que a *sociedade é* moralmente negligente. Para recuperar o senso de seu próprio valor moral, ele deve ser "redimido" por uma jovem muito determinada, de fora de sua própria classe social. Pamela pertence à respeitável classe dos pequenos proprietários rurais, classe social inferior a dele, mas em relação a qual não seria impossível para ele se casar.

2. Ela personifica a fidelidade a seu próprio ser autêntico, o que compensa a perda de *sua própria* identidade autêntica. Para voltar a ser "o melhor dos cavalheiros", ele deve ser redimido por uma mulher que personifique a "lealdade a si mesma".

3. Ela personifica a convicção de que o único tipo de relacionamento entre um homem e uma mulher é um relacionamento duradouro, o que compensa a incapacidade dele de formar um relacionamento duradouro. Isso pode ser explicado por referência ao conceito de Eros de Jung, termo por ele utilizado para descrever um princípio de "ligação" psíquica *(CW13,* parag. 60). O Sr. B. pode sentir forte atração por uma mulher (por exemplo, Sally Godfrey, Pamela), mas não consegue manter-se em um relacionamento a longo prazo com ela. Ele passa de um relacionamento para outro sem nunca desenvolver qualquer sentimento de compromisso. Seu inconsciente "compensa" esta tendência confrontando-o com uma compulsão irresistível de possuir uma personificação arquetípica de Eros. Pamela, portanto, confronta o Sr. B. com o desafio de reconciliar-se com seu medo de Eros enquanto ligação. Observe-se que ela só aceita casar-se com ele quando *ele* finalmente demonstra seu desejo de ter um relacionamento a longo prazo.

No início da história, a morte de sua mãe liberta o Sr. B. do constrangimento moral que ela representa e ele se imagina livre para agir como bem entendesse. Em vez disso, ele descobre-se "encantado" não apenas por um modelo de "virtude" irrepreensível, mas também pela intensidade de seu próprio desejo por Pamela. O

aprisionamento literal que ele impõe à Pamela pode, portanto, ser visto como uma representação simbólica do modo como sua própria melhor natureza é aprisionada por sua sombra, isto é, sua natureza "inferior".[14]

O dilema que o confronta pode ser definido como um duplo desafio: (1) reconciliar-se com suas próprias tendências sombrias; e (2) reconciliar-se com os *valores* que Pamela personifica. O livro reconstitui o processo pelo qual ela força o Sr. B. não apenas a reconciliar-se com as qualidades que lhe faltam, mas também, ao final, a tornar-se um membro mais útil da sociedade. O fascínio do Sr. B. por ela está inseparavelmente ligado à questão de diferença de classe. As figuras femininas idealizadas anteriormente na literatura (por exemplo, Dido, Isolda de Virgílio, ou a Eva de Milton) têm pouca ou nenhuma ligação com a realidade *social* (como entenderíamos esta expressão na atualidade): elas existem como imagens arquetípicas que operam nas interações arquetípicas. Pamela desafia o Sr. B. a ligar-se à sociedade na qual ele vive. O romance tem preocupações sociais muito evidentes. Os temas pessoais e sociais são diferentes aspectos do mesmo problema. O desafio confrontado pelo Sr. B. é reconhecer e confrontar aspectos de sua própria personalidade e responsabilidade social que ele sequer admite como parte de sua própria constituição psicológica ou como preocupação sua.[15]

Tudo até aqui foi deduzido a partir da análise do *texto.* É hora de testar nossa hipótese conforme o que sabemos sobre seu autor.

A questão de podermos identificar o Sr. B. com Samuel Richardson pressupõe que temos uma teoria sobre a natureza da produção literária. Podemos facilmente entender por que tanta crítica literária inspirada em Jung foi dirigida a ficções narrativas, especialmente a romances do século XIX e XX. Muitos romancistas descreveram como sua ideia básica para uma obra originou-se em um sonho e como seu romance foi escrito a partir da "reativação" consciente do roteiro encontrado em um sonho.[16] Isso é muito semelhante ao que Jung chamou de *imaginação ativa,* o processo de conscientemente induzir um sonho acordado a fim de experimentar as operações de nossa própria vida de fantasias sem intermediação.[17]

Pamela originou-se na incumbência do autor em produzir um "manual de correspondência", uma série de "modelos de carta" com o objetivo de ajudar jovens senhoras a se expressarem com elegância em suas correspondências. Richardson ficou tão absorto ante a questão de o que uma jovem empregada doméstica poderia escrever aos pais sobre as dificuldades em seu trabalho, que logo pôs de lado o manual de correspondência para escrever um romance sobre uma empregada doméstica.[18] Depois de um longo dia de trabalho como tipógrafo, ele, à noite, escrevia seu romance e levou apenas dois meses para concluir o longo manuscrito. Pensar sobre as possíveis dificuldades de uma empregada doméstica claramente ativou uma "imagem interior" de uma mulher que tinha uma forte carga emocional para ele:, ou seja, sua *anima.* Assim como o Sr. B. fala em estar "enfeitiçado" por Pamela, também o romance oferece um exemplo claro de um homem sob o encantamento de sua *"anima".* Pamela pode ser definida como a *anima* de Richardson. O romance surgiu de uma experiência que pode ser comparada com a imaginação ativa. O Sr. B., portanto, pode ser considerado uma personificação dos *desejos inconscientes* do autor quando confrontado por uma *figura-anima* que exercia um forte fascínio sobre ele.

Em termos psicológicos, toda a ação pode ser descrita como uma representação *projetada* de um dilema confrontado por Richardson no momento em que escreveu o romance. Mesmo assim, nossa interpretação determinou que devemos *especificar* a natureza de quaisquer paralelos que desejarmos fazer entre o Sr. B. e Richardson. O Sr. B., como o "melhor dos cavalheiros", representa a "persona" dele. O outro Sr. B.,

o protagonista dos acontecimentos ficcionais, é uma "fígura-sombra". A sombra é apenas uma parte da personalidade. Ela não pode ser equiparada ao todo e, por definição, é o "inconsciente". Isso indica que Richardson, apesar de insinuar certos paralelos em suas cartas, não tinha muita consciência das implicações de seu próprio romance.

Esta conclusão adquire certo peso pela natureza experimental da conclusão da história. O Sr. B. finalmente supera o orgulho que o impedia de cogitar o casamento com uma empregada doméstica. É um primeiro passo que abre caminho para a resolução feliz, mas ainda assim apenas *experimental.* Depois do casamento, Pamela aceita a responsabilidade pela filha ilegítima dele (isto é, pêlos erros do Sr. B.) e o leva a fazer o mesmo. O passado é assim integrado, o que indica que o Sr. B. reconciliou-se pelo menos parcialmente com sua natureza "inferior". Mas a constatação de que o Sr. B. nunca realmente reconhece seu mau comportamento nos informa que há muito mais a ser resolvido. Isso prepara o caminho para os transtornos domésticos que oferecem o material para a "sequela" de Richardson, *Pamela: Pari Two* (1741). E que Richardson continuou insensível às implicações de sua própria ficção está implícito no fato de que seu romance seguinte, *Clarissa* (1747-48) - um romance muito mais longo e melhor - explora bastante o mesmo tema. Exceto que em *Clarissa,* a heroína é um personagem muito mais equilibrado retirado da classe média.

Isso nos leva ao ponto crucial da história. Em termos psicológicos, talvez a característica mais notável seja que o protagonista verdadeiro não pode ser definido como qualquer tipo de figura "egóica". Por um lado, o Sr. B. é uma persona idealizada; por outro, ele é uma representação da sombra. Por definição, a sombra é uma imagem arquetípica. O Sr. B. está relacionado com o Diabo, a imagem arquetípica dominante da sombra na literatura ocidental: ele é "tão ardiloso quanto Lúcifer" (p. 89) e seu objetivo é "seduzir" Pamela (p. 116-117).[19] Mesmo assim, é evidente que ele não pode ser visto como uma "variante" setecentista do diabo. Ele é uma imagem arquetípica (no sentido de que compartilha de alguns atributos da sombra coletiva), mas, em relação ao romance, ele é apenas uma personificação das tendências sombrias do Sr. B.. Em *Pamela,* não há uma "figura egóica". O romance ilustra uma fase na evolução da consciência imediatamente anterior à diferenciação da sombra como separada do "ego", percepção necessária para que um indivíduo tome consciência de sua identidade individual.

Seria difícil exagerar a importância de *Pamela.* A luta do Sr. B. com suas tendências sombrias e sua compulsão em possuir uma menina de uma classe social inferior antevêem os dois grandes temas de *Fausto,* de Goethe (1808). Pamela também serviu de "modelo" para inúmeras imagens posteriores de mulheres cuja força de caráter pode ser resumida em sua capacidade de suportar um marido intolerável e fazerem-se úteis por suas boas ações. Mulheres deste tipo tornaram-se um tipo comum no romance vitoriano, principalmente em romances escritos por mulheres.[20] As características de Pamela, portanto, ofereceram um modelo de comportamento que seria profundamente prejudicial à realização pessoal de várias gerações de mulheres. Com certeza precisamos entender melhor não apenas *como* estes "estereótipos" apareceram, mas também *por quê.* Pois, embora não haja espaço para explorar esta pergunta aqui, implícita em nosso argumento está a concepção de que as implicações psicológicas que uma obra teve uma vez para a sociedade que a produziu ou para seu autor equivalem a um aspecto importante do significado que continuam tendo para o leitor da atualidade.

De há muito se reconhece que as preocupações com os conflitos de classe, a estereotipia de género e o poder sexual estão no centro de *Pamela* e que elas se

encontram na figura do Sr. B.. Nossa leitura confirma essas preocupações, mas ela também as amplia. Evidentemente as questões sociais presentes na história requerem uma análise *enquanto* questões sociais. Meu objetivo é apenas insistir que as questões de diferença de classe, estereotipia de género e poder sexual também são - *intrinsecamente* - aspectos de um "complexo" psicológico. Nossa interpretação de *Pamela* chamou atenção para um dilema combinado com desafio que é a um só momento *singular,* no sentido de que se relaciona a um texto específico (e, por extensão, a um autor específico), mas também de interesse *coletivo,* no sentido de que o dilema confrontado pelo Sr. B. é uma variante de um "complexo" psicológico generalizado que continua sendo pertinente.

Pamela é um dos primeiros romances na tradição inglesa com um teor de realidade social bem desenvolvido, e talvez seja o primeiro no qual os eventos podem ser vistos como uma "projeção" das preocupações pessoais de seu autor. Considerando-se nossas constatações sobre o Sr. B., isso indica que nossa consciência da realidade está inseparavelmente ligada a nossa consciência de nossas tendências sombrias. Em outras palavras, que é somente depois de ter tentado reconciliar-se com sua sombra que o indivíduo pode começar a ter uma noção de si mesmo como "ego" (distinto da consciência coletiva de sua sociedade), ou uma percepção *consciente* de seu lugar na realidade social. A segunda parte deste artigo irá explorar esta hipótese.

PARA UMA TEORIA DA CONSCIÊNCIA LITERÁRIA

Segundo o filósofo italiano do século XVIII Giambattista Viço, é um erro evidente supor que as pessoas sempre pensaram do modo como pensamos atualmente (Pompa, 1990). Contudo, quase toda crítica escrita na atualidade - inclusive a crítica literária junguiana - faz exatamente isso. Apesar da sofisticação de sua linguagem, o debate pós-moderno está envolto no que Viço chamou de "presunção dos eruditos", ou seja, o erro intelectual de supor que as pessoas sempre pensaram da mesma maneira. Os críticos abordam textos escritos há 100, 400 ou mesmo 2.400 como se eles tivessem sido escritos por pessoas com a mesma psicologia básica que a sua. Isso é inadmissível: não se pode *supor* que as pessoas no passado pensavam - ou mesmo que *poderiam* pensar - da mesma maneira que pensamos hoje: isso produz crítica literária ruim e psicologia ainda pior.

O fato de ser famigeradamente difícil definir a evolução gradual da consciência não é motivo para duvidar que ela tenha ocorrido. Todos os produtos culturais são testemunho disso, principalmente todos os tipos de textos escritos. Embora qualquer tentativa de especificar a natureza da consciência só possa ser experimental, devemos continuar explorando modos possíveis de descrever e medir *tanto* a consciência em si *quanto* a evolução da consciência.

Durante duas palestras sobre alquimia proferidas no verão de 1942, Jung delineou uma teoria que explica como gradualmente nós "retiramos" nossas projeções, isto é, integramos a natureza do dilema implícito na projeção (CVV13, p. 199-201; Franz, 1980, p. 9-19). Cada estágio corresponde a um tipo diferente de consciência.

O primeiro estágio descreve um estado no qual as pessoas estão totalmente inconscientes de qualquer distinção entre si mesmas e o mundo em que vivem. Elas têm pouca ou nenhuma ideia de si mesmas como seres diferentes do que a sociedade espera delas. Suas ideias estão totalmente de acordo com as expectativas que a sociedade tem delas.

O segundo estágio consiste de uma longa e, às vezes, dolorosa separação de uma pessoa do "outro". Ele descreve o processo pelo qual uma pessoa gradualmente explora sua própria identidade, geralmente por meio de uma dialética com diferentes facetas do "outro" (por exemplo, figuras que representam autoridade ou "diferença").

O terceiro estágio refere-se à diferenciação de propriedades morais. Neste estágio, uma pessoa está sempre testando a moralidade coletiva de sua sociedade a fim de determinar e enquadrar seu próprio código de ética.

Um quarto estágio começa com a percepção de que a aura e a autoridade com a qual a pessoa revestiu todas as normas e as expectativas coletivas dentro das quais ela vive são sua própria criação. A "projeção" é assim rompida e o mundo é visto como realmente é, deste modo libertando a pessoa para tornar-se o ser humano específico que ele é. Este estágio poderia parecer a meta do processo, mas, segundo Jung, não o é. Pois, despojado de todo seu mana, o mundo pode parecer totalmente destituído de certeza ou significado e esta percepção logo provoca sentimentos de alienação. Axiomaticamente, isso não pode ser descrito como qualquer tipo de meta.

Assim, segundo Jung, inicia-se um quinto estágio quando começamos uma nova dialética com nós mesmos, um questionamento consciente de nossas tendências inatas, especialmente aquelas em relação às quais estamos menos conscientes e que nos são reveladas apenas por meio de análise profunda de nossos sonhos e fantasias acordados. O fim deste longo processo é conhecer a si mesmo *não* como rebelde ou forasteiro, mas como o ser humano *específico* que se é dentro de nossa própria sociedade. Deste modo, o processo completa o círculo, pois a meta é uma nova integração com a sociedade, totalmente diferente do primeiro estágio em virtude de nossa plena *consciência* de nossa natureza, nossa função e nossas limitações individuais.

Estes cinco estágios não devem ser vistos como uma "escala fixa" de distinções exclusivas. Não se deixa o primeiro estágio totalmente para trás quando se passa para o segundo, ou o segundo quando se passa para o terceiro. Diferentes partes de si mesmo muitas vezes "habitam" diferentes estágios. Uma parte de si mesmo poderia ser relativamente independente, outra totalmente incapaz de se libertar das expectativas de nossa família ou de nossos desejos imaturos. De modo semelhante, as pessoas que vivem *no primeiro* estágio devem ter algum tipo de consciência sobre a realidade do mundo em que vivem, ou seja, do *quarto* estágio de Jung.

O esquema de Jung repousa na definição do quarto estágio: isto é, em como se compreende a "realidade". A expressão "como ela é" não pretende implicar que a realidade é um absoluto. A realidade é definida por nossa necessidade de nos adaptarmos a ela. Um indígena do interior do Brasil precisa de um senso de realidade tão forte quanto um nova-iorquino, mas suas respectivas definições de realidade serão radicalmente diferentes. Isso explica os aspectos inter-relacionados do quarto estágio. Um aspecto descreve a capacidade de ver o mundo corno ele é (em relação às nossas necessidades imediatas) até que se tenha pelo menos começado a compreender a si mesmo como o ser específico que se é (isto é, ter chegado pelo menos provisoriamente a reconciliar-se com sua própria sombra). Uma vez que a realidade é relativa, o esquema se aplica a todo indivíduo de maneira diferente. Em outras palavras, cada um dos cinco estágios de Jung são *relativos:* eles medem a adaptação somente em relação a um dado ponto de vista que por si só implica um tipo e um grau particular de percepção de si mesmo.

Gostaria de propor que os cinco estágios de Jung da retirada de projeções pó dem servir ao crítico literário de duas maneiras: (1) eles podem ajudar a identificai vários aspectos da percepção consciente exibidos pelo protagonista verdadeiro de

qualquer obra de ficção, e (2) eles oferecem uma estrutura para compreender a evolução das questões da literatura.

I — Identificação da Preocupação Psicológica Dominante de um Texto

Assim como diferentes partes de cada indivíduo ocupam diferentes estágios de desenvolvimento, pode-se invariavelmente atribuir os diferentes aspectos da percepção consciente exibida pelo verdadeiro protagonista de uma ficção narrativa a cada um dos cinco estágios de Jung.[21] Vamos averiguar esta possibilidade em *Pamela,* preservando apenas nossa identificação do Sr. B. como o verdadeiro protagonista.

1. Não há nada de "individual" em relação ao Sr. B.: ele é apenas um jovem cavalheiro elegante que é quase totalmente contido, e, portanto, "definido" pelo que a sociedade espera dele. Este aspecto do Sr. B. pode ser explorado por referência ao primeiro estágio de Jung.

2. O romance consiste de vários confrontos com um "outro": Pamela com o Sr. B., o Sr. B. com Pamela e, crucialmente, o Sr. B. como persona com suas próprias qualidades da sombra.[22] Estes confrontos podem ser examinados à luz do segundo estágio.

3. Embora toda a história gire em torno dos diversos dilemas morais que estes confrontos representam, o Sr. B. não está disposto a reconhecer suas próprias tendências sombrias. O terceiro estágio de Jung oferece um modo de estudar estes vários dilemas.

4. As ideias do Sr. B. sobre a sociedade são determinadas por suas ideias sobre as mulheres. A única *decisão* que ele toma que poderia ser atribuída a um "ego" (em oposição a uma persona) é a decisão de desafiar a Sra. Davers e casar-se com Pamela - mas nota-se que ele só é capaz disso porque seus vizinhos foram muito liberais em seu elogio à Pamela. A tensão entre o social e o pessoal pode ser compreendida em termos do quarto estágio de Jung.

5. O Sr. B. reluta em reconhecer e assim reconciliar-se com suas próprias tendências sombrias, o que significa que ele não pode "integrar" o desafio representado por Pamela. Conseqüentemente, sua insinuação de seu "ego" não tem substância, ele continua aprisionado em sua persona, o que significa que suas tendências sombrias irão inevitavelmente manifestar-se novamente: daí a continuação de *Pamela,* e, em *Clarissa,* a natureza de Lovelace, um libertino ainda mais desonesto do que o Sr. B. O quinto estágio de Jung oferece um modo de compreender a falta de confiança do Sr. B.

Como cada estágio serve para revelar uma faceta diferente do dilema confrontado pelo Sr. B., poder-se-ia dizer que cada um representa um desafio diferente para ele. Cada um identifica um aspecto importante de seu desenvolvimento psicológico e, portanto, uma linha distinta de possível análise literária. A consideração da ação de um texto segundo cada um dos cinco estágios de Jung serve, portanto, para salientar os diferentes aspectos do dilema psicológico. Isso inevitavelmente leva à pergunta: Pode-se dizer que uma obra literária tem uma *preocupação psicológica dominante!*

Nota-se que a consideração do estágio final revela o grau no qual o verdadeiro protagonista é capaz de "integrar" o conteúdo de suas projeções, isto é, a natureza e

as limitações de sua "consciência", as quais, por extensão, geralmente podem ser atribuídas ou ao autor ou ao "suposto autor". Mesmo assim, a ausência de uma figura egóica quase não pode ser identificada como a preocupação psicológica dominante em *Pamela.* Um rápido exame de nossas constatações indica que a preocupação psicológica *dominante* do romance encontra-se em alguma parte no limite entre o terceiro e quarto estágios, ou seja, na tensão entre os vários aspectos do dilema moral e a insinuação de uma individualidade distinta das expectativas coletivas.

Contudo, nem sempre este será o caso: obras de ficção diferentes irão quase com certeza ter preocupações dominantes diferentes. Assim, o esquema de Jung poderia ajudar o crítico literário de outra maneira, isto é, como modelo de discussão e comparação das preocupações psicológicas de obras *diferentes.*

II — Para urna História Psicológica da Literatura

Se os cinco estágios de Jung podem servir para especificar a preocupação psicológica dominante de determinada obra literária, surge a questão: Será que eles também poderiam fornecer as bases para um modo de compreender a *evolução* das preocupações literárias?

Qualquer teoria sobre a interpretação psicológica de um texto literário deve ser associada com uma teoria mais ampla da história literária. Assim, é um pouco surpreendente constatar que os críticos têm aplicado a teoria psicanalítica a textos literários na maior parte do século sem ter qualquer teoria claramente definida sobre a evolução da expressão literária. O mesmo se aplica aos críticos Junguianos: sem o menor constrangimento, eles descrevem *todas* as obras produzidas entre os mitos mais antigos e a ficção do século XX como "arquetípicos". Mas quaisquer que sejam os paralelos que desejemos estabelecer entre um mito babilónico e um romance americano do século XX, existe uma necessidade axiomática de distinguir a "diferença", isto é, para o crítico j unguiano, fazer uma distinção entre os produtos de um período literário e outro.

Evidentemente, é preciso desde o início estabelecer uma condição importante. Mesmo que a teoria de Jung sobre a retirada de projeções possa ser útil para a consideração de textos individuais, deve-se ser cauteloso na utilização de um modelo ontogenético como base para uma teoria filogenética. É provável que encontremos ainda maior sobreposição entre os diferentes estágios em um nível filogenético. Mesmo assim, gostaria de indicar que os cinco estágios de Jung na retirada das projeções pode fornecer um modo possível de entender a *evolução* das preocupações psicológicas dominantes nos produtos literários.

O que afirmo é que a "preocupação dominante" das tradições orais mais básicas e dos mitos mais antigos é a *identidade em si.* Pensamos, primeiramente, nos produtos das sociedades tribais nos quais as pessoas estão em total "harmonia" com suas tradições coletivas, incapazes de distinguir a si mesmas do mundo no qual vivem. Elas desfrutam de um maior sentimento de inteireza do que sua contrapartida moderna, mas trata-se de uma forma indiferenciada e inconsciente de inteireza, totalmente sem individualidade conforme nosso entendimento deste termo. Mesmo assim, este "estágio" não deve ser entendido como pertinente apenas às sociedades primitivas: ele se aplica a toda a escrita onde há pouco ou nenhuma distinção entre o pessoal e o coletivo.

De modo semelhante, proponho que as adaptações específicas da cultura oral estão primordialmente relacionadas com questões de *identidade em relação a um*

"outro". Os mitos e a literatura do Oriente Médio e da Grécia antiga ainda existentes talvez ofereçam os exemplos mais óbvios. Ambos os épicos sobreviventes sobre a Guerra de Tróia apresentam um herói em confronto com um "outro" ou "outros" (Aquiles contra Heitor; Ulisses contra Polifemo, Circe, Cila, os pretendentes, etc.). Se a *Ilíada* está fundamentalmente preocupada com a diferenciação da identidade *cultural* - que não deve ser confundida com identidade "nacional", a preocupação dominante da *Odisseia,* como a das grandes tragédias clássicas, é a diferenciação da *identidade pessoal* - que não deve ser confundida com a identidade "individual" (por exemplo, Édipo, na peça mais conhecida de Sófocles).[23]

Pode-se ver insinuações de uma preocupação predominante com os *conflitos morais* nas tragédias gregas, mas os exemplos mais claros são oferecidos pela literatura do final da Idade Média e do Renascimento. Pensa-se nos imperativos morais na base das *Confissões* de Santo Agostinho (c. 400), da *Divina Comédia* de Dante (c. 1300), peças da moralidade como *Everyman* (c. 1512), ou, evidentemente, as peças de Shakespeare (escritas entre 1588 e 1613), quase todas preocupadas com um dilema moral. Nota-se que esta literatura está invariavelmente relacionada com os princípios morais de uma ideologia religiosa dominante, ou seja, na tradição ocidental, este estágio abarca o período clássico, quando os Olímpicos eram as divindades mais ou menos inquestionáveis do Império Greco-Romano, bem como quase todas as obras produzidas enquanto o Cristianismo era a religião inquestionável da Europa.

O surgimento de uma literatura predominantemente preocupada com a exploração tanto da *realidade social* quanto da *consciência individual* é um fenómeno relativamente recente. Suas primeiras manifestações claras datam aproximadamente do terceiro quarto do século XVII, quando a projeção coletiva representada pela "visão de mundo" cristã gradualmente começou a desintegrar-se. Inevitavelmente, isso provocou uma mudança radical na consciência. Os indivíduos foram forçados a dar sentido a sua própria realidade *e* identidade. Pela primeira vez na história, os escritores começaram a ver um espectro social muito mais amplo do que se havia percebido até então e a explorar as implicações disso para o indivíduo, ou seja, a explorar tanto a realidade social quanto uma ideia de consciência individual que são reconhecidamente relacionadas a nossas preocupações na virada do século XXI. Os aspectos aparentemente conflitantes deste quarto estágio talvez sejam melhor exemplificados pelas obras do filósofo francês Jean-Jacques Rousseau. Seu *Contrato Social* (1762) começa com as palavras "O homem nasce livre, mas em todos os lugares ele é escravizado", e suas *Confissões* (escritas na década de 1760; publicadas em 1782 e 1789) começam com uma afirmativa, "Eu posso não valer mais do que meus companheiros, mas pelo menos sou diferente". Nestas duas frases podemos ver as sementes da consciência sociopolítica *e* do individualismo moderno.[24]

Assim como a teoria de Jung sobre a retirada de projeções baseia-se nas suposições sobre a natureza do quarto estágio, também o faz o esquema delienado acima. Precisamos, pois, explicar melhor por *que* o período 1675-1800 pode ser considerado um divisor de águas na história tanto da literatura quanto da psicologia.

Em primeiro lugar, existe uma diferença fundamental entre a realidade social expressada nas obras literárias anteriores ao século XVIII e aquelas publicadas desde então. A "realidade" implícita na literatura ocidental desde a *Ilíada (c.* 725 a.C.) até o *Paraíso Perdido* (1667) é uma "realidade" essencialmente idealizada que reflete apenas os interesses cambiantes de uma classe privilegiada. O surgimento de uma classe média nova e bem instruída no decorrer do século XVII, gradualmente resultou na formulação de novas ideias sobre a distribuição da riqueza e da responsabilidade social. Os primórdios do que podemos vagamente chamar de "socialismo", rã-

dicalmente alteraram o modo de perceber a realidade social.[25] *Moll Flanders,* de Defoe (1722) é um dos primeiros romances a mostrar uma preocupação evidente com uma realidade social *de base mais ampla,* preocupação que gradualmente passou a dominar não apenas o romance inglês, mas também a consciência ocidental.

Os dilemas e os desafios implícitos nas "estruturas profundas" dos textos literários escritos antes do século XVIII são "coletivos": eles refletem preocupações "coletivas", e *não* as preocupações "pessoais" de seus autores. As grandes tragédias de Shakespeare não refletem suas ansiedades e preocupações pessoais. Isso não significa dizer que as pessoas não tinham ideia de sua "individualidade", antes do século XVIII. Elas tinham: as obras sobreviventes de Safo, Santo Agostinho, Petrarca e Celine, todas manifestam uma consciência da personalidade distinta de seus autores. Mas seu modo de auto-análise é *mais filosófico* do *que psicológico.* Santo Agostinho, por exemplo, pôde afirmar que seu "ser interior era uma casa dividida contra si mesmo" *(Confissões,* viu, 8), mas ele não tinha meios de analisar este *insight* fora dos termos oferecidos por suas convicções religiosas. Embora sua experiência tenha sido claramente autónoma, ele só poderia interpretá-la à luz de uma visão coletiva. Sua consciência - como a de Safo, Petrarca, Celine, e até mesmo de Shakespeare - era limitada por seus pressupostos de um universo teocêntrico e uma estrutura social "piramidal". Somente quando estas começaram a entrar em colapso no decorrer do século XVIII é que os escritores ficaram livres para explorar a realidade de suas experiências interiores, ou seja, sua individualidade.

Em *Paraíso Perdido,* embora possamos relacionar *alguns* dos atributos de Satã a Milton, dificilmente poderíamos definir Satã como a sombra pessoal de Milton. Em contraste, embora as implicações psicológicas do romance de Richardson sejam de interesse coletivo, o próprio Sr. B. dificilmente pode ser definido como imagem coletiva da sombra: somente em relação ao *leitor de hoje* ele poderia ser descrito como tal. Em relação ao *romance,* ele personifica a "sombra pessoal" de Richardson. O que nos leva ao segundo motivo pelo qual o período 1675-1800 é um ponto de mutação.

Princesse de Clèves (1768) de Mme. de Lafayette e *Pamela* (1740) são as primeiras obras importantes em suas respectivas tradições a refletirem as preocupações pessoais de seus autores. E, significativamente, ambas as obras consistem do confronto da persona com um personagem que pode ser definido como a sombra *pessoal* do autor.[26] Assim como não podemos partir da consciência "coletiva" para a consciência "individual" sem confrontar nossa sombra, também as *primeiras* obras literárias a refletir as preocupações pessoais de seus respectivos autores representam um confronto com a sombra. Pela primeira vez na história da literatura, os escritores começaram a "projetar" em suas obras um dilema pessoal com o qual se confrontavam naquele momento - e a natureza destes dilemas está reconhecidamente relacionada com aqueles que ainda confrontam os indivíduos de hoje. A partir deste momento, as narrativas literárias tornam-se cada vez mais autobiográficas.

A consciência sociopolítica moderna e o individualismo são frequentemente vistos como opostos. Jung, Paulo Freire (veja Capítulo 14), e Andrew Samuels (por exemplo Samuels, 1993) demonstraram que eles não o são. Eles são aspectos indissociáveis de uma grande mudança na consciência que ocorreu entre 1675 e 1800 e que transformou radicalmente a natureza tanto do debate sociopolítico quanto da ideia do indivíduo de sua identidade. A capacidade de questionar e, pelo questionamento, reconciliar-se com nossa própria realidade é um aspecto inseparável de nossa capacidade de questionar e reconciliar-nos com nós mesmos como realmente somos. Em outras palavras, em termos psicológicos, esta mudança ocorreu quando os indivíduos começaram a explorar sua própria *sombra pessoal.* Assim, nosso esquema

exemplifica como cada vez mais o que imaginávamos como o "outro" foi gradualmente assimilado até tornar-se parte da consciência moderna.

Ainda estamos enredados nas confusões deste "quarto estágio". Reconhecemos que recém começamos a ver o mundo a nossa volta "como ele é" e mal começamos a entender até mesmo nossas necessidades e impulsos psicológicos mais básicos. Só sonhadores podem imaginar que a ciência ou os líderes políticos irão em pouco tempo descobrir uma panaceia para todos os nossos males. Nossas ansiedades e nossos dilemas originam-se em nós mesmos. O mundo que vemos é nossa própria obra. *Não* podemos libertar-nos completamente de nossas projeções e, muito provavelmente, nunca seremos capazes disso. Tudo que podemos fazer é procurar compreendê-las para melhor compreender as implicações de nossas próprias tendências conflitantes e integrar-nos melhor com o mundo. O quinto estágio começa quando nos determinamos a tornar-nos mais conscientes da natureza e da extensão de nossas próprias projeções. Trata-se de um caminho, ou meta, ou ideal, mais do que um estágio no mesmo sentido que os outros; mesmo assim, poder-se-ia argumentar que ele tem sua própria literatura.

É de nossa época e lugar na história que respondemos às obras literárias do passado. Devemos, portanto, fazer uma distinção entre obras que mostram pouco ou nenhum conceito do que queremos dizer com "realidade" hoje e aquelas que se interessam pelo exame das facetas da realidade social e da consciência individual que evidentemente estão relacionadas com nosso modo de entender estes termos. Não há nada de novo na ideia de que o período de 1675-1800 testemunhou os primórdios do mundo moderno: já se escreveiTmuita coisa sobre as mudanças sociais engendradas por esta época de revolução. O que afirmo aqui é que não podemos entender plenamente a importância destas mudanças sem melhor compreender a natureza da mudança maciça na consciência mundial que as possibilitou. E isso talvez se revele mais claramente na literatura.

Evidentemente não há aqui espaço suficiente para explorar essas hipóteses plenamente. Meu objetivo aqui é apenas propor um modo de identificar a evolução das preocupações dominantes nas narrativas literárias. A crítica literária junguiana tem sido muito dependente da ideia de imagens arquetípicas. Existe uma necessidade premente de que a psicologia junguiana encontre um modo de distinguir os diferentes *tipos* de imagens arquetípicas. Proponho que os cinco estágios de Jung na retirada de projeções oferecem um modo de distinguir entre o material arquetípico predominantemente relacionado com

1. a identidade em si mesma;
2. a identidade em relação a um "outro"/ "outros";
3. dilemas morais ou éticos;
4. realidade social/consciência individual;
5. identidade individual.

A história literária não é apenas uma questão de mudança nos estilos literários ou de desdobramento das interações sociais: ela é também uma expressão da evolução da consciência humana. As grandes obras da literatura são marcos na estrada rumo à manifestação da *consciência individual.*[21]

Tendo em mente nossa interpretação de *Pamela,* o esquema proposto indica que os conceitos de Jung de imagens arquetípicas específicas exige maior especificação. Jung referia-se apenas à sombra. Há muito se reconhece que ele se referia pelo menos a duas coisas muito diferentes com este termo (a totalidade do inconsciente e uma

personificação específica de todas aquelas características que escondemos tão bem dos outros que geralmente nem nós mesmos temos consciência delas.) Uma outra distinção precisa ser feita, pois existe uma diferença radical entre as figuras da sombra *coletivas* dos textos anteriores ao século XVIII e as figuras da sombra *pessoais* das obras posteriores ao Iluminismo. É nesse "quarto estágio" que os escritores começaram a tomar consciência de sua própria sombra *pessoal* e assim explorar seu próprio "ego" no sentido contemporâneo deste termo. De modo análogo, é preciso também distinguir entre as figuras de *animalanimus coletivas* da literatura anterior ao século XVIII e as figuras de *animalanimus pessoais* que se tornaram cada vez mais proeminentes na literatura narrativa subsequente.

Não resta dúvida de que as ideias tanto de "realidade social" quanto de "consciência individual" sofreram uma evolução radical nos últimos três mil anos. As mudanças na sociedade e na relação do indivíduo com a sociedade foram documentadas de diversos pontos de vista. Muito se escreveu sobre a evolução das atitudes socioculturais, e a psico-história tem aberto novos caminhos de investigação histórica. Mas ainda não temos quaisquer teorias bem desenvolvidas sobre como a consciência *literária* se desenvolveu durante o mesmo período.[28] O fascínio do debate contemporâneo pela ideologia sociopolítica levou à ênfase na "história social" da literatura. Mas o domínio social é apenas um *aspecto* de nossa realidade: o outro é o pessoal. As consciências social e pessoal são duas faces da mesma moeda. Para compreender a evolução das preocupações psicológicas temos que compreender as transformações nas condições sócio-históricas. O corolário é *igualmente* verdadeiro: a fim de melhor compreender a evolução e a direção das condições sociopolíticas, precisamos *também* ter consciência das transformações na consciência coletiva e individual. Já é hora da crítica desenvolver e ocupar-se de uma "história psicológica" da literatura.

CONCLUSÕES

A finalidade de considerar uma ficção narrativa uma projeção de um dilema confrontado pelo autor no momento de sua escrita *não* é "limitar" a leitura a considerações exclusivamente psicológicas, mas "escancará-la" para revelar os inter-relacionamentos existentes entre elementos aparentemente díspares. Vimos como a imagem arquetípica de uma "virgem" situa-se no centro de *Pamela,* mas há mais no romance do que esta imagem sozinha pode revelar. Muitas vezes considera-se que Jung estava tão enfaticamente preocupado com os processos psicológicos, que tinha pouco entendimento sobre a cultura além de uma distinção um pouco simplista entre o oriente e o ocidente. Isso pode ser verdade em relação a ele enquanto indivíduo, mas não é uma limitação intrínseca das concepções que formulou. Qualquer aplicação das diversas teorias de Jung à literatura irá revelar a necessidade de que os indivíduos ocupem-se de sua própria tradição cultural. Uma leitura junguiana de uma obra literária, embora enraizada na exploração dos dilemas humanos comuns, *também* se ocupa das realidades sociais, políticas, nacionais e culturais.

- Minha interpretação de *Pamela* enfatiza a necessidade de estabelecer *de quem* é a experiência que está sendo descrita em determinado texto. Os críticos literários muita vezes exploram a psicologia do personagem principal sem qualquer consideração pelo papel deste personagem em relação ao texto como um todo. Este capítulo argumenta que, se estivermos interessados

nas implicações psicológicas do *texto,* devemos identificar o "verdadeiro protagonista" e relacionar *todos* os eventos a este personagem. As "ferramentas auxiliares" de Jung oferecem um modo de definir a natureza do dilema que confronta o verdadeiro protagonista. O dilema confrontado pelo verdadeiro protagonista muitas vezes manifesta-se como um "desafio" implícito. Em *Pamela,* isso foi definido como a necessidade do Sr. B. de confrontar suas tendências sombrias e reconciliar-se com seu "Eros" problemático. Entretanto, deve-se insistir que uma das características definidoras da abordagem junguiana é que todo texto analisado irá revelar um dilema diferente que o determina.

Deve-se sempre *especificar* a natureza de eventuais paralelos entre o protagonista de uma obra literária e seu autor. Os conceitos de Jung foram utilizados a fim de demonstrar-se que o Sr. B. representa dois *aspectos* diferentes da personalidade de Richardson (sua persona e sua sombra). A crítica literária de todas as facções deve tornar-se mais cônscia do que chamei de "história psicológica da literatura". Propus duas formas de utilizar a teoria de Jung sobre a retirada de projeções:

1. especificar a natureza e grau de consciência implícita em determinada obra e assim identificar sua "preocupação dominante", e

2. traçar a evolução da consciência *literária.*

Os cinco estágios de Jung na retirada de projeções oferecem um modo de distinguir entre diferentes *tipos* de imagens e interações arquetípicas. A crítica literária junguiana precisa distinguir as imagens arquetípicas cole-tivas (por exemplo *a* sombra) e as figuras arquetípicas com uma relação mais específica com o individual (ou seja, a sombra "pessoal"). A realidade sociopolítica contemporânea e a consciência individual são aspectos inseparáveis de uma transformação na consciência que começou no final do século XVII e início do século XVIII e que ainda caracteriza nosso próprio tempo: para explorar qualquer uma delas, o crítico precisa também levar em conta a outra.

NOTAS

1. Schlegel, 1790/1991, p. 98 (tradução ligeiramente modificada).

2. Por exemplo, em sua carta de 7 de setembro de 1935, ao Pastor Ernst Jahn, Jung, 1973, 1976, vol. l, pp. 195-197, e sua "Resposta a Martin Buber", escrita em fevereiro de 1952, em CVV18, pp. 663-670.

3. Para a análise de Jung da Srta. Frank Miller (pseud.), "Alguns casos de imaginação criativa subconsciente" [1906], veja *Psicologia do inconsciente* (CWB, rev. como *Símbolos da transformação, CW5);* para seu ensaio "Resposta a Jó" e *O Livro tibetano dos mortos,* ver CW11; para alquimia "ocidental", ver *CW12.13, 14.*

4. Dois volumes recentemente publicados constituem-se agora em uma introdução indispensável às abordagens junguianas da literatura: Van Meuers e Kidd, 1988, cuja introdução oferece uma breve análise crítica do campo, e Sugg (ed.), 1992, uma antologia de alguns dos melhores trabalhos no campo. Um exemplo de um trabalho de influência realizado por uma terapeuta é o estudo de Marie-Louise von Franz do *Pequeno Príncipe* de Saint-Exupéry em *PuerAeternus* (Franz, 1981). Para um estudo mais longo de boa aceitação realizado por um crítico literário, ver Tacey, 1988.

5. Atente-se para a afirmativa de Jung, feita em 1952: "Eu não propus nem um sistema nem uma teoria geral, mas simplesmente formulei conceitos auxiliares que me servem de ferramentas, como é de costume em todo ramo da ciência" (CW18, p. 666).

6. As expressões são tomadas da antropologia estrutural: ver, por exemplo, Lévi-Strauss, 1968. A expressão "estrutura profunda" será compreendida de modo diferente não apenas por um estruturalista, um freudiano ou um junguiano, mas mesmo entre os críticos da mesma escola.

7. A edição usada na preparação deste ensaio foi Richardson, 1980; as referências de página no texto referem-se a esta edição.

8. *Pamela: ou, Virtude Recompensada* foi publicado em novembro de 1740; Henry Fielding, escrevendo sob o pseudónimo "Sr. Conny Keyber", rapidamente respondeu com uma paródia dele intitulada An *apology for the life ofMrs. Shamela Andrews:* este foi publicado em 4 de abril de 1741. Em dezembro de 1741, Richardson publicou sua "sequela", *Pamela: Part Two.* Dois meses depois, em 22 de fevereiro de 1742, Fielding publicou anonimamente, *The history ofthe Adventures ofJoseph Andrews,* no qual o "herói" é apresentado como o irmão de Pamela: Joseph é um lacaio da Sra. Booby, e a "virtude" dele é ameaçada, primeiro pela Sra. Booby e depois pela arrumadeira, a Sra. Slipslop.

9. É interessante que se nota isso até mesmo no resumo da trama: seria difícil resumir a ação sem fazer o Sr. B. aparecer corno o verdadeiro protagonista.

10. Ver também Kinkead-Weekes, 1973; Doody, 1974; Miller, 1980. Para uma leitura inspirada em Michel Foucault, ver Armstrong, 1987.

11. Para uma descrição da projeção, ver Franz, 1980.

12. Para uma discussão da "virgem" como imagem arquetípica, ver Layard, 1972.

13. Este aspecto de Pamela corresponde à autoridade moral muitas vezes investida na *anima.* Isso levanta uma questão interessante: a autoridade moral investida nas mulheres é primordialmente uma projeção masculina? Em caso afirmativo, qual é a natureza do "gancho" no qual ela repousa?

14. Jung usa a palavra "inferior" para descrever aquelas funções da personalidade que, por um motivo ou por outro, foram *reprimidas* ou *não se desenvolveram;* conseqüentemente, quando de fato se manifestam, elas frequentemente o fazem com uma compulsão irracional: ver Franz, 1971.

15. Muitas obras de ficção podem ser vistas como originárias de uma tentativa semelhante de fugir de uma condição considerada "aprisionadora": ver Dawson, 1989a, 1989be 1993.

16. Por exemplo, Mary Shelley, em sua vívida descrição de como teve a ideia para seu primeiro romance no verão de 1816: ver "Author's introduction to the Standard novéis edition" (1831), em Mary Shelley, 1992 (republicado na maioria das edições modernas).

17. Para uma descrição da imaginação ativa, ver Watkins, 1984; Hannah, 1981.

18. O "manual de correspondência" foi posteriormente concluído e publicado um ano depois de *Pamela* sob o título de *Letters written to and for Particular Friends, on the most importam Occasions, Directing not only the requisiste Style and Forms to be observed in writing Familiar Letters; buí how to think and actjustly and prudently, in the common Concerns ofHuman Life* (1741).

19. Isso é ainda mais evidente no caso de Lovelace em *Clarissa.*

20. Os exemplos mais claros são as heroínas dos romances de George Eliot, principalmente Romola e Dorothea Brooke, ambas as quais representam mulheres que tiveram que sofrer as consequências de uma expectativa projetada predominantemente masculina, mas mesmo assim coleti vá (e, portanto, *também* feminina): ver Romola (1863) e *Middlemarch* (1871-72). Um outro paralelo com George Eliot é o fato de Pamela assumir a responsabilidade por Miss Sally Godfrey; compare-se a disposição de Nancy Lammeter em adotar Eppie no final de *Silas Marner:* ver Terence Dawson, 1993.

21. Sou grato a Andrew Samuels por ter sugerido que eu explorasse esta possibilidade.

22. Uso a palavra "outro" aqui de modo mais vago do que Papadopoulos, 1984: em particular, vejo o "outro" como um aspecto da "sombra" ao invés de do "Si-mesmo".

23. Isso não é um sofisma: *pessoal ê* usado no sentido de que Édipo e outros heróis gregos são diferentes da "multidão": mas eles continuam sendo "tipos". O fato de podermos falar de um "complexo de Édipo" é prova suficiente de que não estamos tratando de um "indivíduo". Em contraste, *indivíduo* é

usado para descrever alguém que está conscientemente lutando com os dilemas apresentados pelo quarto e quinto estágios identificados no esquema de Jung, ou seja, alguém que está manifestamente "consciente" das implicações de suas ações.

24. Existem claros paralelos entre o esquema delineado e o interesse demonstrado por Foucault no período da Revolução Francesa: ver 0'Farrell, 1989; Cutting (ed.), 1994.

25. Uso "socialismo" aqui não para indicar uma ideologia em oposição ao liberalismo ou capitalismo burguês, ou para indicar um movimento dos trabalhadores: eu o utilizo aqui apenas para indicar novas ideias sobre as responsabilidades dos privilegiados pêlos menos privilegiados que passaram a existir no decurso do século XVIII.

26. Para Mme de Lafayette, ver Dawson, 1992.

27. É preciso estabelecer uma condição importante sobre o esquema delineado: os exemplos que escolhi foram todos da tradição literária ocidental. Não se pode pressupor que ele se aplica a todas as culturas da mesma maneira. De fato, as diferenças no modo como as diferentes sociedades enfatizaram um elemento ou outro em determinada fase certamente forneceriam o segredo para melhor compreender e assim responder às diferenças culturais.

28. Para uma teoria provocativa sobre as origens da consciência, ver Jaynes, 1982. É interessante que os filósofos também demonstraram profundo interesse por esta questão: por exemplo, Taylor, 1989.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Armstrong, Nancy (1987). *Desire and Domestic Fiction: A Poütlcal History ofthe Novel.* New York:

Oxford University Press. Cutting, Gary (ed.) (1994). *The Carnbridge Companion to Foucault.* Cambridge: Cambridge University

Press. Dawson, Terence (1989a). "The Struggle for Deliverance from the Father: The Structural Principie of

Wuthering Heights. " Modern Language Review, 84, pp. 289-304 _____ . (1989b). "An Oppression Past Explaining: The Structures of *Wuthering Heights." Orbis*

Litterarum, 44, pp. 48-68. _____ . (1992). "Catherine de Médicis and *La princesse de Clèves. " Sèventeenth-Century French*

Studies, 14, pp. 191-210. ____ . (1993). '"Light Enough to Trusten By': Structure and Experience in *Silas Marner. " Modern*

Language Review, 88, pp. 26-45.

Doody, Margaret A. (1974). A *Natural Passion.* Oxford: Clarendon Press. Franz, Marie-Louise von (1971). "The Inferior Function." In Marie-Louise von Franz and James Hillman,

Lectures on Jung's Typology. Zurich: Spring Publications, pp. 1-72. ____ . (1980). *Projection and Re/eollection in Jungian Psychology: Reflections ofthe Soul.* La Salle,

111. and London: Open Court._____. (1981). *PuerAeternus* [1970]. Santa Monica, Calif.: Sigo Press.

_____. (1982). *An Introduction to the Interpretation ofFairy Tales* [1970]. Dálias: Spring Publications,

pp. 27-28.

Golden, Morris (1963). *Richardson's Characters.* Ann Arbor: University of Michigan Press. Hannah, Barbara (1981). *Encounters with the Soul: Active linagination as Developed by C. G. Jung.*

Santa Monica, Calif.: Sigo Press. Jaynes, Julian (1982.). *The Origin of Consciousness in the Breakdown ofthe Bicameral Mind.*

Harmondsworth: Penguin.

Jung, C. G. (1922). "On the Relation of Analytical Psychology to Poetry." *CW* 15, pp. 65-83. ____ . (l930)."Psychology and Literature."CW 15, pp. 84-105. ____ . (1932). *"Ulysses:* A Monologue." *CW* 15, pp. 109-134. ____ . (1951a). "Reply to Martin Buber." *CW* 18, pp. 663-670. _____ . (1952b). "Answer to Job." *CWU,* pp. 355-470. ____ . (1956). *Symbols of Transformation. CW 5.* _____ . (1967). *Alchemical Studies. CW* 13. _____ . (1968). *Psychology and Alchemy,* 2nd ed. *CW* 12. _____ .

(1970). *Mysterium Coniunctionis,* 2nd ed. *CW* 14. _____ . (1973, 1976). *Letters.* Ed. G. Adler and A. Jaffé, tr. R. F. C. Hull, 2 vols. London: Routledge

& Kegan Paul. ____ . (1991). *Psychology ofthe Unconscious* [1912]. Ed. W. McGuire, *CW* B.

Kinkead-Weekes, Mark (1973). *Samuel Richardson: Dramatic Novelist.* London: Methuen.

Layard, John (1972). *The Virgin Archetype: Two Essays.* Zurich: Spring Publications.

Lévi-Strauss, Claude (1968). *StructuralAnthmpology* [1955], tr. C. Jacobson and B. Grundfest Schoepf.

London: Allen Lane. Meurs, Jos Van com John Kidd (1988). *Jungian Literary Criticism: 1920-1980: An Annotated, Criticai*

Bibliography of Works in English. Metuchen, N.J. and London: The Scarecrow Press. Miller, Frank (Miss). *pseud.* (1906). "Some Instances of Subconscious Creative Imagination." In C. G.

Jung, *CW 5,* pp. 445-462. Miller, Nancy K. (1980). *The Heroine's Text: The French and English Novel,* 1722-1782. New York:

Columbia University Press.

O'Farrell, Clare (1989). *Foucaull: Historían or Philosopherl* Basingstoke: Macmillan. Papadopoulos, Renos (1984). "Jung and the Concept of the Other." In R. K. Papadopoulos and G. S.

Saayman (eds.), *Jung in a Modern Perspective.* London: Wildwood House, pp. 54-88 and 290-294. Pessoa, Fernando (1917/1990). *Obra poética,* ed. Maria A. Galhoz, Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar,

pp. 129- 130. Pompa, Leon (1990). *Viço: A Study ofthe "New Science",* 2 nd ed. Cambridge: Cambridge University

Press, pp. 7-14. Richardson, Samuel (1980). *Pamela: Or, Virtue Rewarded,* ed. Peter Sabor, with an Introduction by

Margaret A. Doody. Harmondsworth: Penguin. Roussel, Roy (1986). *Conversation of lhe Sexes.* New York: Oxford University Press. *Philosophical*

Fragments

Schlegel, Friedrich (1790s/1991). tr. Peter Firchow. Minneapolis: University of Minnesota Press. Shelley, Mary (1992). *Frankenstein.* London: Penguin. Sugg, Richard P. (ed.) (1992). *Jungian Literary Criticism.* Evanston, III.: North-western University

Press. Tacey, Davld (1988). *Patrick White: Fiction and the Unconscious.* Melbourne and New York: Oxford

University Press. Taylor, Charles (1989). *Sources ofthe Self: The Making of the Modern Identity.* Cambridge, Mass.:

Harvard University Press. Warner, William B. (1979). *Reading "Clarissa": The Struggles of Interpretation.* New Haven: Yale

University Press. Watkins, Mary (1984). *Waking Dreams* [c. 1976] Dálias: Spring Publications.

14.

Jung e Política

Lawrence R. Alschuler

Jung às vezes descrevia o relacionamento entre ego e o inconsciente como uma *luta de poder (CW9.Í,* parags. 522-523; *CW1,* parags. 342 e 381). Nesta luta, quando um complexo inconsciente *assume o comando* do ego, ocorre "possessão" (ver Sandner e Beebe, 1984, p. 310; CW7, p. 224). Quando o ego *toma* do inconsciente o controle de certos atributos que pertencem ao Si-mesmo, ocorre "inflação" (CW7, p. 228-229). Jung comparou a transformação progressiva desta luta de poder no processo de individuação a uma sequência de regimes políticos. Ele descreveu a unidade inconsciente inicial da psique como a "tirania do inconsciente". A situação na qual o ego é predominante foi por ele descrita como "um sistema unipartidário tirânico". E quando o ego e o inconsciente "negociam" com base nos "direitos cie igualdade", a relação assemelha-se a "uma democracia parlamentar" (CW18, p. 621).

Esta metáfora política adequada do processo de individuação aponta para as questões mais amplas do relacionamento da psicologia junguiana com a política. Três destas questões a serem discutidas neste capítulo são: (1) o relacionamento entre "o desenvolvimento político da pessoa e o desenvolvimento psicológico da pessoa" (Samuels, 1993, p. 4), (2) o relacionamento entre o desenvolvimento psicológico da pessoa e a democracia (Odajnyk, 1976, pp. 182-187), e (3) a contribuição da psicologia junguiana ao estudo da política (Samuels, 1993, p. 14). As tentativas de abordar estas três questões podem ser agrupadas em duas categorias. A primeira gira em torno do próprio pensamento político de Jung. Vários dos escritos de Jung tratam diretamente da política: *Ensaios sobre acontecimentos contemporâneos, O Si-mesmo não descoberto.* Entre as análises importantes do *pensamento político* de Jung estão as de Odajnyk (1976), D'Lugin (1981) e Samuels (1993, esp. caps. 12 e 13). A segunda categoria de estudos que aborda estas questões gira em torno das *teorias psicológicas* de Jung aplicadas por outros ao estudo da política. As aplicações incluem aquelas de analistas junguianos: Stevens (1989), Bernstein (1989), Stewart (1992); e de cientistas políticos: Steiner (1983), Alschuler (1992, 1996).

O presente capítulo coloca-se na segunda categoria e concentra-se na questãc do relacionamento entre o desenvolvimento psicológico e o desenvolvimento político da pessoa. Meus recursos estendem-se das teorias da psique de Jung àquelas dos pós-junguianos. Minha abordagem será descrever primeiro o processo de individuação,

que considero ser o desenvolvimento *psicológico* da pessoa. Depois irei comparar isso ao que o educador brasileiro Paulo Freire definiu como processo de "conscientização", que considero uma excelente formulação do desenvolvimento *psicológico* da pessoa. Para antever minhas conclusões desta comparação, existem fortes motivos para acreditar que a individuação apoia, embora não determine, a conscientização. Se a conscientização contribui para a democracia, então a individuação oferece uma base psicológica para a democracia.

UMA ANÁLISE CRÍTICA DO PENSAMENTO POLÍTICO DE JUNG

Meu ensaio coloca-se na segunda categoria de estudos e não na primeira porque, como cientista político, incomoda-me o pensamento político de Jung. A seguir apresento de modo sucinto três dos motivos para meu desconforto, com base no último texto importante de Jung sobre política, *O Si-mesmo não descoberto* (CW10).

1. O exagero das causas psicológicas dos fenómenos políticos (p. 60-61). Segundo Jung, os problemas políticos têm principalmente causas e soluções psicológicas (p. 45). Referindo-se à Guerra Fria, Jung afirma que a divisão dos opostos na psique causou a divisão do mundo nos movimentos de massa opositores do oriente e ocidente (p. 53, 55 e 124-125). Para a solução destes mesmos problemas, Jung afirma que a experiência religiosa espontânea do indivíduo irá impedir que ele "se desintegre na multidão" (p. 48). A cura da cisão na psique humana origina-se da retirada das projeções da sombra (p. 55-56). Ao reconhecer nossa sombra tornamo-nos imunes à "infecção moral e mental" (p. 125) que explica os movimentos de massa e a divisão política do mundo.

2. A ênfase excessiva na realidade da psique (interior) e a não-ênfase na realidade da política (exterior). Jung vê os conflitos políticos como principalmente a manifestação exterior dos conflitos psíquicos (interiores) (von Franz, 1976, p. x). Jung afirma que o único portador de vida é a personalidade individual e que a sociedade e o Estado são ideias que só podem ter realidade como aglomerações de indivíduos (p. 42).

3. Patologização da política. Jung considera que os movimentos de massa políticos são resultado da cisão patológica entre o consciente e o inconsciente. Ele afirma que quando os seres humanos perdem contato com sua natureza instintiva, a consciência e o inconsciente entram necessariamente em conflito. Esta cisão torna-se patológica quando a consciência é incapaz de suprimir o lado instintivo. Ele explica, "O acúmulo de indivíduos que entram neste estado crítico dá início a um movimento de massa que pretende ser o defensor do suprimido" (p. 45).

O que me incomoda nestes três pontos é que em todas as suas análises políticas, Jung concentra-se no papel do indivíduo, o indivíduo nos movimentos de massa ou o líder político individual. Ele parece incapaz de compreender como o sistema político opera tanto na geração quanto no manejo dos conflitos sociais. Além disso, é perturbador constatar que Jung categoriza os movimentos políticos de massa como patológicos quando estes movimentos também incluem as revoluções americana, francesa e russa, para não mencionar os movimentos que findaram o império soviético. Existe uma unilateralidade no pensamento político junguiano, enfatizando o patoló-

gico mais do que o normal e enfatizando o individual mais do que o comportamento político sistémico. Uma aplicação mais holística da psicologia junguiana ao estudo da política transcenderia estes opostos.

O DESENVOLVIMENTO PSICOLÓGICO DA PESSOA: INDIVIDUAÇÃO

Meu objetivo nesta seção é selecionar dos escritos sobre individuação aqueles elementos que nos permitam discernir seus paralelos e suas relações com o desenvolvimento político da pessoa (na seção seguinte). Para começar, a individuação inclui a expansão da consciência do ego. Mais consciência significa mais individuação, quase no sentido quantitativo descrito como "incrementos de consciência" que elevam o nível da mesma. Contudo, quando perguntamos, "consciência do quê?", deparamo-nos com diferenças qualitativas no nível da consciência. A consciência de si mesmo marca o segundo estágio de individuação, ao passo que a consciência dos poderes na psique maiores do que a si mesmo marca o terceiro estágio.

Minha descrição dos estágios de individuação adota a concepção junguiana usual de que existem três estágios deste tipo (Whitmont, 1978, p. 266; Edinger, 1972, p. 186). O primeiro estágio é "a emergência da consciência do ego", a partir da unidade inconsciente da psique, seguida pela etapa de "alienação do ego". O terceiro estágio, "a relativização do ego", aproxima-se da integralidade consciente (Sandner e Beebe, 1984, p. 298). Existem muitas analogias potencialmente úteis para elucidar estes estágios. Õ próprio Jung muitas vezes equiparava a individuação às etapas de transformação alquímica dos metais de origem no "ouro raro". Jacobi descreve a individuação como uma "viagem marítima noturna" da alma (Jacobi, 1967, pp. 68-70). Whitmont refere-se à imagem de uma "espiral tortuosa" com o Si-mesmo no centro e o ego atravessando fases em direção da totalidade (Whitmont, 1978, p. 93 e 309).

A imagem particular que acho mais adequada para nossos propósitos incorpora muitos elementos das analogias usadas por outros autores. Trata-se da imagem de um losango (Figura 14. l, a seguir), na qual o processo de individuação avança da esquerda para a direita, do ponto inicial da "unidade inconsciente", passando pela "alienação do ego" no meio, rumo ao ponto à direita, "totalidade consciente". Â linha superior traça o caminho da consciência, enquanto a linha inferior traça o caminho do inconsciente. A distância vertical variável entre as linhas representa o relacionamento entre a consciência e o inconsciente, o eixo ego-Si-mesmo.

É como se Neumann estivesse pensando nesta imagem do diamante quando escreveu o processo de individuação:

> Falamos de um eixo ego-Si-mesmo porque os processos que ocorrem entre os sistemas da consciência e do inconsciente e seus centros correspondentes parecem mostrar que os dois sistemas e seus centros, o ego e o Si-mesmo, aproximam-se e afastam-se um do outro. A filiação do ego significa o estabelecimento do eixo ego-Si-mesmo e um "distanciamento" do ego do Si-mesmo que atinge seu auge na primeira metade da vida, quando os sistemas se dividem e o ego é aparentemente autónomo. Na individuação da segunda parte da vida, o movimento é inverso e o ego se aproxima do Si-mesmo novamente. Mas exceto esta inversão devido à idade, o eixo ego-Si-mesmo normalmente está em fluxo; toda mudança na consciência é ao mesmo tempo uma mudança no eixo ego-Si-mesmo. (1966, p. 85)

Na imagem do diamante, a seguir, acrescentei duas linhas verticais tracejadas que dividem o processo de individuação em três etapas. Podemos agora nos referir ao

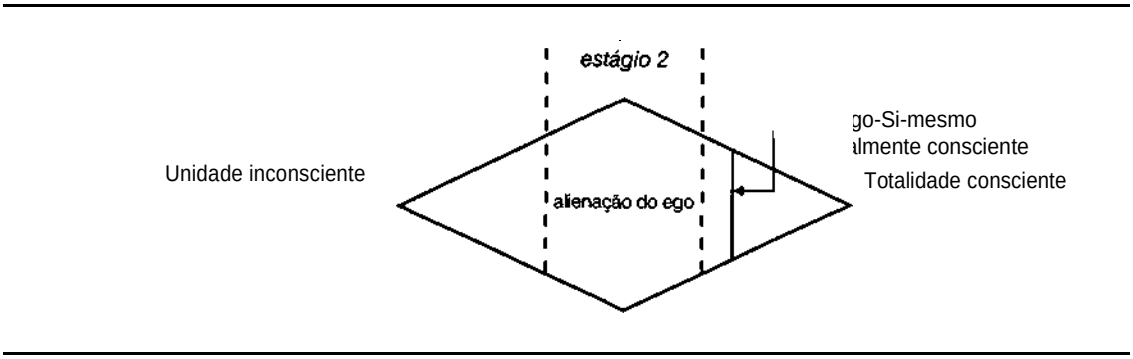

Figura 14.1 O "diamante": estágios de individuação.

diamante na apresentação dos eventos que marcam as diferenças qualitativas entre os três estágios. Este padrão da primeira metade da vida pode não ser universal, uma vez que diversas autoras junguianas consideram que isso é mais característico do desenvolvimento psicológico masculino.

Dois conceitos fundamentais já mencionados exigem esclarecimento. O Si-mesmo pode ser entendido *tanto* como um anseio arquetípico em direção à integração das partes conscientes e inconscientes da psique *quanto* como a imagem arquetípica desta personalidade integrada. O eixo ego-Si-mesmo é o termo de Neumann para descrever a comunicação em duas vias entre o ego e o Si-mesmo que é essencial para a integração da personalidade. Uma sequência de nossas orações e de nossos sonhos exemplifica esta comunicação em duas vias.

Primeiro Estágio: a Emergência da Consciência do Ego

O ego começa a emergir de sua origem na matriz do inconsciente durante a primeira infância. O anseio por individuação estabelece uma tensão inicial entre os opostos: entre a unidade primária (identidade) do ego e o Si-mesmo, e a separação do ego do Si-mesmo. O sentimento de onipotência do bebé (inflação primária) provém desta identidade ego-Si-mesmo. A falta de diferenciação entre os resultados interiores e exteriores resulta em uma afinidade mágica com pessoas e objetos, um "saber" o que eles sentem e pensam. Jung equiparava esta última experiência à *participation mystique,* o que a maioria dos psicanalistas chama agora de identificação projetiva (Samuels, 1986, p. 152). A dissolução gradual da identidade ego-Si-mesmo original produz aumentos de consciência (Edinger, 1972, p. 21 e 23). O complexo egóico começa a se formar, envolvendo uma sensação de "continuidade entre corpo e mente em relação ao espaço, ao tempo e à causalidade" e um senso de unidade por meio da memória e da racionalidade (Whitmont, 1978, p. 232). À medida que o ego emerge do inconsciente, ele se torna o centro de identidade pessoal e de escolhas pessoais.

A emergência da consciência do ego envolve necessariamente uma polarização dos opostos, à medida que o ego faz escolhas entre o que é bom e mau com referência ao sistema de valores da sociedade, mediado pêlos pais:

> Dualidade, dissociação e repressão nasceram na psique humana simultaneamente com o nascimento da consciência... Os estágios inatos e necessários de desenvolvimento psíquico exigem uma polarização dos opostos, consciente *versus* inconsciente, espírito *versus* natureza. (Edinger, 1972, p. 20)

Em termos mais clínicos, a dissociação é um processo inconsciente normal de divisão da psique em complexos, cada um deles personificado e portador de uma imagem e uma emoção. A divisão ocorre, segundo Jung, porque a imagem e a emoção são incompatíveis com a atitude habitual da consciência. Jung acreditava que os complexos marcados de sentimento eram "unidades vivas da psique inconsciente" que conferem à psique sua estrutura (1934, p. 96, 101, 104). O ego molda sua identidade harmonizando-se com o que é compatível com as atitudes habituais, e desprendendo e reprimindo o que é incompatível (Sandner e Beebe, 1984, p. 299).

Sandner e Beebe situam o estágio de emergência da consciência do ego no processo geral de individuação. O núcleo de todo complexo é ligado ao Si-mesmo, o centro do inconsciente coletivo. O Si-mesmo produz complexos, desprende-os e reintegra-os de uma nova maneira. Neste processo, o Si-mesmo afasta o processo de individuação do estado de unidade inconsciente para um estado de totalidade consciente (ibid., p. 298; ver também Alschuler, 1995).

Segundo Estágio: a Alienação do Ego

A tarefa na primeira metade da vida, segundo Jung, é consolidar nossa identidade egóica e construir uma persona como adaptação aos padrões externos da sociedade, do local de trabalho e da família. Segundo Whitmont, aquelas disposições inatas que não correspondem aos padrões da sociedade são desprendidas da imagem do ego de Si-mesmo e formam a sombra. Deste modo, ego, persona e sombra se desenvolvem em harmonia um com o outro sob a influência dos valores da sociedade e dos pais (Whitmont, 1978, p. 247). Esta cisão e formação de complexos inconscientes, como mencionado anteriormente, são aspectos necessários do processo de individuação. No segundo estágio de individuação, esta cisão atinge seu limite, como mostra a "imagem do diamante", onde a distância vertical que separa a consciência do ego do inconsciente está no auge. A unilateralidade da personalidade, tantas vezes mencionada por Jung, refere-se a essa separação extrema.

A unilateralidade da personalidade causa seus estragos na meia-idade. A crise da meia-idade é muitas vezes vivida na forma de falta de significado, desespero, vazio e falta de propósito. Esta experiência corresponde à alienação do ego (desligamento) do Si-mesmo (o inconsciente). Como nos diz Edinger, a ligação entre ego e o Si-mesmo é essencial para a vida psíquica, dando base, segurança, energia, significado e propósito ao ego (Edinger, 1972, p. 43). A falta de ligação entre o ego consciente e o inconsciente, encontrada especialmente na crise da meia-idade, é o exemplo perfeito da alienação ego-Si-mesmo. Segundo Edinger, os problemas de alienação entre ego e figuras parentais, entre ego e sombra e entre ego e *animus* (ou *anima)* são formas de alienação entre ego e Si-mesmo (ibid., p. 39).

O ego geralmente suporta sua alienação num ciclo de inflação e depressão, produzindo incrementos de consciência. Na fase inflada, o ego sente poder, responsabilidade, elevada auto-estima e superioridade, todos os quais permitem ao ego em amadurecimento realizar as tarefas da primeira metade da vida. Na fase depressiva, o ego sente culpa, pouca auto-estima e inferioridade, todos os quais contrabalançam a in-

fiação e preparam o ego para uma maior percepção do Si-mesmo (ibid., p. 15, 36,40, 42, 48, 50, 52, 56).

Terceiro Estágio: a Relativização do Ego

A mudança qualitativa que marca o terceiro estágio da individuação é uma consciência parcial do eixo ego-Si-mesmo. Esta mudança foi preparada no estágio da alienação do ego onde a inflação e a depressão alternam-se em ciclos (ibid., p. 103). O diagrama do diamante mostra a religação do ego com o Si-mesmo na menor distância entre as linhas superior e inferior. A linha vertical sólida representa o eixo ego-Si-mesmo parcialmente consciente.

Neste estágio de individuação, o ego integra muitos complexos inconscientes e adquire uma "atitude religiosa". Estas experiências serão descritas a seguir. O ego emergente do primeiro estágio de individuação iniciou sua percepção dos opostos e fez suas escolhas de acordo com os valores sociais a fim de formar uma auto-imagem aceitável. Aspectos inaceitáveis da personalidade são reprimidos, caindo no inconsciente e formando os complexos. No estágio de alienação, o ego afasta-se ainda mais do inconsciente por meio de dissociação, resultando no maior crescimento dos complexos e da unilateralidade do ego. Os complexos ativados são encontrados na projeção e, evidentemente, em sonhos (Jung, *CW8,* p. 97). Enquanto os primeiros dois estágios de individuação viram a formação dos complexos e a multiplicação de projeções, no terceiro estágio a principal tarefa do ego é a retirada de projeções mediante a integração de complexos:[1]

> Somente quando nossa auto-imagem desenvolve-se num grau suficiente é que podemos estar em condições de ver as outras pessoas como elas realmente são. Quando não estamos neste estado mais feliz, inclinamo-nos a sentir as pessoas através do véu de nossas próprias imagens, em projeções emocionais positivas e negativas... (Perry, 1970, p. 6)

O crescimento da consciência, mediante a retirada de projeções, retira esse "véu" e permite relacionamentos humanos genuínos (ibid., p. 7).

A segunda mudança qualitativa que caracteriza este estágio de individuação é o desenvolvimento de uma "atitude religiosa". Esta atitude é chamada de "religiosa" porque envolve a percepção de que existe uma força diretiva interior autónoma de ordem superior ao ego, que é o Si-mesmo (Edinger, 1972, p. 97). O ego sente-se como o centro da consciência, mas não mais como o centro de toda a personalidade (consciente e inconsciente). A nova percepção do ego de sua subordinação ao Si-mesmo constitui sua "relativização". O eixo ego-Si-mesmo, que anteriormente era sempre inconsciente, às vezes até desligado, agora liga-se novamente e é parcialmente consciente. Quando isso ocorre repentinamente como um avanço depois de um período de depressão, é possível que ele seja sentido como uma experiência religiosa (ibid., p. 69, também p. 48-52). Para concluir, o processo de individuação descreve o movimento da psique da condição inicial de unidade inconsciente rumo à meta de totalidade consciente.

O DESENVOLVIMENTO POLÍTICO DA PESSOA: CONSCIENTIZAÇÃO

Meus objetivos nesta seção são apresentar um exemplo do "desenvolvimento político da pessoa", conceito proposto por Samuels (1993, p. 53), e comparar este

com o "desenvolvimento psicológico da pessoa", que acabamos de descrever como o processo de individuação (ver Alschuler, 1992). A pergunta a ser mantida em mente é: o desenvolvimento psicológico da pessoa contribui para o desenvolvimento político da pessoa?

A formulação mais avançada do "desenvolvimento político da pessoa" é, a meu ver, o conceito de "conscientização", de Paulo Freire (Freire, 1972 e 1974). Este educador brasileiro formulou suas teorias a partir dos programas de alfabetização de adultos por ele coordenados na América do Sul, América do Norte e África, desde a década de 1960. Por meio destes programas Freire procurar fomentar o processo de humanização de populações oprimidas mediante sua consciência política (1972, p. 28). O objetivo da humanização é de muitas formas compatível com a meta de totalidade do processo de individuação. Precisamos agora perguntar, "elevar a consciência política de quê?". Diante da pobreza, da repressão violenta, da exploração económica e da injustiça social dos povos oprimidos, a tarefa é elevar sua consciência dos problemas de opressão. A conscientização progride por meio de três estágios, cada um dos quais caracterizado pelo modo como uma pessoa (1) *nomeia* o problema, (2) *reflete* sobre as causas dos problemas, e (3) *age* para resolver os problemas de opressão (Smith, 1976, p. 42).

Primeiro Estágio: Consciência Mágica

Freire chama este estágio de "mágico" porque as pessoas se sentem impotentes perante uma realidade horrível e uma força poderosa, irresistível e assombrosa que muda ou mantém as coisas segundo sua vontade. Uma pessoa com consciência mágica irá *nomear* os problemas em termos de sobrevivência física, incluindo má saúde e pobreza, ou irá simplesmente negar que estas condições constituem "problemas", uma vez que são vistas como fatos normais da existência. Quando *se reflete* sobre as causas destes problemas atribui-se a responsabilidade a fatores além de nosso controle, a forças sobrenaturais como o destino, a Deus ou o patrão... ou simplesmente a condições naturais (por exemplo, se é pobre porque a terra é pobre). *Agir* para resolver os problemas é visto como inútil porque as causas são incontroláveis, o que leva a resignação e a espera de que a "sorte" mude.

Comparação. Ao comparar a "consciência mágica" com o estágio de emergência do ego, devemos lembrar-nos que a conscientização é um processo adulto. Não obstante, há nos adultos vestígios de estágios anteriores de individuação. A identidade ego-Si-mesmo residual (Edinger, 1972, p. 6) traz indistinção entre interior e exterior, entre vontade e causação. A identidade ego-Si-mesmo também produz proje-ções arquetípicas sobre as pessoas e os eventos, dotando-os de uma qualidade numinosa. A natureza autónoma e emocional destas projeções evoca medo e fatalismo (Whitmont, 1978, p. 273), pois espontaneamente elas dominam o ego independentemente de sua vontade. Figuras de autoridade, incluindo líderes políticos e religiosos, como portadores destas projeções terão uma aura de poder sobrenatural.

Segundo Estágio: Consciência Ingénua

Em contraste com a natureza conformista da consciência mágica, a consciência ingénua é reformista. Neste estágio as pessoas facilmente *nomeiam* os problemas, mas apenas em termos de indivíduos "problemáticos". Opressores individuais são

identificados porque se desviam das normas e regras sociais que se espera que adiram. Um advogado pode enganar um cliente ou um patrão pode não proporcionar assistência médica para empregados doentes, por exemplo. Alternativamente, o indivíduo "problemático" identificado pode ser a própria pessoa, o indivíduo oprimido que não cumpre com as expectativas do opressor. Ele pode acreditar que não trabalha arduamente como exige a "norma" ou que não é suficientemente inteligente para desempenhar bem. Neste estágio temos na melhor das hipóteses uma compreensão fragmentada das causas. Somos incapazes de compreender as ações dos opressores individuais e os problemas das pessoas oprimidas como consequências do funcionamento normal de um sistema social injusto e opressivo. Assim, quando *refletimos* sobre as causas dos problemas, tendemos a nos culpar de acordo com a ideologia do opressor que internalizamos como nossa. Ou, se identificamos como problema uma violação de um opressor individual à norma, entendemos que as intenções maldosas ou egoístas do opressor são as causas.

A *ação* neste estágio corresponde à maneira de nomear. Aqueles que culpam a si mesmos por não viverem a altura das expectativas do opressor irão reformar-se e tentar tornar-se mais parecidos com o opressor (por exemplo, imitando o modo de vestir, o discurso e o trabalho do opressor.) Tendo internalizado a ideologia daqueles que oprimem, mantendo crenças de nossa própria inferioridade e da benevolência dos opressores, podemos ver nossos próprios pares pejorativamente como inferiores, levando à "agressão horizontal" contra eles. Ou, se tivermos identificado o problema como o opressor individual, procuraremos coibir ou remover as pessoas que oprimem e restituir as regras a seu funcionamento normal.

Comparação. No processo de individuação, no estágio de alienação do ego, nenhuma força parece superior àquela da força de vontade pessoal. Aqueles que se identificam com esta força de vontade sentem inflação psicológica que os permite realizar as tarefas da primeira metade da vida. No estágio ingénuo de conscientização, na ausência de compreensão sistémica, os problemas parecem originar-se da vontade dos indivíduos. Quando uma pessoa oprimida culpa a má vontade do opressor por um problema, ele/a afirma sua própria força de vontade a fim de opor-se ao opressor. A pessoa oprimida constrói uma persona que corresponde aos padrões de valor na ideologia daqueles que oprimem. Esta ideologia considera "bom" tudo aquilo que se assemelha ao opressor e como "ruim" todos os traços inerentes às pessoas oprimidas. Também está no estágio ingénuo o oprimido que, de acordo com a ideologia dos opressores que internalizou, vê a si mesmo como inferior e considera-se responsável por seus problemas. Isso corresponde à fase depressiva do ciclo que se alterna com a inflação no estágio de alienação do ego. A força de vontade individual é essencial, mas está inacessível ao depressivo que sente culpa e inferioridade.

Terceiro Estágio: Consciência Crítica

Neste estágio, o indivíduo tem uma compreensão integrada do sistema sociopolítico, permitindo-lhe relacionar os casos de opressão ao funcionamento *normal* de um sistema injusto e opressivo. O indivíduo *nomeia* como problemas o fracasso de sua auto-afirmação (coletiva), às vezes expressada em termos de sua identidade étnica ou de género. Estes problemas tendem a ser vistos como problemas da comunidade, em vez de como problemas pessoais. Além disso, o indivíduo pode *nomear* o sistema sociopolítico como o problema. "Eles vêem regras, acontecimen-

tos, relacionamentos e procedimentos específicos como simples exemplos de injustiça institucionalizada sistémica" (Smith, 1976, p. 63). Quando *reflete* sobre as causas, a pessoa oprimida compreende como ele/a conspira para fazer o sistema injusto funcionar (acreditando na ideologia dos opressores e agredindo outros oprimidos, por exemplo). Tornando-se desmistificada, ele/a rejeita a ideologia do opressor e desenvolve uma concepção mais realista de si mesma, de seus pares e dos opressores. Apesar de reconhecer pontos fracos em si e em seus pares, ele/a abandona a autocomiseração em favor da empatia, da solidariedade e da auto-estima coletiva (étnica). Apesar de reconhecer o mal em indivíduos opressores, ele/a compreende que o problema envolve uma história de interesses pessoais e poder político (ibid.).

Neste estágio crítico, a *ação* assume duas formas: auto-realização e transformação do sistema. Colaboração, cooperação e independência coletiva substituem a agressão contra os pares (outras pessoas oprimidas). A identidade pessoal e étnica coletiva preenchem o vazio deixado pela ideologia dos opressores que foi rejeitada. Ações coletivas para transformar o sistema sociopolítico substituem ações isoladas contra opressores individuais. Estas ações visam a criação de uma sociedade na qual relacionamentos verdadeiramente humanos sejam possíveis. Em resumo, o processo de conscientização descreve o movimento de consciência política dos oprimidos da desumanização para a humanização enquanto as condições objetivas de opressão, originárias do sistema sociopolítico, são gradualmente eliminadas, meta nunca plenamente atingida.

Comparação. A relativização do ego no terceiro estágio de individuação, como vimos, significa que o ego torna-se ciente de sua subordinação ao Si-mesmo, o centro de toda a psique, ao passo que preserva seu lugar como centro da consciência. Esta mudança de atitude é tão básica que muitas vezes se compara a uma conversão religiosa. De modo análogo, no estágio crítico da conscientização, os oprimidos adquirem consciência dos papéis que desempenham dentro do sistema sociopolítico que serve aos interesses daqueles que oprimem. Este repentino despertar político ocorre para alguns oprimidos como uma "consciência revolucionária". O Si-mesmo e o sistema político ocupam posições semelhantes em dois processos de desenvolvimento pessoal: psicológico e político. Nestes processos, tanto o ego quanto a pessoa oprimida são capazes de exercer alguma influência neste poder superordenado. Contudo, no estágio crítico de conscientização, para a pessoa oprimida esta influência é muito mais extensiva, capaz de transformar o sistema político em um sistema menos opressor, governado por regras e instituições que reduzem a injustiça e a exploração.

Em ambos os processos, as principais transformações acima descritas dependem de uma prévia "desmistificação" do ego. O ego alienado vive num mundo unilateral em grande parte vivido "através do véu de [suas]... projeções emocionais" (Perry, 1970, p. 6). A tarefa inicial no terceiro estágio de individuação é a retirada de projeções, especialmente a integração da sombra. De modo semelhante, no estágio de consciência crítica, o indivíduo oprimido deve conscientizar-se da ideologia dos opressores mediante a qual o oprimido internalizou sua própria inferioridade (baixa auto-estima e impotência) e superioridade (prestígio e poder) dos opressores. Enquanto esta mistificação ideológica predominar, a consciência crítica não pode emergir, pois a pessoa oprimida irá carecer da auto-estima e da confiança necessárias para a ação política coletiva. E enquanto o ego permanecer unilateral e mistificado, ele não irá adquirir a força egóica de que necessita para "negociar" com o Si-mesmo com base na "igualdade de direitos" (CW18, p. 621; também *CW9.*\, p. 288).

DESENVOLVIMENTO PSICOLÓGICO E POLÍTICO DA PESSOA: IMPLICAÇÕES PARA A DEMOCRACIA

A partir da comparação, concluo que a individuação apoia a conscientização em um movimento em direção às metas compatíveis de integralidade e humanização. Apesar de seus paralelos notáveis, nenhum dos processos podem ser reduzido ao outro, pois eles descrevem dois mundos distintos, porém relacionados: o desenvolvimento político da pessoa relaciona-se essencialmente ao mundo "externo", enquanto o desenvolvimento psicológico da pessoa relaciona-se ao mundo "interno". O relacionamento entre estes dois mundos é um tópico de pesquisa futura, o qual gostaria de abordar perguntando quais seriam as implicações da individuação para a democracia.[2] Minha linha de raciocínio baseia-se na conclusão de que a individuação apoia a conscientização. Se eu argumentar de modo convincente que a conscientização contribui para a democracia, estarei em condições de concluir também que a individuação contribui indiretamente para a democracia.

No estágio de "consciência crítica", a conscientização - o processo escolhido para exemplificar o desenvolvimento político da pessoa - *confere poder* às classes oprimidas. Sua auto-afirmação e independência coletivas, solidariedade e compreensão das causas sistémicas lhes permitem formar organizações políticas e transformar o sistema político a fim de promover seus interesses. O poder conferido às classes subordinadas, segundo uma teoria política recente, é condição indispensável à democracia (Rueschemeyer, Stephens e Stephens, 1992, p. 270 e 282). Esta conclusão baseia-se nas evidências históricas comparativas da Europa, América Latina e Caribe. De acordo com esta teoria,

> se a luta pela democracia é uma luta de poder, ela depende das condições complexas de organização das classes subordinadas, das chances de forjarem-se alianças, das reações dos interesses dominantes às ameaças e às oportunidades de democratização, do papel do Estado e das estruturas transnacionais de poder, (ibid., p. 77-78)

Duas condições fundamentais para conferir-se poder às classes subordinadas são sua autonomia ideológica e organizacional (ibid., p. 50). No processo de conscientização, como vimos, aqueles no estágio de "consciência crítica" tanto rejeitam a ideologia dos opressores quanto se tornam coletivamente independentes. Mesmo sem pormenorizar as muitas condições causais para a democracia apresentadas nesta teoria, posso seguramente concluir que a conscientização contribui para a democracia. Isso significa que existe um nexo causal entre individuação, conscientização e democracia. Acredito que este nexo causal merece pesquisas adicionais e promete tornar a psicologia junguiana ainda mais aplicável ao estudo da política.

CONCLUSÃO: AS PERSPECTIVAS PARA A ANÁLISE PSICOPOLÍTICA JUNGUIANA

Minha tentativa de relacionar individuação, conscientização e democracia é um exemplo de uma análise psicopolítica junguiana. Jung foi o pioneiro deste campo, definido pela interseção do mundo interior da psique, inclusive o inconsciente, e o mundo externo da política. Minha análise sugere modos de aplicarem-se teorias *psicológicas* junguianas (não apenas as de Jung) eficazmente ao estudo da política. Enquanto escrevia esta conclusão, refleti mais sobre os motivos de minha inquieta-

cão com o pensamento *político* de Jung e perguntei-me em que estágio de conscientização Jung estaria situado. Os motivos de minha inquietação ficaram então evidentes: o pensamento político de Jung o situaria no estágio de "consciência ingénua". Ao longo de seus ensaios políticos, Jung focaliza o papel do indivíduo, seja o indivíduo nos movimentos de massa ou o líder político individual. Isso é característico da "consciência ingénua". Jung *nomeia* os problemas políticos em termos de líderes políticos carismáticos que impõem ditaduras, *reflete* sobre as causas em termos de suas perturbações psicológicas, e *age* em termos de oposição verbal a estes líderes. Quando Jung volta-se para o indivíduo nos movimentos de massa, ele *nomeia* o problema como a vulnerabilidade deste indivíduo à infecção psíquica e sua submersão no movimento de massa. Jung *reflete* sobre as causas em termos de unilateralidade e perda de individualismo, e *age* em termos de promoção de uma atitude religiosa no indivíduo como proteção contra infecção psíquica. Em outras palavras, como é típico do estágio ingénuo de consciência, Jung enfatiza o indivíduo, quer o opressor, quer o oprimido.

Jung insistia que na psicanálise o paciente não poderia progredir mais do que o analista o havia feito em seu desenvolvimento psicológico (CW16, parag. 545). Se aplicarmos esta mesma ideia à análise política, iremos concluir que o estudante de política não irá progredir mais do que o analista político progrediu em seu desenvolvimento político pessoal. Quando considero Jung um analista *político* cujo pensamento político desenvolveu-se apenas até o estágio de "consciência ingénua", devo incentivar o estudante de política a procurar em outra parte. Minhas opiniões críticas sobre as limitações do pensamento político de Jung são aqui oferecidas com o objetivo de persuadir aqueles que pretendem fazer análises psicopolíticas junguianas a afastar-se do pensamento político do próprio Jung e aproximar-se da riqueza da teoria psicológica junguiana.

NOTAS

1. Na verdade, o ciclo de formação e integração de complexos estende-se também ao terceiro estágio.
2. Uma tentativa anterior de ligar a psicologia junguiana à democracia foi feita por Odajnyk, 1976, Cap. 10.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alschuler, Lawrence (1992). "Oppression an Liberation: A Psycho-Political Analysis According to Freire and Jung." *Journal of Humanistic psychology,* 32/2, pp 8-31. ____. (1995). "Re-psychling: the Archetypal Image of Asklepios, the Wounded Healer." *International Journal of Comparative Religion and Philosophy,* 1/2. _____. (1996). "Oppression, Liberation, and Narcissism: A Jungian Psycho-political Analysis of the Ideas of Albert Memmi." *Alternatives,* 21/4. Bernstein, Jerome (1989). *Power and Politics: The Psychology of Soviet-American Partnership.* Boston: Shambala Publications. D'Lugin, Victor (1981). "C. G. Jung and Political Theory: An Examination of the Ideas of Cari Gustav Jung showing their Relationship to Political Theory." Doctoral Thesis. Ann Arbor, Mich.: University Microfilms. Edinger, Edward F. (1972). *Ego andArchetype: Individuation and the Religious Function ofthe Psyche.* New York: Penguin.

Franz, Marie-Louise von (1976). "Preface." In V. W. Odajnyk, *Jung andPolitics.* New York: New York

University Press, pp. xiii-xv. Freire, Paulo (1972.). *Pedagogy ofthe Oppressed.* New York: Herder and Herder. (1974). *Educationfor*

Criticai Consciousness. New York: Seabury Press. Jacobi, Jolande (1967). *The Way of Individuation.* New York: Meridian. Jung, C. G. (1934). "A Review of Complex Theory." *CWS,* 1966, pp. 92-104. ____ . (1937). "The Realities of Practical Psychotherapy." *CW* 16, pp. 327-338. _____ . (1939). "Conscious, Unconscious, and Individuation." CW9.I, 1980, pp. 275-289. _____ . (1946). "Preface and Epilogue" to *Essays on Contemporary Events. CW* 10, 1966. ____ . (1949) Foreword to Erich Neumann, *Depth Psychology anda New Ethic.* CW 18, pp. 616-622. ____ . (1951). "Fundamental Questions of Psychotherapy. " *CW* 16, 1966, pp. 111-125. _____ . (1953). *Two Essays on Analytical Psychology. CW1,* 1972. (1957). *The Undiscovered Self. CW* 10, (1990). Neumann, Erich (1966). "Narcissism, Normal Self-formation, and the Primary Relation to the Mother."

Spring, pp. 81-106. Odajnyk, Walter (1976). *Jung and Politics: The Political and Social Ideas of C. G. Jung.* New York:

New York University Press.

Perry, John W. (1970) "Emotions and Object Relations." *Journal of Analytical psychology,* 15/1, pp. 1-12. Rueschemeyer, Dietrich; Evelyne H. Stephens; John D. Stephens (1992). *Capitalist Development and*

Democracy. Chicago: University of Chicago Press.

Samuels, Andrew (1986). *Jung and the Post-Jungians.* London: Routledge & Kegan Paul. ____ . (1993). *The Political Psycho.;* London: Routledge. Sandner, Donald E; John Beebe (1984). "Psychopathology and Analysis." In Murray Stein (ed.), *Jungian*

Analysis. Boulder and London: Shambala, pp. 294-334. Smith, William A. (1976). *The Meaning of Conscientização: the Goal of Paulo Freire's Pedagogy.*

Amherst, Mass.: Center for International Education, University of Massachusetts. Steiner, Míriam (1983). "The Search for Order in a Disorderly World: World views and Prescriptive

Decision Paradigms." *International Organization,* 37/3, pp. 373-414.

Stevens, Anthony (1989). *The Roots ofWar: A Jungian Perspective.* New York: Paragon House. Stewart, Louis H. (1992). *The Changemakers: A Depth Psychological Study ofthe Individual, Family*

and Society. London: Routledge. Whitmont, Edward C. (1978). *The Symbolic Quest: Basic Concepts of Analytical* Psychology. Princeton:

Princeton University Press.

•Capítulo 15.

Jung e Religião: o Si-Mesmo Opositor

Ann Ulanov

POR QUE JUNG E RELIGIÃO?

Como devemos responder ao fenómeno do século XX, apontado por Jung com tanta preocupação, de que os repositórios coletivos de simbolismo religioso estão fracos, se não totalmente ausentes? Durante séculos, os símbolos, rituais e dogmas religiosos congregavam, no oriente e no ocidente, a energia psíquica de indivíduos e de nações em tradições que prestavam testemunho ao significado da vida e agiam como mananciais subterrâneos que alimentavam as diferentes civilizações. Jung via o nosso como um século que não estava mais em contato diário com o significado de ser que ocupa o centro da vida. Sondamos os recursos da consciência da melhor forma possível em nosso esforço por entender e controlar as contradições e os paradoxos do espírito que subsistiram, mas perdemos contato com nossas raízes e com a vida simbólica que elas sustentam e alimentam.

Onde estamos agora? O que aconteceu com toda a energia que não é mais canalizada aos repositórios religiosos? Segundo Jung, ela refluiu para a psique humana com efeitos desastrosos. Privada de seu adequado escoadouro na experiência religiosa, ela assume formas negativas. Para o indivíduo, essa energia desorientada pode levar à neurose ou à psicose. Na sociedade, ela pode levar a todos os tipos de horrores, genocídio, holocausto e campos de prisioneiros. Ela pode dar origem a ideologias cujo bem potencial é deteriorado pela condenação de seus seguidores a uma submissão amedrontada. Com medo de sucumbirmos, erigimos barreiras de regras rígidas e compartimentos contra as barragens negativas da energia psíquica, criando fundamentalismos religiosos, políticos e sexuais que nos aprisionam em certezas inflexíveis. E o que acontece então? Vivemos abandonados, distantes das águas revigorantes da experiência religiosa, limitados a rotinas monótonas, sem alegria ou significado. Nesta sociedade, sentimo-nos acometidos por uma doença mortificadora, incapazes de efetuar medidas curativas contra a elevação do crime, da depredação ecológica e da doença mental. Um sentimento de desesperança penetra em tudo, como um mofo putrefato. Este sofrimento, na visão de Jung, pode ser atribuído ao fracasso

em garantir qualquer ligação confiável com a realidade psíquica que a religião supria no passado em virtude de seus diversos sistemas simbólicos.

Contudo, este refluxo de toda a energia psíquica aos seres humanos também tem um efeito positivo. Este nada mais é do que a emergência de uma nova disciplina, aquela da psicologia profunda, que é um novo modo coletivo de explorar e reconhecer o fato de que a natureza de nosso acesso a Deus mudou fundamentalmente. Nossa própria psique, que é parte da psique coletiva, é agora um meio pelo qual podemos sentir o divino. Jung considerava o objetivo de sua psicologia analítica ajudar a restabelecer a ligação com as verdades contidas nos símbolos religiosos, encontrando seus equivalentes em nossa própria experiência psíquica *(CW12,* parags. 13, 14, 15).

EXPERIÊNCIA IMEDIATA E REALIDADE PSÍQUICA

A nova disciplina da psicologia profunda nos permite estudar a importância de nossa experiência imediata do divino que chega até nós pelo sonho, pelo sintoma, pela fantasia autónoma e todos os muitos momentos de comunicação primordial *(CW,* parags. 6, 31, 37; Ulanov e Ulanov, 1975, Cap 1). As pessoas tiveram, e continuam tendo, experiências reveladoras de Deus. Mas outrora, esses encontros estavam inseridos nas principais tradições religiosas e eram traduzidos em termos de rituais e doutrinas religiosas familiares aceitas. Em nosso tempo, acredita Jung, esses vários sistemas de crença perderam sua força para muitas pessoas (ver Ulanov, 1971, Cap. 6). Para elas, os símbolos religiosos não funcionam mais eficazmente como comunicadores da presença divina. Homens e mulheres precisam sozinhos, por sua própria conta, enfrentar a explosão de estranheza divina na forma que esta assumir. Como devemos responder a esse chamado? Como devemos encontrar um modo de construir um relacionamento com o divino? Jung responde a esse desafio assinalando a emergência de um novo vocabulário de realidade psíquica no discurso coletivo.

Por realidade psíquica Jung refere-se a nossa experiência de nosso próprio inconsciente, o que quer dizer, de todos aqueles processos de instinto, imagens, afeto e energia que ocorrem em nós, entre nós, sem que o saibamos, todo o tempo, desde o nascimento até a morte, e talvez, especulou ele, até depois da morte (Jung, 1963, Cap. 11; ver também Jaffé, 1989, p. 109-113). Estabelecer uma relação consciente com o inconsciente, saber que ele está lá dentro de nós e que ele afeta tudo que pensamos e fazemos, sozinhos e juntos, em pequenos grupos e como países, muda radicalmente todos os aspectos da vida.

Observando-se os efeitos das motivações inconscientes sobre nossos pensamentos e ações, nosso ego - o centro de nossa ideia consciente de identidade - é introduzido a um outro mundo com leis diferentes que governam suas operações. Em nossos sonhos, o tempo e o espaço encontram-se em um agora sempre presente. Nos sonhos, podemos ser nosso Si-mesmo de cinco anos ao mesmo tempo que temos nossa idade atual, e encontrarmo-nos em uma terra distante que também é nosso conhecido quintal de casa. Nossos erros de linguagem, onde palavras erradas saem de nossa boca como se impelidas por alguma força secreta, nossas projeções nas pessoas, nos lugares e nas causas sociais, onde sentimo-nos tomados por emoções desproporcionais e por compulsões em agir, nossos momentos de vida criativa onde percebemos de uma nova maneira, fazem uma nova atitude tomar forma, criam projetos originais, atestam a presença constante de processos mentais inconscientes. Há algo ali que não sabíamos. Algo está acontecendo dentro de nós e devemos harmonizar-nos com isso.

Se prestarmos atenção a essa dimensão inconsciente da vida mental, ela irá constituir-se em uma presença que será cada vez mais familiar. Por exemplo, o simples registro de nossos sonhos durante certo período de tempo irá nos mostrar temas, personagens e imagens recorrentes que parecem pedir-nos uma resposta, como se quisessem conversar conosco sobre temas ou conflitos centrais. Esses padrões dominantes nos impressionam como se proviessem de uma outra pessoa objetivamente ali, dentro de nós. Jung chama esta força ordenadora no inconsciente de Si-mesmo.

O Si-mesmo existe em nós como uma predisposição a ser orientada em torno de um centro. Ele é o arquétipo do centro, uma imagem primordial semelhante a imagens que fascinaram as mais diversas sociedades ao longo da história. Ele é, como todos os arquétipos, parte das camadas mais profundas de nosso inconsciente, que Jung chama de "coletivo" ou "objetivo" para indicar que eles ultrapassam nossa experiência pessoal. Sentimos a presença do Si-mesmo em nossa subjetividade, mas ele não é nossa propriedade; tampouco demos origem a ele: ele possui sua própria vida independente.

Por exemplo, algumas tribos aborígines na Austrália veneram a Unidade. Eles sabem de sua presença em si mesmos, contudo não falam dela como minha Unidade ou como nossa Unidade, mas como a Unidade no centro de toda a vida. Quando respondemos à predisposição do Si-mesmo, nós, cada um de nós, o sente como o centro de nossa própria psique e mais, da própria vida. Nossas ideias particulares do Si-mesmo irão utilizar imagens de nossa biografia pessoal, o que no jargão dos psicólogos profundos chamamos de nossas relações com "objetos" - com os pais e todas as outras pessoas que significativamente nos influenciam. E o que fazemos nesse teatro de relações irá depender de como fomos condicionados pelas imagens coletivas do centro dominante em nossa cultura particular e época histórica, incluindo principalmente nossa educação religiosa ou ausência dela. Mas nossas imagens do Si-mesmo não serão limitadas a essas influências pessoais e culturais. Elas irão incluir imagens universais primordiais do Si-mesmo que podem nos confrontar a partir das camadas profundas de nossa própria vida inconsciente.

O Si-mesmo não é totalmente consciente ou inconsciente, mas ordena toda a nossa psique, sendo ele mesmo o ponto intermediário ou o eixo em torno do qual tudo o mais gira. Nós o sentimos como fonte de vida de toda a psique, o que significa que ele se relaciona com nosso centro de consciência no ego como presença maior ou mais respeitável do que percebíamos antes *(CW9.H,* parags. 9 e 57). Se em nossa vida do ego - o que comumente chamamos de "vida", as ideias, os sentimentos e a cultura de que temos forte consciência - cooperarmos com as abordagens do Si-mesmo, sentiremos como se estivéssemos nos ligando com um processo de centralização, não apenas de nosso Si-mesmo mais profundo, mas de algo que se estende para além de nós, para além de nossa psique e em direção ao centro da realidade. Se permanecermos inconscientes, ou opusermo-nos ativamente contra os sinais enviados pelo Si-mesmo, sentiremos o processo como totalmente destruidor do ego, esmagando nossos planos e propósitos com seus objetivos de ampla escala.

EGO E SI-MESMO, A LACUNA E IMAGENS DE DEUS

Sempre perdura uma lacuna entre o ego e o Si-mesmo, pois eles falam línguas diferentes. Aquele é conhecido, este é desconhecido. Aquele é pessoal, este impessoal. O ego usa sentimentos e palavras, o Si-mesmo instintos, afetos e imagens. Aquele oferece um sentimento de pertencer à comunidade, este um sentimento de pertencer

aos tempos. Eles nunca se fundem completamente, exceto na doença (como na mania ou num estado inflado, por exemplo), mas simplesmente aproximam-se um do outro como se proviessem de dois mundos diferentes, porém, mesmo assim, ainda estão intimamente relacionados. A lacuna entre eles pode ser um espaço de loucura no qual o ego sucumbe e perde sua base na realidade, ou no qual o inconsciente pode ser invadido de tal forma pela ambição e pelo interesse próprio da consciência que parece perder o contato para sempre, fazendo o ego funcionar mecanicamente, porém sem vitalidade e alegria.

Se realmente reconhecermos e aceitarmos a lacuna entre o ego e o Si-mesmo, ela se transforma em um espaço de diálogo entre os mundos. Sentimos a conexão que ocorre em nós e em todos os aspectos de nossas vidas. Somos tomados por um sentimento de envolvimento que nos leva a uma vida ao mesmo tempo emocionante e reverente. Pois é precisamente neste espaço que descobrimos nossas imagens de Deus. Estas imagens apontam em duas direções: para a noção de finalidade oculta em nossa vida consciente, e para o outro lado da lacuna em direção ao Deus desconhecido (Ulanov e Ulanov, 1991, Cap. 2).

Jung fala sobre as imagens de Deus como indistinguíveis daquelas imagens do Si-mesmo que expressam sua função como centro, fonte, ponto de origem e recipiente. Empiricamente, o Si-mesmo e as imagens de Deus são indistinguíveis *(CW8,* parag. 231). Isso levou os críticos teológicos de Jung a acusá-lo de reducionismo, e de reduzir o Deus transcendente a um mero fator na psique. Mas Jung defende-se veementemente criticando esse argumento como absurdo (CVK11, parags. 13-21; Jung, 1975, p. 377). Será que podemos sentir qualquer coisa exceto por meio da psique? A psique existe. Não podemos contorná-la. Ela sutilmente influencia tudo que vemos ou conhecemos da realidade "objetiva" com nossas próprias características individuais -nossa constituição física, nossa família, nossa cultura, nossa história, nosso sistema simbólico. Evidentemente, nossas imagens de Deus refletem esse condicionamento.

Mas nossas imagens de Deus nos dizem algo mais? Sim, responde Jung. Essas são imagens mediante as quais vislumbramos o Todo-Poderoso (Ulanov, 1986, p. 164-178). Quem sabe o que é Deus objetivãmente? Como poderemos saber? Somente por meio de nossa própria experiência de Deus que chega até nós, e por meio das experiências de outras pessoas descritas ao longo da história. O inconsciente não é em si Deus, mas é o meio pelo qual Deus fala *(CWIO,* parag. 565). Deus comunica-se conosco por meio de imagens do inconsciente profundo, assim como por meio do testemunho dos acontecimentos históricos, de outras pessoas, das escrituras e das comunidades religiosas.

Jung, portanto, oferece um método de interpretação da tradição religiosa diferente dos conhecidos métodos de crítica histórica, literária e sociopolítica. Quando reconhecemos a realidade psíquica, deve-se acrescentar a todos os outros um método de interpretação psicológica dos materiais religiosos. As ideias de Jung fornecem um modo de investigar símbolos arquetípicos recorrentes que os rituais ou as doutrinas religiosas específicas corporificam e empregam, por meio da vinculação deles a experiências equivalentes em nossas psiques. Ele aplica este método às tradições religiosas do oriente e do ocidente (CVK11). Este método não reduz a revelação à psicologia mais do que, digamos, a crítica histórica ou literária ou sociológica reduz Deus ao acontecimento histórico, à metáfora literária ou à amostragem sociológica.

O Deus transcendente comunica-se conosco mediante nossas imagens de Deus e ao mesmo tempo as estraçalha, pois nenhuma imagem humana pode assimilar o divino incompreensível, exceto nas palavras e nas imagens que o divino partilha conosco. As imagens, quando chegam, podem despertar em nós um sentimento nega-

tivo de tal poder que nos sentimos invadidos ou esmagados por uma força estranha, ou por um sentimento de sermos curados ou abençoados por uma visão capaz de transformar a vida.

Jung fala sobre religião, suas imagens e símbolos, de ambos os lados da lacuna entre o ego e o Si-mesmo. Sua contribuição à religião concentra-se em relacionar a realidade psíquica inconsciente com nossas confissões de fé conscientes. Ele afirma, explicitamente, que uma função importante de sua psicologia é estabelecer ligações entre as verdades contidas nos símbolos religiosos tradicionais e nossa experiência psíquica. A vida religiosa nos envolve em uma atenção constante e meticulosa ao que se faz conhecer naqueles momentos de experiência numinosa que ocorrem quando o ego e o Si-mesmo se comunicam. Nós não controlamos esses momentos primordiais, mas depositamos nossa confiança em seu significado para nossa vida. Este tipo de observância confiante forma a essência da atitude que Jung chama de religiosa *(CWl* l, parags. 2, 6, 8-9). Nosso ego atua tanto como receptor quanto transmissor do que o Si-mesmo revela (Jung, 1973 [22 de dezembro de 1942], p. 326), o que não significa que sempre aceitamos plácida e passivamente o que chega até nós. A conversa com o divino pode, sem dúvida, ficar turbulenta. Podemos, como Jonas, protestar contra nosso destino, ou como Abraão defendendo Sodoma, podemos tentar dissuadir Jeová de sua promessa de destruição. Nossa atitude consciente correia em face do Si-mesmo e o que ele revela é um compromisso voluntário. Um processo de comunicação constante se desenvolve, a partir do qual tanto o ego quanto o Si-mesmo emergem como parceiros mais importantes e conscientes. Nenhuma outra pessoa pode envolver-se nesse processo por nós. A sociedade não pode dá-lo a nós. No confronto imediato com o outro misterioso que toma nossa consciência desenvolve-se a raiz de nosso Si-mesmo pessoal e nossa ligação sincera com o significado da realidade.

RELIGIÃO OFICIAL

Os dogmas e credos religiosos, para Jung, colocam-se em claro contraste com as experiências imediatas, e ele sempre valoriza estas sobre aqueles. Entretanto, Jung de fato vê muito valor no dogma e nos credos, contanto que não os coloquemos no lugar da experiência direta do divino. O dogma e os credos funcionam como sonhos partilhados da humanidade e nos oferecem proteção valiosa contra a natureza abrasadora do conhecimento em primeira mão do supremo. Elas nos oferecem diferentes formas de acomodar nossas experiências individuais desses acontecimentos numinosos intrigantes ou perturbadores. Como Nicholas von der Fluë, podemos encontrar refúgio na doutrina da trindade como meio de traduzir para uma forma tolerável uma teofania tão poderosa, que se diz que a experiência mudou sua face de santo para sempre, dando-lhe um aspecto assustador. *(CWll,* para. 474; Jung, 1975 [Junho, 1957], p. 377).

Ao ligar nossos confrontos psíquicos imediatos com o numinoso ao conhecimento coletivo de Deus, contido nos credos e dogmas religiosos, realizamos o que Jung enfatizava como significado original da religião (CW11, parag. 8, Jung, 1975 [12 de fevereiro de 1959], p. 482). *Religio* e *religere* significa que devemos unir nossa experiência individual de volta ao domínio comum da tradição religiosa. Isso nos protege de uma explosão muito grande do Todo-Poderoso, oferecendo-nos os repositórios de suavização dos símbolos coletivos da humanidade. À vida presente de símbolos herdados acrescentamos nossos próprios exemplos pessoais do que eles representam coletivamente, desta forma ajudando a impedir que a tradição se crista-

lize. Quando não vivemos a tradição deste modo, ela cai em desuso, tornando-se uma mera relíquia. Podemos dizer superficialmente que somos devotos, mas ela não *anima* mais nossos corações. Em nossa experiência pessoal dos símbolos atemporais da tradição, temos que nos superar para participar dos mistérios antigos e ao mesmo tempo viver nosso cotidiano consciente, de pagar impostos, votar, preparar as refeições, limpar os armários, pegar as crianças na escola e manter o emprego.

Ligados à tradição desta maneira dinâmica, participamos de nossos próprios grupos especiais e nos unimos a toda a humanidade. Nossa experiência numinosa secreta, agora compartilhada, nos insere na comunidade da qual dependemos para assimilar o que quer que a experiência represente. Não apenas somos parte da família humana, mas contribuindo com nossas experiências pessoais do transpessoal, nosso inconsciente flui junto com o de todas as outras pessoas e nos unimos nas tentativas do inconsciente de criar uma nova base de vida comum. Nossas experiências imediatas do divino revitalizam a tradição e lembram-nos, de novas maneiras, que nossa vida partilhada juntos depende de uma fonte muito profunda do que amamos em comum.

A religião também significa que como indivíduos temos que voltar a unir-nos com as experiências numinosas fundamentais que marcam nossas vidas, porque elas estabelecem, na consciência plena, nossas raízes idiossincráticas particulares na transcendência. Segundo Jung, o esquecimento destas experiências, ou pior, abjurá-las agindo como se não fizessem diferença, nos expõe ao risco da insanidade. Os encontros com o sagrado são como chamas. Elas devem ser compartilhadas, para manter a luz viva, do contrário seremos destruídos ou consumidos. A vida religiosa envolve uma maior atenção, uma vigilância aguda do que acontece entre este misterioso Vós e eu (Jung, 1973 [10 de setembro de 1943], p. 338).

Para Jung, a religião é inevitável. Podemos rejeitá-la, injuriá-la, reformá-la, mas não podemos nos livrar dela. Esta descoberta inicial de Jung foi reafirmada recentemente na pesquisa de Rizzuto (1979). Quando foi acusado de místico, Jung alegou que ele não havia inventado esta ideia de *homo religiosus,* mas só expressou em palavras o que todos sabem. Sua vasta experiência clínica com pessoas afligidas pela neurose ou pela psicose incutiu em sua mente o fato de que a metade de seus pacientes ficava doente porque havia perdido o controle do significado da vida *(CWll,* parag. 497). A cura significa revivificar a ligação com o transcendente que traz consigo a capacidade de levantar-se e caminhar rumo a nosso destino em vez de ser arrastado para ele pela neurose. Jung, portanto, via o numinoso até na patologia; ela expressa como saímos do Tão, o centro da vida. A recuperação exige a recriação mitológica (Ulanov, 1971, p. 127-136).

INSTINTO RELIGIOSO E SOCIEDADE

Nosso instinto pela religião consiste de sermos dotados e conscientes da relação com a deidade *(CW12,* parag. 11). Se reprimirmos ou suprimirmos este instinto, podemos adoecer com a mesma certeza que adoecemos quando interferimos em nosso apetite ou em nosso instinto sexual (Ã. Ulanov, 1994). Muitos dos transtornos de abuso de substâncias dos quais somos vítimas podem, no fundo, ser explicados pela transferência para o chocolate, a cocaína, os calmantes, a bebida ou o que quer que seja, de nossa necessidade de ligação com a força e a origem do ser além de nós. Podemos compreender esse deslocamento atuando em todas as nossas dependências - até mesmo aquelas que nos surpreendem - tais como de um amor ou de uma criança,

de ficar grávida, ou da saúde ou regimes para emagrecer, do dinheiro ou do poder, de uma causa política ou de uma teoria psicológica, ou até mesmo de uma disciplina religiosa. A energia que nosso instinto pela religião traz deve ir para algum lugar. Se ela não for dirigida ao supremo, ela tornar-se-á maníaca ou converterá bens finitos em ídolos. Jung lembra-nos: "Não é uma questão de indiferença chamarmos algo de 'mania' ou de 'deus'... Quando o deus não é reconhecido, desenvolve-se a mania do ego e desta provém a doença" (CW13, parag. 55).

Nosso instinto religioso também desempenha uma função social. Nossa ligação com a autoridade transpessoal também nos impede de sermos dragados pêlos movimentos de massa (CW10, parags. 506-508). Ela nos oferece um ponto de referência fora da família, dos costumes de classe, das práticas culturais, até mesmo do profundo alcance dos governos totalitários em nossas vidas privadas. Por nos sentirmos vistos e conhecidos por Deus, mesmo que expressemos isso da maneira mais indistinta e desarticulada, podemos encontrar forças, quando necessário, para fazer frente às pressões das coletividades em nome da verdade, de nossa alma, de nossa fé. Esta capacidade dos indivíduos oferece à sociedade um baluarte contra os movimentos que podem dominá-la e destruí-la como focos de incêndio descontrolados. Ter um ponto de referência que esteja além de caprichos e necessidades pessoais, e da dependência da aprovação dos outros, faz de nós cidadãos vigorosos, capazes de contribuir para a vida em grupo de modo renovado e contínuo. Isso promove a saúde da sociedade e nosso prazer com a vida em comunidade. Conhecendo uma conexão com o criador da vida, sentimos uma misteriosa força de união em nossa própria autoridade como pessoas, a qual passamos a respeitar em nosso vizinho bem como em nós mesmos. O sentimento de ser uma pessoa que importa combate em nível profundo qualquer perda de confiança e esperança em nossa sociedade de promover um ambiente onde possamos todos prosperar.

Em situações clínicas, o reconhecimento da força do instinto religioso pode nos salvar da humilhação e da depressão colossais. Quando a maioria das pessoas do mundo estão passando fome, é moralmente desconcertante sofrer de uma obsessão em relação a nosso peso. Ver o contexto mais amplo deste sofrimento - que ele provém do desvio da fome da alma, revertendo a fome para estabelecer uma ligação com um propósito final - pode libertar uma pessoa da autoflagelação com o objetivo de prestar atenção confiante ao que o Si-mesmo está arquitetando por meio de sintomas aflitivos.

O instinto religioso pode espreitar em qualquer uma de nossas perturbações, desde os anseios homicidas mais extremos de vingança contra aqueles que nos ameaçam e ferem intoleravelmente, até a dor aparentemente suave, mas de fato letal, do aborrecimento crónico que resulta da sufocação de nossa vida interior. Em qualquer um dos casos, um impulso em direção ao supremo, em direção à expressão do que realmente importa, mistura-se com o sofrimento da primeira infância e as relações distorcidas com outras pessoas. Nossa energia para viver do centro e em direção a ele perdeu seu caminho, ou perdemos o contato com ela. Estamos adoentados. Precisamos de ajuda. Parte da ajuda, na visão de Jung, significa sentir coragem suficiente para arriscar mais uma vez a experiência imediata do numinoso (Jung, 1973 [26 de maio de 1945], p. 41).

INDIVIDUAÇÃO

Em nossa experiência do numinoso, segundo Jung, o que sentimos é seu efeito sobre o ego (CW17, parag. 300). Somos conclamados por algo além de nós mesmos a

nos tornarmos tudo de nós mesmos. Sentimos o Si-mesmo "pesado como chumbo", chamando-nos para fora da identificação inconsciente com as convenções sociais (a persona ou "máscara" que adotamos para funcionamento social), forçando-nos a reconhecer até aquelas partes de nós mesmos que preferiríamos negar e repudiar, aquelas que habitam o que Jung chama de sombra *(CWII,* parag. 303). Estas partes nos confrontam com o mal. Se nos abrirmos para o reconhecimento de nossa sombra, conhecemos em primeira mão a agonia de São Paulo quando ele diz "o bem que eu faria e não faço, e o mal que eu não faria e faço". Transformar-nos em nós mesmos também significa abarcar o que normalmente chamamos de oposto a nós, reivindicar como parte de nós um ponto de partida tão diferente de nossa identidade de género consciente que aparece em símbolos em nossos sonhos, por exemplo, como figuras do sexo oposto. Jung chama estas figuras de *anima* no homem e de *animus* na mulher. Para ser completamente quem somos significa incluir como parte de nossa identidade consciente o que estas partes contra-sexuais trazem a nossa consciência (Ulanov e Ulanov, 1994). Elas nos abrem tanto sexualmente como espiritualmente para o diálogo com o centro misterioso de toda a psique que Jung chama de Si-mesmo, e por meio dela para toda a realidade simbolizada pelo Si-mesmo. Em resumo, o chamado para experimentar e integrar em um todo vibrante todas as partes de nós amplia muito nossa identidade consciente, tornando-nos muito mais vividamente os indivíduos singulares que somos.

Isso não é individualismo, pois o Si-mesmo traz consigo o centro maior que excede nossas necessidades e objetivos limitados. Jung diz:

> o Si-mesmo é como uma multidão... sendo nós mesmos, somos também como muitos. É impossível se individualizar sem estar com outros seres humanos... Ser um indivíduo é sempre um elo em uma corrente... quão pouco se pode existir... sem responsabilidades e obrigações e a relação de outras pessoas consigo mesmo... O Si-mesmo... planta-nos na estranheza - de outras pessoas e do transcendente. (Jung, 1988, p. 102)

O Si-mesmo atua como uma fonte inconsciente de vida em comunhão. O reconhecimento do Si-mesmo muda nosso foco do privado para o comum, ou para ser mais exato, para a inevitável mescla do público no privado, do coletivo no individual, do universal no idiossincrático.

A tarefa da individuação nos faz apreciar o mundo a nossa volta com interesse e gratidão renovados, pois vemos que continuamente nos são oferecidos objetos para descobrir e libertar nossa própria personalidade particular. Passamos a entender que somos objetos com os quais os outros podem criar e desenvolver suas vidas. Questões de injustiça e opressão são assim levadas diretamente a nossos corações, à medida que reconhecemos que além de todo o resto das privações que elas causam, elas podem impedir o coração de amar e se abrir, quer em nós mesmos ou em nosso vizinho, e na maioria das vezes em ambos. Quando isso acontece deixamos de ver uns nos outros as oportunidades mútuas que estão ali para tornar-nos nosso verdadeiro Si-mesmo junto com os outros. Toda uma outra dinâmica substitui esta dinâmica que revitaliza a vida. Somos então forçados a descobrir, mesmo que sorrateiramente, quem tem mais e quem tem menos, quem faz o que para quem, e como podemos nos vingar. "Mais" para nós parece possível somente como resultado de "menos" para outra pessoa. O interesse na resposta singular e secreta de cada um ao chamado misterioso da vida é eclipsado, à medida que se trava o combate invejoso.

Se, contudo, tivermos nossa própria individuação, vemos este processo ocorrendo nos outros também, e adquirimos toda uma nova noção de vida em comum. Reconhecemos o quanto precisamos uns dos outros para realizar as tarefas de enfrentar nossas sombras como nossas, de encontrar a estranheza incorporada no sexo oposto, de reunir a coragem de responder com todo o coração aos chamados do Si-mesmo. Ligamo-nos uns aos outros em nova profundidade, equivalente ao que Jung chama de afinidade.

O ARQUETÍPICO E O CORPO

A consciência do Si-mesmo afeta profundamente a situação clínica. Analista e analisando são reorganizados em torno do chamado para responder ao Si-mesmo. Durante o trabalho com os problemas mais aflitivos - impulsos suicidas e homicidas, depressão e ansiedade, cisão esquizóide, agressão narcisista e fragmentação *borderline,* e o modo como estas condições psíquicas complicam nossa relação com o cônjuge, o genitor ou o filho, interferem em nosso trabalho e podem nos levar ao desespero - analista e analisando agora olham diretamente para ver o que o Si-mesmo pode estar nos trazendo por meio de todas estas dificuldades.

Jung define a camada pessoal do inconsciente como uma reunião de complexos, conjuntos de energia, afeto e imagem que refletem o condicionamento do início de nossa vida. Ali, bem no fundo de nós, encontramos todos aqueles que tiveram efeito formativo sobre nós, pais, amigos, amantes, de quaisquer idades ou lugar em nossas vidas. Nossos complexos mostram a influência de nosso ambiente cultural, as características de classe, raça, sexo, religião, política, educação. No centro de cada complexo reside uma imagem arquetípica. Esta imagem nos leva por meio do inconsciente pessoal para uma camada ainda mais profunda que Jung chama de psique objetiva. Os arquétipos compõem seu conteúdo, e a análise profunda significa identificar e lidar com os conjuntos particulares de imagens primordiais que operam em nós.

Meu complexo materno, por exemplo, irá mostrar a influência da personalidade consciente e inconsciente de minha própria mãe, seu modo de relacionar-se comigo e tornar o mundo disponível para mim. As imagens culturais de maternidade dominantes em minha infância, e a imagem arquetípica particular da Mãe que surge da camada objetiva de minha psique irá também moldar o complexo materno em mim. Se vejo minha mãe como perniciosa e egoísta, e daí chego a uma condenação da sociedade ocidental por gerar uma cultura que é antagónica a todas as mulheres que não se conformam ao estereótipo da mãe que se sacrifica, posso descobrir, surgindo do inconsciente, fantasias e imagens oníricas de uma mãe ideal cuja bondade abundante compensa minha experiência negativa consciente de maternidade. Outra pessoa que sofreu nas mãos de uma mãe negativa, mas que caiu na culpa de si mesma em vez de culpar a genitora, pode deparar-se com imagens de uma bruxa pavorosa ou górgona* enviada pelo inconsciente com o objetivo de convencer o ego que o problema não é seu - e sim, que ele origina-se da constelação "de bruxa" que gira em torno de sua mãe (Ulanov e Ulanov, 1987, Cap. 2).

*N. de T. Cada uma das três personagens mitológicas, Esteno, Euríale e Medusa, mulheres que tinham serpentes por cabelos e transformavam em pedra quem as encarava.

Abrir caminho até a camada arquetípica do inconsciente, e descobrir modos de sustentar o diálogo entre o ego e o Si-mesmo, nos alivia dos ardores de culpa, de nós mesmos ou dos outros. Somos confrontados com a vida bem diante de nós e suas perguntas abruptas. Como reunir o sofrimento consciente e as compensações inconscientes para ele? Como dar sentido à antiga verdade de que os pais infligem seus pecados a seus filhos? Como reconciliar nosso sofrimento com o entendimento de que nossos pais fizeram o melhor que podiam, considerando-se seus próprios problemas e doenças? Ingressamos num espaço mais amplo de discussão e meditação humana sobre as dificuldades da vida, mas não estamos colados às dificuldades. A vida dirige-se a nós aqui; ela quer ser vivida em nós e através de nós. Sentimos isso em um nível corporal profundo. Nosso espírito se reanima.

Jung fala sobre os pólos instintual e espiritual que caracterizam todo arquétipo *(CW8,* parags. 417-420). Sua melhor definição de arquétipo é a de a imagem de nosso instinto de si mesmo *(CWS,* parag. 277). O instinto é baseado no corpo, o corpo que dá origem à energia, energia vital. A imagem é seu auto-retrato que expressa como o sentimos. E assim todo arquétipo tem uma faceta espiritual que explica a qualidade "incorrigivelmente diversificada" das experiências numinosas dos seres humanos, tomando-se emprestada a maravilhosa expressão de Louis MacNeice (ver B. Ulanov, 1992, e Ulanov e Ulanov, 1994, para exemplos). Alguns entre nós sentem o espírito os tocar por meio do arquétipo da Grande Mãe. Outros o sentem por meio de figuras de sabedoria femininas; outros, ainda, por meio de uma criança maravilhosa, uma busca irresistível e assim por diante. O inconsciente não é doutrinário, mas compensatório. Ele oferece as imagens necessárias para equilibrar a unilateralidade de nosso consciente para podermos incluir todos os aspectos de nós mesmos ao nos tornarmos nós mesmos.

Ao examinarmos nossas imagens de Deus, precisamos examinar suas bases pessoais e arquetípicas. Fatores pessoais irão incluir detalhes de nossa criação e cultura especial. Os aspectos arquetípicos irão mostrar quais, entre o lastro de imagens humanas primordiais, foi constelado em nós. Nossa imagem de Deus pode ser o comunismo porque nossos pais eram revolucionários dedicados, imagem que pode ruir com a queda do comunismo no final da década de 1980. Nossa imagem do divino pode ser baseada nas escrituras - o Jeová que tenta conquistar seu povo, cose-lhes roupas quando estão nus, e cria éfodes para serem usados por líderes eclesiásticos. Quaisquer que sejam, nossas imagens de Deus mostram uma especificidade, e mediante suas qualidades idiossincráticas distintas sentimos o Deus do além nos tocando em carne e osso.

O corpo significa forma específica, significa limitação, não generalidade ou sombras cambiantes. O corpo é a vida no concreto. Nosso corpo nos limita a um certo lugar e tempo e assim nos permite focalizar no que está bem ali, à nossa frente. Estamos assim protegidos da "qualidade natural da indistinção cósmica". O corpo com sua fmitude definitiva é "a garantia da consciência, e a consciência é o instrumento pelo qual o significado é criado" (Jung, 1988, p. 349-350). Sem o corpo, podemos facilmente flutuar em direção à qualidade atemporal do arquetípico, atraídos por não termos mais que ser nós mesmos:

> Você pára de pensar e [algo] age sobre você como se você fosse levado por um grande rio sem fim. De repente você é eterno... você se liberta de ter que ficar sentado e prestar atenção, duvidar e concentrar-se nas coisas... você não quer atrapalhar fazendo perguntas bobas - é bom demais. (Jung, 1988, p. 240)

Este deixar-se levar como se "uno com o universo" não é, contudo, a vida do espírito, pois não é mais a vida no corpo. Precisamos tanto do corpo quanto do espírito ou perdemos ambos. Temos ambos ou nenhum. Pois para haver vida no espírito, precisamos de vida no corpo. Para ter contato com o inconsciente, precisamos de consciência. Do contrário, o inconsciente, como uma onda do mar, se forma, avança, atinge um clímax, e depois desce, recua e se desintegra. Para algo acontecer, a consciência deve intervir, "compreender o tesouro", fazer algo com o que é oferecido (ibid., p. 237). Precisamos do ego como centro da consciência para conhecer o Si-mesmo como o centro do todo, a psique consciente e inconsciente. Precisamos entrar na conversa que preenche o espaço entre eles. Este processo de diálogo constrói o Si-mesmo que nos reclama, e constrói um ego que sai do centro. Se não nos envolvermos neste processo, nosso ego pode facilmente ser governado por conteúdos arquetípicos, como vemos com horror em qualquer tipo de fanatismo religioso ou político. Sob essas pressões, precipitamo-nos contra os outros, compelidos pela força do arquetípico. Convencidos que sozinhos possuímos a verdade, não vemos limite em lutar com outras pessoas que podem discordar de nós, ou até nos desafiar; segregar, caluniar, oprimir, aprisionar e assassinar os outros são crimes que podemos cometer em nome de nossa versão distorcida da verdade e da salvação.

Quando realmente nos entregamos ao diálogo entre o ego e o Si-mesmo conhecemos imagens arquetípicas que habitam nossos próprios corpos. Isso é uma energia, às vezes em maior quantidade do que nos sentimos capazes de lidar. Nossos corpos adquirem então, tanto física quanto psicologicamente, novas posturas e novas atitudes de aceitação e celebração. Podemos, por exemplo, finalmente nos libertar de uma longa dependência de uma substância, de uma bebida, ou de um tipo especial de comida. Podemos conseguir que nossa pressão arterial diminua depois de muito tempo. Podemos sentir alívio de nossas dores nas costas, ou aumentar nossa capacidade de suportá-la. Podemos sentir êxtase sexual pela primeira vez depois de muitos anos. Sentimos que vivemos em nossa forma finita em contato com algo infinito.

IMAGENS DE DEUS E O MAL

Iniciar um diálogo com nossa imagem de Deus não é uma tarefa fácil. A natureza parcial deste diálogo, sua base na pequena experiência individual e sua perspectiva humana tão limitada logo se tornam muito evidentes. A conversa começa a desmoronar. Percebemos com total certeza que não estamos chegando a Deus ou ao transcendente, ou como quisermos o chamar, de nosso lado. Não podemos cruzar a lacuna: só podemos receber o que vem do outro lado, do misterioso centro da realidade para os quais apontam nossos símbolos demasiadamente humanos. A imagem do Si-mesmo de Jung, por exemplo, não pode ser vista como a de Deus dentro de nós, muito menos do Deus transcendente, porque ela também é um produto de uma teoria meramente humana. Ela não pode substituir a realidade para a qual aponta, a realidade para a qual o Si-mesmo - isto é, aquela parte da psique que sabe sobre o transcendente - está tentando nos levar.

A tentativa de travar uma conversa e uma meditação sérias com nossa imagem de Deus significa enfrentar sua inadequação para abranger a complexidade da vida humana. Por exemplo, Jung pergunta, "E o mal? O sofrimento do inocente?" Jung distingue-se dos psicólogos profundos por sua preocupação com o descobrimento de

respostas para estas perguntas (CW11). Essas não são perguntas que possamos evitar, pois nossas próprias naturezas sombrias nos lançam diretamente a elas. Coisas terríveis acontecem ao nosso redor, conosco e com os outros. Perdemos o juízo. Os direitos humanos desaparecem. Corpos nascem aleijados e somos mutilados. Tempestades e enchentes destróem nosso mundo. Matamos uns aos outros. Como pode haver um Deus justo, poderoso e piedoso existindo tanto sofrimento?

A resposta de Jung coloca o mal, finalmente, diretamente em Deus. A natureza de Deus é complexa e contém seu próprio aspecto sombrio. É preciso seres humanos, com sua consciência focalizada baseada no corpo, para encarnar esses opostos na vida divina e assim auxiliar em sua transformação. Ao examinar o livro de Jó, Jung supõe que Jeová sofre de inconsciência, ele mesmo esquecendo-se de consultar sua própria onisciência divina. Os protestos de Jó contra seu sofrimento injusto faz Jeová tomar consciência de sua relação sombria com o Diabo e finalmente ele pode responder a Jó com a figura de Cristo, que toma os sofrimentos dos seres humanos em sua própria vida e paga ele mesmo por eles.

Jung considera a figura de Cristo o símbolo do Si-mesmo mais completo que conhecemos na história humana, mas ele sabe que o mito cristão deve ser vivenciado ainda mais (Jung, 1963, p. 337-338). Cristo, diferentemente do resto de nós, não tem pecado. O mal se desprende na figura opositora do Diabo ou do Anticristo. O cristianismo, portanto, diz Jung, não deixa espaço para o aspecto do mal da pessoa humana (CW8, parag. 232). Para ele, a doutrina do mal como privação do bem não reconhece a existência real do mal como uma força a ser combatida. A doutrina de Deus como o *summum bonum* eleva Deus a alturas impossíveis, esmagando os humanos sob o peso do pecado.

Os críticos de Jung questionam sua interpretação da figura de Cristo como separada do mal. Na verdade, dizem eles, Cristo vive toda a sua vida nas fronteiras do mal. Cristo conhece o mal e o pecado, desde seu nascimento como um pária na pobreza, por provocar o assassinato de bebés inocentes cometido por Hérode, até o enfrentamento dos demónios da doença mental, obediência moral às regras, condenação como bodes expiatórios, abandono por parte de amigos e vizinhos, rejeição dos bons, sem falar de seu próprio destino, sofrendo traição, abandono e morte (A. Ulanov, 1987, p. 46-54, e B. Ulanov, 1992, Cap. 5).

Jung encontra uma solução que lhe satisfaz. Podemos interpretar isso como fruto de seu envolvimento com sua própria imagem de Deus. Ele vê Deus como bom e como mal. Alguns críticos de Jung sugerem que ele projetou no Ser Supremo sua própria agressão não-integrada (Redfearn, 1977; Winnicott, 1964). Servimos a Deus, nesta interpretação, aceitando os elementos opositores em nós mesmos - conscientes e inconscientes, ego e sombra, persona e *anima* ou *animus,* finalmente ego e Si-mesmo. Estes opostos são melhor simbolizados pelo masculino e feminino e assim Jung leva à discussão religiosa a sexualidade e a contra-sexualidade, que têm base corporal da pessoa humana (CW12, parag. 192). Esta inclusão tem um longo caminho a percorrer para resgatar a importância do modo feminino de ser, por tanto tempo negligenciado na história patriarcal (ver CW11, parags. 107, 619-620, 625; e Ulanov, 1971, p. 291-292). Ao lutarmos pela integração dos opostos, personificamos a luta de Deus. As soluções que encontrarmos, por menores que sejam, contribuem para a vida divina. Desta forma, participamos do sofrimento de Cristo e servimos a Deus transformando-nos nos seres que Deus nos criou para ser. Realizamos nossa vocação, redimindo nossa própria dor com a falta de significado e participando da vida de Deus.

A FUNÇÃO TRANSCENDENTE E SINCRONICIDADE

Ao encontrar sua própria solução operacional para problemas que conhecia diretamente, Jung demonstra o que de certa forma é seu método mais desafiador, aquele da função transcendente. Ele trava uma conversa entre os opostos, permite que cada lado fale, tolera a luta entre os pontos de vista opostos, sofre a angústia de ser puxado por cada um dos lados, e acolhe o símbolo de resolução com gratidão. A psique, diz Jung, possui esta função de superar a oposição por meio da obtenção de um terceiro ponto de vista que inclui a essência de cada uma das perspectivas conflitantes e ao mesmo tempo combina-as em um símbolo do novo.

Precisamos nos envolver nesse processo e cooperar com ele se quisermos viver plena e eticamente, diz Jung (CW8, parags. 181-183 e Jung, 1963, parags. 753-755). Não basta apenas apreciar a função transcendente e maravilhar-se com os novos símbolos que com ela surgem. Devemos vivê-los, usá-los, reuni-los à vida pessoal e comunal para podermos nos entregar à atitude religiosa. A função transcendente é o processo mediante o qual o novo acontece em nós. Este é um empreendimento dispendioso, pois sentimos nossos egos perdendo o contato com os pontos de referência seguros. Flutuamos e ficamos à deriva e parecemos nada saber. Pairamos sobre o espaço entre o processo egóico e o processo do Si-mesmo. Quando o novo começa a se mostrar como imagem, detemo-nos, olhamos, contemplamos, a fim de integrar em um novo nível de unidade partes de nós mesmos e da vida fora de nós que até então nos eram desconhecidas (Ulanov e Ulanov, 1991). Mas para atingir aquela preciosa capacidade do ego de refletir e responder à criação do novo, temos que renunciar às certezas das quais dependemos por tanto tempo.

A atitude religiosa, portanto, envolve sacrifício *(CWl* l, parag. 390). Sacrificamos nossa identificação com o ponto de vista de nosso ego como melhor e única autoridade. Abrimos mão do que identificamos como "meu" ou "nosso", sacrificando nossas exigências egóicas sem expectativa de compensação. Fazemos isso por que reconhecemos uma reivindicação mais elevada, aquela do Si-mesmo. Ela se oferece a nós, fazendo seu próprio sacrifício de abandonar sua posição como o todo e o vasto, para fixar residência no material de nossas vidas cotidianas. A conversa entre o ego e o Si-mesmo torna-se nossa meditação de todos os dias.

Quando isso acontece, a realidade parece se reformar. Ocorrem coincidências estranhas entre eventos que não têm relação causal, impressionando-nos com seu significado amplo e imediato: é o que Jung chamou de sincronicidade. *(CW8,* parag. 840). Eventos externos e internos se chocam de modo significativo fazendo-nos perceber o que Jung chama de *unus mundus,* uma inteireza onde a matéria e a psique se revelam como dois aspectos da mesma realidade. Clinicamente, vi exemplos impressionantes disso. Um homem lutava em uma conversa com um terror de infância de ser trancado em um sótão escuro como castigo por muitas vezes gritar pêlos pais quando era colocado na cama para dormir. Com o tempo, ele encontrou a chave para desvendar um fetiche compulsivo que agora ele percebia ter funcionado como símbolo para ligar a lacuna entre sua personalidade adulta e seu abjeto terror infantil de ficar trancado no sótão. Quando esta nova atitude surgiu a partir de sua luta entre o fascínio do fetiche por um lado e sua humilhação consciente e desejo de livrar-se desta compulsão de outro, ocorreu um evento externo. O sótão da casa de sua infância foi atingido e destruído por um raio - mas apenas o sótão da casa foi destruído!

A teoria de Jung liga esses acontecimentos externos e internos por meio de sua teoria do arquétipo como psicóide, como possuído pêlos pólos do corpo e do espírito

(CW8, parags. 368ff, 380). Quando iniciamos uma conversa entre o ponto de vista do ego e o do Si-mesmo, tocamos os dois pólos do arquétipo do Si-mesmo, o que nos abre para o que está acontecendo o tempo todo no entrelaçamento dos eventos físicos e espirituais. Quando nossa conversa aprofunda-se o suficiente para nos mostrar que o Si-mesmo não é apenas o centro da psique, mas simboliza o centro de tudo da vida que está fora de nossa psique, tornamo-nos abertos para a realidade interdependente do todo, não apenas de tudo que é humano, mas de toda a vida animada e inanimada (Aziz, 1990, pp. 85, 111, 137, 167, 1990).

MÉTODO

Jung nos oferece um método para abordar documentos religiosos de todos os tipos, que ele demonstra por sua atenção não apenas a materiais da tradição judaico-cristã, mas também àqueles da alquimia, do zen budismo, do taoísmo, do confucionismo e do hinduísmo, até elementos das religiões africanas e americanas nativas, e também das mitologias de muitas épocas e culturas (CW11, 12, 13). Devemos perguntar: como um determinado documento reflete a conversa do ego e do Si-mesmo? Que dogmas e rituais do lado do ego reúnem e contêm experiência numinosas imediatas que dão origem aos símbolos do Si-mesmo? Quais são os símbolos dominantes do Si-mesmo que apontam para uma realidade além da psique? Quais são as principais imagens arquetípicas usadas para realizar esta atividade formadora de símbolos? O arquétipo dominante é a transformação do pai e do filho, como na eucaristia cristã, ou é a transformação da mãe e da filha, como nos mistérios eleusinos antigos? Jung via a alquimia, por exemplo, como a retomada do problema da espiritualização da matéria que o cristianismo não resolveu satisfatoriamente (Jung, 1975, p. 401). Na alquimia, o símbolo do Si-mesmo é a *lápis* ou "pedra", que, diferente do símbolo de Cristo, combina o bem e o mal, e a matéria e o espírito; é a finalidade última de todas as operações alquímicas que simbolizam nossas atitudes.

Jung nos deixa formas práticas e espirituais, obstinadas e sinceras, de nos ligarmos às raízes arcaicas de nossa religião, seja ela qual for, e aos métodos clínicos necessários para que tenhamos todas as condições de incluirmos nossa experiência do numinoso no empreendimento da cura.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aziz, R. (1990). C. *G. Jung 's Psychology ofReligion and Synchronicity.* Albany, N.Y.: State University of New York Press.

Jaffé, A. (1989). *Was C. G. Jung a Mystic?* Einsiedeln: Dalmon Verlag. Jung, C. G. (1916). "The Transcendem Function." *CW* 8, 1960. ____ . (1919). "Instinct and the Unconscious." *CW&,* 1960. ____ . (1929). "Commentary on the Secret of the Golden Flower." *CW* 13, 1967. ____ . (1932). "Psychotherapists or Clergy." CW 11, 1958. ____ . (1933). "Brother Klaus." *CW* 11, 1958. ____ . (1934). "The Development of the Personality." *CW* 17, 1954. ____ . (1938). "Psychology and Religion." *CW U,* 1958. ____ . (1942). "A Psychological Approach to the Trinity." CW 8, 1958. ____ . (1947). "On the Nature of the Psyche." *CW* 8, 1960. ____ . (1952a). "Answer to Job." CW 11, 1958. ____ . (1952b). "Synchronicity: An Acausal Connecting Principie." *CW* 8, 1960.

.. (1953). *Psychology and Alchemy* [1935, 1946, 1944]. *CW* 12.

.. (1954). "The Transformation Symbolism of the Mass." *CW U,* 1958.

.. (1956). "The Undiscovered Self." *CW* 10, 1964.

.. (1958). *Psvchology and Religion: West and East. CW* 11, 1958.

..(1959). Aion. CW9.Ü.

. (1963). *Memories, Dreams, Reflectiam.* New York: Pantheon. ..
(1967). *Alchemical Studies. CW* 13.

. (1973). *Letters,* vol. I. Princeton: Princeton University Press. ..
(1975). *Letters,* vol. II. Princeton: Princeton University Press.

. (1988). *Nietzsche's, "Zarathustra", 1* vols. Princeton: Princeton University Press.

Redfearn, J. (1977)$_L$ "The Self and Individuation." *Journal of Analytlical Psychology, 22/2*

Rizzuto, A.-M. (1979). *The Birth ofthe Living God.* Chicago: Chicago University Press.

Ulanov, A. (1971). *The Feminine in Christian Theology and in Jungian Psychology.* Evanston, III.:

Northwestern University Press.

_____ . (1986). *Picturing God.* Cambridge, Mass.: Cowley Press. _____ . (1987). *The Wlsdom ofthe Psyche.* Cambridge, Mass.: Cowley Press. _____ . (1992). "The Holding Self: Jung and the Search for Being." In *The Pires ofDesire: Erotic*

Energies and the Spiritual Quest, ed. F. Halllgan and J. Shea. New York: Crossroads. _____ .
(1994). "Jung and prayer." *Jung and the Monotheisms.* New York: Routledge.

Ulanov, A.; Ulanov, B. (1975). *Religion and the Unconscious.* Louisville, Ky.: Westminster. _____ . (1987). *The Witch and the Clown: Two Archetypes of Human Sexuality.* Wilmette, III.:

Chiron.

_____ . (1991). The Healing Imagination. Mahwah, N.J.: Paulist Press. _____ . (1994). *Transforming Sexuality: The Inner World of Anima andAnimus.* Boston: Shambhala.

Ulanov, B. (1992). *Jung and the Outside World.* Wilmette, III.: Chiron.

Winnicott, D. W. (1964). Review of C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections.* In *Psycho-analytic Explorations,* ed. C. Winnicott, R. Shepherd, M. Davis. London: Karnac, 1989.

Glossário

Alquimia. Desde o final da década de 1920 até sua morte, Jung foi fascinado pêlos escritos de importantes autores alquímicos, como Paracelso. Ele sustentava que seus textos refletiam a expressão projetada de processo psicológicos inconscientes (ou apenas subconscientes) e que os termos e as fases da alquimia têm correspondência com as imagens e os estágios encontrados na psicoterapia: comum a ambos colocam-se as ideias de trabalho conjunto, transformação e uma meta. Jung muitas vezes usava a alquimia como metáfora para descrever a tensão entre opostos e a resolução de opostos por meio da função transcendente (ver Projeção e Função Transcendente).

Amplificação. O processo pelo qual o analista ou o analisando expande o significado de urna imagem inconsciente ou figura onírica relacionando-a com uma mitologia, uma religião, um tema literário ou outro sistema metafórico. Jung via isso como o oposto da "análise redutiva" (ou seja, a subdivisão de uma imagem em suas causas possíveis).

Anima (Latim = "alma"). A imagem de uma mulher ou figura feminina no sonho ou nas fantasias de um homem. Relacionada com o princípio dele de "eros" (ver Eros), ela reflete a natureza dos seus relacionamentos, principalmente com as mulheres. Descrito por Jung como "o arquétipo da vida". O relacionamento problemático muitas vezes é causado por uma identificação inconsciente com a *anima* ou pela projeção da *anima* em um parceiro, resultando em um sentimento de decepção com a pessoa real (ver Possessão). Por extensão, também usada para descrever o aspecto inconsciente feminino da personalidade de um homem. As figuras de *anima* não são representações de mulheres reais, mas são fantasias "coloridas" por necessidades e experiências emocionais. Figuras de *anima* características: deusas, mulheres famosas, figuras maternas, jovens garotas, prostitutas, bruxas e seres femininos (por exemplo, uma figura de sereia).

Animus (Latim = "espírito"). A imagem de um homem ou figura masculina nos sonhos ou fantasias de uma mulher. Relacionada com o princípio dela de "logos" (ver Logos), ela reflete a natureza da sua ligação com ideias e espírito. Descrito por Jung como "o arquétipo do significado". As dificuldades de uma mulher muitas vezes são causadas pela identificação inconsciente com o *animus* (ver Possessão). Por extensão, também usado para descrever o lado inconsciente masculino da personalidade de uma mulher. As figuras de *animus* não são representações de homens reais, mas fantasias "coloridas" pelas necessidades e experiências emocionais. Figuras de *animus* características: figuras paternas, homens famosos, figuras religiosas, figuras idealizadas, meninos, figuras moralmente suspeitas (como criminosos).

Arquétipo/Imagens arquetípicas. O "arquétipo" é um conceito hipotético postulado por Jung para explicar a manifestação de "imagens arquetípicas", ou seja, todas as imagens que aparecem em sonhos e fantasias que guardam notável semelhança com temas universais encontrados nas religiões, nos mitos, nas lendas, etc. (ver Inconscien-

te). Os arquétipos são universais porque as emoções humanas são universais. Embora as figuras arquetípicas mais características possam ser a persona, *anima, animus,* a sombra e o Si-mesmo, outras imagens encontradas em sonhos e na fantasia consciente podem ser imbuídas de significado arquetípico se contiverem um significado emocional poderoso (por exemplo, grupos numéricos, uma montanha, um relógio, um pai dominante, um amigo traiçoeiro). Em sua última versão do "arquétipo", Jung o descreveu como uma tendência inata de formar imagens emocionalmente poderosas que expressam a primazia relacional da vida humana.

Associação. Uma ideia ou imagem espontaneamente sugerida por uma palavra ou uma imagem proposta. As associações estão relacionadas por meio de temas emocionais comuns que constituem os complexos psicológicos, orientados pêlos arquétipos (ver Complexo).

Compensação. A consciência e a inconsciência estão em um relacionamento de compensação, no qual apenas uma parte do significado ou tema está na consciência. Nossas inflações e deflações têm seus opostos no inconsciente. Jung afirmava que as imagens e os produtos inconscientes nos mostram o que está compensando nossa unilateralidade consciente. Normalmente, as pessoas instintivamente adaptam-se a esse material compensatório: por exemplo, um homem que não sabe que muitas vezes age com prepotência pode sonhar que sua casa está sendo invadida por uma pessoa assim. O sonho "compensa" suas ideias enganosas sobre si mesmo, oferecendo assim a ele a oportunidade de reconciliar-se com suas tendências inconscientes. Os problemas surgem quando o ego *resiste* à adaptação: isto muitas vezes resulta em identificação (ver Identificação).

Complexo. Um conjunto de ideias ou imagens carregadas de emoção que atua como se fosse uma personalidade "dissidente" autónoma. Em seu núcleo encontra-se um arquétipo impregnado de emoção (por exemplo, a Mãe Terrível). Jung, que tomou o termo de seu professor Pierre Janet, considerava o complexo como a *"via regia* para o inconsciente" (ver Teste de associação de palavras).

Coniunctio. (Latim = "conjunção"). Um encontro com o "outro", especialmente de opostos presentes em uma sequência de sonho: geralmente visto como simbolizando um desenvolvimento positivo. Por extensão, também usado para descrever o trabalho terapêutico entre analista e analisando.

Constelar. A ativação de um complexo psicológico, geralmente devido a uma reação carregada emocionalmente (quer consciente ou inconsciente), seja a uma pessoa ou a uma situação.

Ego. Jung usou a palavra "ego" para descrever dois fenómenos significativamente diferentes: (1) para definir aquele complexo para o qual a ideia do "eu" está vinculada, em cujo núcleo está o arquétipo do Si-mesmo; e (2) como o centro da consciência. Jung inferiu um relacionamento dialético entre o ego e outros complexos do inconsciente. Este relacionamento, embora representado em sonhos, é inconsciente. O relacionamento do ego com outros complexos é tratado de modo diferente pêlos diferentes pós-junguianos.

Eros. Um princípio de ligação ou relacionamento entre as pessoas, com as pessoas e com os outros. Como princípio de amor e vida, Eros era visto como o exato oposto de Tânatos, isto é, morte e destruição. Jung contrastou Eros com Logos, o princípio de discriminação racional.

Função inferior. A função inconsciente: aquela que "compensa" uma função dominante da pessoa. Inferior não quer dizer "fraca": a função inferior muitas vezes se manifesta com força irresistível. Por exemplo, "tipos intuitivos" muitas vezes não sabem

como lidar com a experiência sensória comum, o que pode desorganizar sua vida (ver Compensação e Tipologia).

Função transcendente. A tensão entre opostos em uni conflito que, quando mantido em um relacionamento dialético de abertura para influências de ambos os lados, pode resolver-se em um "terceiro" unificador ou nova síntese. Jung via esta função como o centro do crescimento.

Identificação. Mecanismo de defesa no qual uma pessoa é completamente dominada por um estado emocional, como um complexo, recusando-se a reconhecer as reais emoções, as imagens e o conteúdo daquele estado (ver Possessão).

Imaginação ativa. Método desenvolvido por Jung para induzir um diálogo ativo com o inconsciente enquanto a pessoa está desperta. Num estado de relaxamento, semelhante a um estado hipnótico, a pessoa mantém em mente uma imagem (por exemplo, de um sonho) e investiga as origens, o significado, etc. desta imagem como se fosse outra pessoa.

Inconsciente coletivo. Ver Inconsciente

Inconsciente. O que é desconhecido, de modo geral. A teoria de Jung de um "inconsciente coletivo", inato e já organizado nos seres humanos contrastava com o "inconsciente reprimido" de Freud que era o resíduo de relacionamentos anteriores. Na teoria inicial de Jung do inconsciente, ele aventou a hipótese de que o inconsciente coletivo era organizado por "arquétipos", ou *imagos* primários — quase imagens inatas. Em sua teoria ulterior, ele acreditava que os arquétipos eram mecanismos (ou predisposições) de liberação inatos para formar imagens coerentes em estados emocionais despertados. Em torno dessas imagens universais (por exemplo, a Grande Mãe e a Mãe Terrível) desenvolvem-se "complexos" psicológicos (ver Complexo) que são as unidades básicas de constituição da personalidade humana. Originalmente, Jung acreditava que estes complexos formavam a estrutura de um "inconsciente pessoal", mas posteriormente viu o arquétipo como o núcleo do complexo, unindo o inconsciente coletivo e pessoal no conceito de um complexo psicológico altamente motivador. A personalidade de todas as pessoas é composta de múltiplos complexos: Ego, Mãe, Pai, Irmão, *Anima* ou *Animus* e assim por diante. A integração destes complexos na percepção consciente é um aspecto da individuação.

Inconsciente pessoal. Ver Inconsciente.

Individuação. O processo que leva a uma percepção mais consciente de nossa individualidade específica, incluindo um reconhecimento tanto de nossas virtudes quanto de nossas limitações. Jung diz que este processo se inicia na meia-idade e na idade adulta, primeiro com o reconhecimento de nossas neuroses e deficiências. Ele continua como um despertar para nossa própria natureza dividida (consciente e inconsciente) e aceitação derradeira desta natureza.

Inflação. Trata-se de uma identificação inconsciente, que pode ser passageira ou crónica, com uma imagem arquetípica (positiva ou negativa) ou um ideal ou princípio que leva a ações grandiosas e/ou maníacas (ver Possessão).

Intuição. Uma das quatro funções psíquicas (ver Tipologia) e urna das funções não-racionais. É a capacidade de apreender possibilidades e tendências sem conhecer os detalhes e os fatos. Um "tipo intuitivo" irá tender a adiantar-se com saltos de imaginação, mas pode não ser *capaz* de executar os passos finais para realizar um plano.

Logos, Um princípio de discriminação racional. Jung tomou este princípio emprestado da cultura clássica e considerava que ele era complementado por Eros (ver Eros).

Mandala (Sânscrito = "círculo"). Jung usou esta palavra vagamente para descrever imagens de círculos, especialmente círculos simbólicos como rosáceas ou imagens oníricas. Ele acreditava que o círculo simbólico representava a imagem de totalidade psíquica, o objetivo da individuação.

Numinoso. Tanto substantivo quanto adjetivo, usada para descrever uma "instância ou efeito dinâmico não causado por um ato arbitrário da vontade [que] se apodera e controla o sujeito humano" *(CW6,* parag. 6).

Participation mystique. Termo tomado emprestado do antropólogo Lévy-Bruhl, que o usou para descrever uma identificação psicológica inconsciente com objetos ou outras pessoas, resultando em um forte laço inconsciente com o "outro".

Pensamento. Uma das duas funções racionais, o pensamento indica a preferência pela coerência lógica e pêlos fatos como base do conhecimento. Um "tipo pensamento" discrimina e avalia (ver Tipologia).

Persona (Latim = "máscara" do ator). Arquétipo da máscara, a persona era vista por Jung como um desenvolvimento necessário e não-patológico do indivíduo, especialmente na capacidade de assumir um papel social, como o de professor, pai, aluno, etc. Ela pode tornar-se patológica se, na idade adulta, nos identificarmos rigidamente com ela.

Possessão. Descreve a condição na qual uma pessoa é dominada por um poderoso complexo psicológico: por exemplo, um homem que é consumido por um fascínio por uma figura de *anima* (ver Keats, *La Belle Dame Sans Merci),* ou uma mulher por um fascínio por uma figura de *animus* (por exemplo, uma celebridade ou um padre).

Prívatio boni. *A* ideia de Santo Agostinho do mal como privação do bem. Jung objeta-va que essa visão afirmava que o mal não tinha existência, ao que os teólogos objeta-ram que Jung havia interpretado mal Santo Agostinho.

Projeção. A situação na qual inconscientemente uma pessoa reveste outra pessoa (ou objeto) com ideias ou características suas: por exemplo, um homem, fascinado por uma mulher, a qual corresponde a sua *anima,* se apaixona por ela. Sentimentos, imagens e pensamentos podem ser projetados nos outros. Sentimentos negativos também podem ser projetados: por exemplo, uma mulher tem uma mágoa contra um amigo, assim ela *imagina* que seu amigo está bravo com ela.

Psicanálise. (l) Teorias de instintos e significados inconscientes, originadas por Sigmund Freud e seus seguidores, e expandida para incluir muitas descrições de motivações e imagens inconscientes, expressadas em relacionamentos, sonhos, obras de arte e outros aspectos da cultura. (2) *Todas* as teorias que procuram compreender os processos inconscientes (ver "Psicologia Profunda").

Psicologia profunda. Todas as formas de psicanálise nas quais a terapia consiste, em parte ou predominantemente, na interpretação dos significados inconscientes em ação, defesas, transferência e outras situações nas quais estes significados são examinados (ver Psicanálise).

Psique. Na tradução inglesa da obras de Jung, a psique é um termo abrangente usado para descrever "a totalidade de *todos os* processos psíquicos, tanto conscientes como inconscientes".

Puer aeternus (Latim = "eterno jovem"). Imagem arquetípica de um jovem que reluta em amadurecer (por exemplo, Peter Pan). Por extensão, o termo é usado para descrever um homem que se identifica com esta imagem: este homem é muitas vezes caracterizado por um forte apego inconsciente com a mãe (real ou simbólico) e por não querer abandonar a adolescência.

O equivalente feminino é a *puella,* imagem arquetípica da eterna menina (muitas vezes expressada na dinâmica "criança-mulher" tais como as da anorexia nervosa ou da perpétua "menininha"). Uma mulher que se identifica com a *puella* pode ter um forte apego a um pai idealizado, ter tido um relacionamento sexual prematuro (como no incesto), ou estar fugindo de uma mãe molestadora.

Sensação. A sensação é uma das duas funções psíquicas não-racionais. A sensação é a capacidade de conhecer a realidade ou a verdade por meio dos sentidos. Um "tipo sensório" é fortemente motivado pelo mundo sensório e sente-se bem no mundo físico (ver Tipologia).

Sentimento. Uma das quatro funções psíquicas (ver Tipos/Tipologia). É uma função racional que reveste de valor os relacionamentos e as situações. Não deve ser confundido com "emoção", que Jung descreveu como um sistema de energia instintual. Pessoas do "tipo sentimento" caracterizam-se por fortes apegos e preferências pessoais.

Símbolo. Um símbolo pode ser definido como a melhor expressão possível para algo inferido, mas não diretamente conhecido ou que não pode ser adequadamente definido em palavras. Um símbolo não deve ser confundido com um sinal. Uma cruz no campanário de uma igreja é um "sinal" que indica ao transeunte que aquele prédio é usado pêlos cristãos para devoção. Para um cristão, a cruz no altar dentro da igreja é um *símbolo* que expressa o mistério inefável do sacrifício de Cristo, enquanto que para um budista ela seria um sinal: isto é, é apenas a percepção ou a interpretação do indivíduo de que existe um símbolo. Não se pode reduzir o símbolo a qualquer definição adequada de seu significado.

Si-mesmo. (1) Uma imagem arquetípica de "inteireza", sentida como um poder transpessoal que reveste a vida de significado: por exemplo, Cristo, Buda, figuras de mandala. (2) O centro hipotético e a totalidade da psique, sentido como aquilo que governa o indivíduo e para a qual o indivíduo está inconscientemente buscando. O princípio de coerência, estrutura, organização que governa o equilíbrio e a integração de conteúdos psíquicos.

Sombra. Jung usou este termo de dois modos distintos: (1) para descrever a totalidade do inconsciente, isto é, tudo de que a pessoa não está totalmente consciente; e (2) para indicar um aspecto inconsciente da personalidade caracterizado por traços e atitudes que o ego consciente não reconhece em si mesmo. A sombra é muitas vezes personificada em sonhos, geralmente por pessoas do mesmo sexo que o sonhador. Por tendermos a rejeitar ou ignorar os aspectos menos admiráveis de nossa personalidade, a maioria das figuras da sombra tem conotações negativas, mas nas pessoas com auto-estima muito baixa, a sombra pode ter atributos positivos. A assimilação consciente de nossa sombra geralmente resulta em um aumento de energia.

Tão. Uma imagem do centro, um símbolo de Deus, e o caminho para Deus *(CW6,* 361 - 366).

Teleologia (do grego = "fim" ou "objetivo"). Um sistema filosófico que se concentra no tema ou na força de um objetivo ou finalidade como processo de desenvolvimento — em direção a um fim. Jung concebia a personalidade humana de modos tanto causais quanto teleológicos, mas enfatizava a meta da "individuação" como o objetivo da vida humana.

Teste de associação de palavras. No início de sua carreira, Jung desenvolveu um teste de associação no qual se pedia aos pacientes que expressassem suas "associações" imediatas a uma lista de palavras de estímulo cuidadosamente selecionadas. Pesquisadores anteriores haviam-se interessado apenas pelo conteúdo das respostas propriamente ditas. Jung foi o primeiro a se interessar pelas respostas fisiológicas (por exemplo, suor) e atrasos como indicativos de processos inconscientes. Ele sustentava que até

mesmo pequenos atrasos para responder a uma determinada palavra revelavam uma questão emocionalmente carregada pertinente à situação atual do paciente: por exemplo, se "família" fosse associada com "fuga", podia-se deduzir que o paciente tinha problemas com sua família. O conjunto de associações agrupa-se em torno de um "complexo", (ver Complexo).

Tipos Psicológicos. Ver Tipos/Tipologia.

Tipos/Tipologia. Jung distinguia duas *atitudes* básicas (Extroversão e Introversão) e quatro *funções'*. Pensamento, Sentimento, Sensação e Intuição. Ele descreveu o Pensamento e o Sentimento como "racionais" (por envolverem um ato de julgamento), e a Sensação e a Intuição como "não-racionais" (por responderem aos estímulos sem juízo). Assim, existem oito tipos básicos: por exemplo, Pensamento Extrovertido, Pensamento Introvertido, etc. A tipologia de Jung foi desenvolvida em sistemas de avaliação (por exemplo, o Indicador de Tipo Myers-Briggs) que foram muito bem-sucedidos para auxiliar as pessoas a lidar com diferenças nas organizações e nos relacionamentos.

Transferência e contratransferência. Descreve um tipo de projeção que geralmente surge no encontro terapêutico, resultando dos desejos em torno de si mesmo e do outro.

A *transferência é* o nome que se dá tanto aos complexos psicológicos expressados pelo paciente com o terapeuta (respondendo ao terapeuta como se ela ou ele fossem Mãe ou Pai ou irmã), e o sentimento geral de necessidade, idealização ou desconfiança que o paciente sente irracionalmente pelo terapeuta.

A *contratransferência* refere-se a uma dinâmica particular sentida pelo terapeuta em relação ao paciente. O terapeuta pode usar os sentimentos de contratransferência para indicar certos padrões típicos de relacionamento no paciente que sempre existiram com figuras importantes e muitos constituem os principais problemas na vida do paciente.
Uroboros. A imagem de um dragão ou serpente que come sua própria cauda: segundo Jung, uma das imagens fundamentais da alquimia (a outra sendo o círculo). O uruboros expressa o autofechamento de uma personalidade indiferenciada, presa dentro de si mesma. É também o primeiro estágio de desenvolvimento.

índice

A

abordagem prospectiva, 141-142
Adler, Gerhard, 35-37n, 64-66

afeto, 70-71,73-75, 134-135, 140-142, 148-149, 153-154, 159-160,171-172,189-190,197-200,208-209, 274-276, 281-282 Afrodite, 120, 236 Agamênon, 237n *ágape,* 151
Agostinho, São, 88, 252-253

Confissões, 252-253 agressão, 59-60,108-109,119, 133, 197-198,223-224,267-

268, 284-285
AIDS, 122-123 Ájax, 228-229, 232

aliança terapêutica, 30-31, 147-148, 150-151
alienação, 248-249, 263, 265-266 alma, 71-72, 120-121, 155-156, 173, 193 e psicologia imaginai, 120-121 perda da, 155-156

alquimia, 37n, 46-47, 50-52, 69, 88-89, 105-106, 150-151, 153-154, 157-158, 176-177, 248-249, 285-287 ambiente, 138

importância do, 134-135 influência do, sobre Jung, 41-42 suficientemente bom, 135-136 ambivalência, 87-88,132-134, 173-174, 187-193, 195-196,

203-204, 206, 235-236 amor, 122-123, 146-147, 155, 165-166, 170, 174-176,223-

224

amplificação, 77-78, 128-129, 140-141, 150-151, 188-189 análise, 30-32,48,101-103,106-107,113-121,146-149,151, 153-154,156,158-160,185-192,195-196,216-217,270-271, 281-282 didática, 72-73 e primeira infância, 137 finalidade da, 81-82, 113-114 Ananse, 229

anima, 28, 45-46, 64, 75-76, 103-105, 113-114, 116-117, 120-121,146-149,166-168,170-172,176-179, 192-193, 197, 214-215, 133-136, 246-247, 254-256, 265, 279-280, 284-285 reclamando a, 170-171 *anima mundi,* 120-121

animas, 28,45-46,75-76, 103-105,176-177,186-187, 191-192, 197, 214-215, 217-219, 254-255, 265, 279-280, 284-285

ansiedade 47-48, 58-59, 132-134, 151, 168-169, 178, 184, 187-189,193-195,201,213-214,223,280-281 antropologia, 43-44, 150-151, 227 apego, 29-30, 56-57, 194-195
Apolodoro de Rodes, 233, 238n Aquiles, 228-229, 232, 235-237n, 251-252 Aquino, Tomás de, 87-88 Ares, 120
Aristóteles, 86-90

arquétipo(s), 28, 32-35, 45-46, 70-71, 73-75, 85-87, 92-94, 102-104, 111-114, 116, 129-130, 133,166-167, 171 -172,193,218,227-229,274-275,282-283, 285-287

ancião sábio, 47-48, 116, 228 arquétipo como tal, 33-34, 112-113, 228 como categorias da imaginação, 111-112 definição de, 33-34, 73, 111-112, 166-167,

171-173,228

do trapaceiro, 227, 228-237 e género, 214

e imagens arquetípicas, 112-113 e instintos, 178 e numinosidade, 74-75 Grande Mãe/Deusa, 73-75,113-114, 117-118,155-156,

223-224, 282-283 herói, 228-229 Jung sobre, 73-74, 111-112 mãe, 102, 281-282 Mãe Terrível, 74-75 médico ferido, 158-160, 203, 207-208 teoria dos, 29-30, 33-34, 46-47, 49, 227, 285-286 arte, 120, 244 Asclépio, 159 associação, 28,56,60, 85,90-92, 128-129, 190-191,195-196

Associação Britânica de Psicoterapeutas, 138

associação livre, 80

Astor, James, 140

Atenas, 232-233, 235-238n

atitude religiosa, 286-286

atitude simbólica, 127-128, 154-155

autoridade, 217-218, 222-223, 248-249, 267-268

Autólico, 228, 232-235

B

Babeock, Barbara, 230-231
Bachofen, Jacob

The Law ofMothers, 47 Balzac, Honoré de, 44 Bateson, M. C., 215-216 Baudelaire, Charles, 91-92 Bauer, Ida, 62-63 Bernheim, Hippolyte, 47-48 Bergson, Henri, 170 Bernays, Martha, 62-63 Berry, Patricia, 115 Bettelheim, Bruno, 174-176, 178-179 Bion, Wilfred, 130, 135-139, 214, 216-217 Blake, William, 91-92, 171-172

The Marriage of Heaven and Hell, 165-166, 171-172 Bleuler, Eugen, 48, 56 Boaventura, São, 88 Bosnak, Robert, 122-123 Bowlby, John, 29-30, 130 Brasil, 266-267 Breuer, Josef, 62-63 brincar, 29-30, 47-48, 132-135

e desenvolvimento do eu, 134-135 Bruno, Giordano, 88-91 Budismo, 50-51, 219-220, 285-287 Byron, George Gordon, Lord, 91-92

C

Calipso, 228, 234-235 Campbell, Joseph, 120 capitalismo, 91-92 Carus, Cari Gustav, 45-46 casamento, 106-107, 120, 216-217

como relacionamento psicológico, 224-225

químico, 176-177 catexe, 168-169 causalidade, 160-161, 264-265 Cellini, Benvenuto, 252-253 cena primeva, 156 Charcot, Jean-Martin, 48 Charibde, 228 Ciclopes, 228, 234-235 ciência, 69 Cila, 251-252 Circe, 228, 234-236, 251-252

cisão, 133-134, 155-156, 160, 216-219, 264-265

Cleavely, Evelyn, 216-217

Clínica Psiquiátrica Burghõzli, 31-32, 48, 56, 69

Clínica Tavistock, 138, 147-148

Coiote, 229-230

Coleridge, Samuel Taylor, 91-92

compensação, 102-105, 133, 244-246

definição de, 116

complexo(s), 48-49,76-77,102, 119, 136-137,140-141,166-167,170-173,176-179,199-200,213-214,218-220, 248, 261, 264-266, 281-282 complexo do ego, 80, 176-177, 218, 221-222, 264-265 contra-sexual, 218-219, 222-225 e arquétipo, 218 Édipo, 64-66, 85, 111-112, 119-120, 170-173, 176-178,

257n

infância, 219-220 Jonas e a Baleia, 111-112 mãe, 177-178, 197-199, 223-225, 281-282 pai, 28-29, 197 comportamento, 42-43,47-48,93-94,102-103,170, 187-188,

190-191, 193-195 compulsão, 101,168-169,201,206-207,244-246,274-275,

285-286

repetição, 203, 206-207 concretismo metafísico, 112-113 conexão, 202-203 Confucionismo, 286-287

consciência, 30-31,95-96, 102-107, 128-129,147-148,229-230, 243-244, 248-249, 252-256, 269, 273, 275-276, 282-283 aumento, 264-265 coletiva, 248 crítica, 268-269

desenvolvimento de, 46-47, 247-248
e imagem, 91-92

e o inconsciente, 45-46, 128-129, 262-263 e o papel dos opostos, 45-46 ingénua, 267-269, 270-271 magia, 266-268

e causalidade, 266-267 política, 266-267, 269 conscientização, 266-270

e democracia, 270

contenção, 136-137, 188-189, 194-195,200 contos de fadas, 43-44, 200-201

contra-sexual idade, 103-105, 148-149,211-226,284-285 contratransferência, 30-31,34-36, 127, 130-131, 136-139, 141-142, 145, 158-162, 185-186, 197-198, 202-203, 206 fantasia de, 186-187 Freud sobre, 30-31, 145 perigos da, 145 Copérnico, Nicolaus, 88-89 Corbin, Henry, 114-115 corpo, 131-132, 136-137, 156,202-203,208-209,222-223,

280-286

experiência corporal, 203-204
Corvo, 229

criança

abuso sexual da, 28-29, 184-185

desenvolvimento da, 56-57, 130-131, 133

e ambiente, 138

imagem da, 188-189 criatividade, 47-48, 89-90, 127-128, 134-135, 174-175,

217-218, 221-222

crise da meia-idade, 76, 223-224, 265 Cristianismo, 118-119, 229-230, 252, 283-284, 286-287 Cristo, 283-284, 286-287 culpa, 62-63, 133-134, 173-176, 265, 268-269

papel da, na doença mental, 47-48
cultura, 173-174, 229-230 cura, 82n

D

Dante Alighieri

Divina Comédia, 252

Inferno, 79-80, 235-236
Darwin, Charles, 42-43

morte, 31-32, 109, 122-123, 155-156,211 de propriedades morais, 248-249 delírio, 173

dependência, 172-173, 223-224 depressão, 187-188, 223-224, 265-267, 278-281 Derrida, Jacques, 94-95, 122-123 Descartes, René, 86, 89-90, 120-121 descida ao inferno, 73, 228 desconstrução, 70, 94-95, 122-123 desejo, 85, 120, 172-173, 176-177, 213-214, 243-245 desespero, 109, 155-156, 175-176, 223, 265 de-integração, 139-141 destino, 266-267

destruição, 120, 173-174, 179-180 Deus, 89-90, 266-267, 274-279, 282-285

e o problema do sofrimento, 283-284

imagens de, 33-34, 72-73, 275-277, 282-284
Dickens, Charles, 44 diferenciação, 161-162, 203, 247, 251-252

e género, 197
Diomedes, 228-229, 237n
Dionísio, 120
dissociabilidade, 77-78

dissociação, 31-32, 48, 80-81, 155-156, 264-266 dominantes, 33-34, 102 Dostoevsky, Fyodor, 44 du Maurier, George, 44

E

Eckstein, Emma, 63 Edinger, Edward, 264-265

sobre Si-mesmo como "órgão de aceitação", 192
Édipo, 28-29, 120, 257n

Édipo Rei, 252

como tragédia da libido preparada, 64 ego, 31-32, 76-77, 91-92, 101, 113-114, 116-121, 153-154, 169-170, 175-176, 199-200,218-219,223,243-244,247, 261, 263,265, 269, 274-277, 283-285

alienação de, 262-263, 265-266, 268-269

consciência egóica, 199-200, 204-205, 262-266

descentralização do, 30-32, 122-123

desmistificação do, 269

e arquétipo, 198-199, 267-268

e individuação, 116

e o inconsciente, 70-73, 261

e Si-mesmo, 77-78,103-104, 109,116,263-268,275-277, 281-283, 285-286

e sombra, 103-104

emergência do, 264-268

força do ego, 223-224, 269

heróico, 119

imaginai, 119

mania do ego, 279

relativização do, 116, 262-263, 266-267, 269 ego-onírico, 240-241 em análise, 129-130, 188-189
empatia, 75-76, 135-137, 149-150, 161-162, 221-224

falha da empana, 155-156, 160
Empédocles, 175-176 Empirismo, 44, 90 *enantiodromia,* 79, 133

energia, 45, 140, 165-166, 170, 173-174, 190-191, 197, 273-274, 278-280

e arquétipo, 102, 228

e dominantes, 102

e libido, 172-175, 185-186

e o inconsciente, 105-106

psíquica, 150-151, 170

teoria de Freud da, 169-170
Epimeteu, 232

Erikson, Erik, 31-32, 169-170, 175-176, 178-179 Eros, 80, 120, 166-167 eros, 85, 116-117, 151, 155-156, 169-170, 172-176, 178,

194-195, 217-218, 245-246, 256
escola arquetípica, 32-36, 77-78, 111-123, 240
escola clássica, 32-36, 77-78, 101-110

abordagem da, 185-186
Escola de Zurique, 32-33

escola evolutiva, 32-36, 77-78, 127-142, 202-203 Escola de Londres, 32-33, 141-142 espelhamento, 33-34, 137, 160, 189-192, 223-225 espírito, 45-46, 87-88, 155, 173-174, 264-265, 285-286 Esquilo, 237n

esquizofrenia, 31-32, 156, 280-281
essencialismo, 95, 96n estereótipos, 214, 247 Eurípedes, 237n
existencialismo, 91-92

experiência numinosa, 276-278, 282-283, 286-287
extroversão, 72-73, 102-103 Exu, 229

e memória encobridora, 58-59, 62-63

Fairbairn.W. R. D., 29-30, 118-119, 170-171,214,218 falo, 214

fantasia, 31-32, 47-48, 58-59, 64, 78-79, 93-94, 104-105, 132-133,170-172, 185-187,191-192,213-214, 219-220, 227, 246-247, 274, 281-282 clínica, 187-188 de morte, 195-196

inconsciente, 130-131, 170-173, 216-217 reprimida, 170-171 sexual, 28-29, 60 fantasia de incesto, 28-29, 65-66 *Fausto,* 45-46, 247 feminino, 30-31, 43-47, 75-76, 117-118, 195-197, 214-215,

217-219, 225-226, 284-285
fenomenologia, 113-114, 116-117 Ferenczi, Sandor, 56, 60-63, 65-66, 145 feto

capacidade do, para aprender, 138

foetus spagyricus, 151-153
Fichte, Johann Gottlieb, 91-92
Ficino, Marsilio, 88-89 filosofia chinesa, 50-51 filosofia gestalt, 31-32 Fliess, Wilhelm, 56-59, 62-65
Flournoy, Theodore, 49-50 Fluss, Gisela, 61 folclore, 227

Fordham,Michael, 130-131,138-142,149-150,157-161,202-203

e de-integração, 139-140

e teoria evolutiva, 138-140
Forel, Auguste, 48 Foucault, Michel, 94, 257n Franz, Marie-Louise von, 256n Freire, Paulo, 172-173, 261-262

e conscientização, 261-262, 266-267
Freud, Emanuel, 58-59, 62-63 Freud, John, 58-60, 62-63 Freud, Julius, 59-63 Freud, Pauline, 58-60, 62-63 Freud, Sigmund, 48, 58-60, 62-63

e a psique, 127-128

e Adler, 64

e ansiedade de castração, 214

e associação livre, 114-115

e Breuer, 62-63

e comité secreto, 27

e Eros, 169-170

e fantasia de incesto, 65-66

e fantasia inconsciente, 170-171

e Ferenczi, 56, 59-63

e Fliess, 56, 59-60, 64

e Gisela Fluss, 61

e imagens psíquicas, 91-94

e Julius Freud, 60, 62-63

e o complexo de Édipo, 111-112, 119, 176-177

e o rompimento com Jung, 28,36-37,48-50,64-66,178-179

e o superego, 173-174

e psicanálise, 66-67, 85, 128-129, 174-176

e Sabina Spielrein, 63-64

e sonhos, 102

e Stekel, 64

e teoria das pulsões, 168-170

e teoria instintiva dual, 170, 173-176

e teoria da sexualidade, 28-29

e transferência, 56-57

modelos filogenéticos, 85-111

obras: *Análise terminável e interminável,* 61-62; *Mal-estar na civilização,* 173-175, 178; *Fragmento de uma análise de um caso de histeria,* 56-57; "Lembranças encobridoras", 58-60; *Estudos sobre a histeria,* 62-63; *A interpretação dos sonhos,* 60, 63-64, 172-175; "Os arruinados pelo sucesso", 60; *Três Ensaios sobre a teoria da sexualidade,* 56-57; *Totem e tabu,* 65-66, 173-174

teorias, resposta de Jung às, 57-58
função inferior, 257n

função transcendente, 82n, 165-166, 175-177, 190-191, 221-222, 224-225, 284-285

definição de, 52n Fundação C.
G. Jung, 177-178

G

género, 28,211-226

estereotipia, 247-248 geratividade,
120, 175-176, 196-197 gnose, 72-73
Gnosticismo, 51-52

Goethe, Johann Wolfgang von, 45-46, 247
Goodheart, W. B., 160-161 Grimm, os irmãos,
44 Groesheck, C, G., 160 Grotstein, James,
214 Guerra Fria

e cisão dos opostos, 261-262
Guggenbühl-Craig, A., 160 Guislain,
J., 47-48

H

Hall, G. Stanley, 62-63 Hector, 228-229,
251-252 Hefaisto, 236 Hegel, Georg
Wilhelm, 45 Heinroth, J. C. A., 47-48
Henry, Gianna, 138 Heráclito, 42-43,
171-172, 175-177 Hércules, 232

hermenêutica, 66-67, 116-117, 179-180,233-234
Hermes, 120, 229-230, 232-237 elo com Ulisses, 232-233

epítetos para, 237-238

província de, 232-233 Hesíodo, 232-233, 237n Héstia, 193-194, 198-199 Hillman, James, 35-36, 112-114

e escola de psicologia arquetípica, 112-113 Hinduísmo, 49-50, 286-287 Hinos homéricos, 237n hipnose, 47-48 histeria, 48, 57-60, 62-63 homens, 217-218, 222-223

desenvolvimento de, 221-222

e anima, 178-179

expectativas culturais de, 215-216

imagens de, 218-219 Homero, 227-228, 232-237n homossexualismo, 62-64, 151-153

e ligação masculina, 61-62 Hugo, Vitor, 44, 91-92 humanismo, 88-92 Hume, David, 90-95

ícaro e Dédalo, 120

id, 31-32, 113-114, 117-119, 170, 175-176

e superego, 128-129

idealização, 74-75, 133, 155, 216-217, 243-244 Ideler, K. W., 47-38 identidade, 103-104, 214, 247-249, 251-252, 264-265

coletiva, 269

e transtornos, 117-118

género, 218, 279-280

masculino, 221-222

pessoal, 109, 252, 264-265, 269

identificação, 71-72, 103-104, 133, 140-141, 153-154, 189-190, 220-224

e transtorno de personalidade múltipla, 118-119 identificação projetiva, 74-75, 135-137, 147-148, 150-156, 160-162,195-196,208-209,216-218,224-226, 264-265

Ilíada, 235-237n, 251-253 imagem (representação), 87-88, 91-92

psíquica, 85-96

imagem(ns), 32-36,85-96,102-104,113-115,172-173,218, 266, 282-283

alquímica, 274

e arquétipo, 111-112

e objetos, 115

e psicologia profunda, 91-92

egocomo, 116, 119

imagem(ns) arquetípicas, 33-34, 47-48, 80, 111-114, 118-119, 131-137, 160, 188-189, 207-208, 228, 244-247,254-256,264-265,281-283,286-287 imagética, 274

alquímica, 134-135

atendo-se a, 33-35, 79-80, 113-115 imaginação ativa, 31-32, 49-50, 79-80, 104-105, 114-118, 140-141, 159-160, 172-173, 246-247, 257n

imago, 115, 122-123, 149-150

incesto, 28-29, 151-153, 172-173, 176-177, 184, 186-187,

203-204

como símbolo, 151-154, 176-177

inconsciente, o, 42-43, 45-47, 49, 52, 60, 64, 71-72, 79-81, 92-93, 101-109, 113-116, 128-129, 140-142, 150-154, 156, 160-161, 172-173, 175-177, 179-180, 187-189,206,221-222,228,244-245,254-255, 261-266, 270-271, 274-276, 278, 282-283 coletivo, 33-34, 45-46, 49-50, 70-71, 73, 115, 128-130,

227, 264-265, 274-275
concepções do, 29-30 diferença entre junguiano e freudiano

visão da, 29-30 e filosofia oriental, 50-51 e repressão, 29-30 imersão no, 187-188 importância do, 106-108 papel do na formação de sintomas, 65-66 individuação, 31-32, 46-47, 50-52, 70-71, 77-78, 80-81, 102-109, 116, 120-121, 139-140, 148-151, 155-157, 166-167, 176-179, 200, 217-222, 224-225, 261-270, 279-281 e ansiedade, 201

e conscientização, 261-262, 270 e neurose, 219-220 e desenvolvimento político, 266-267 e transferência, 149-150 com totalidade psíquica, 219-220 como empreendimento espiritual, 109 como símbolo, 176-177 definição de, 52n, 107-108 individualismo, 252, 279-280

perda de, 270-271 inflação, 71-72, 103-104, 160, 222-223, 261, 265-266,

268-269

primária, 264-265 inibição, 47-48 instinto, 173-174, 178-180 instinto de morte, 133-134, 170, 173-176 instinto(s), 46-47, 155, 173-174, 274, 282-283 e arquétipo, 282-283 religião, 72-73, 278-280 Instituto C. G. Jung, 101 Instituto de Psicanálise, 138 integração, 28-29, 51-52, 117-118, 128-129, 132-133, 171-

172, 174-176, 198-203, 219-220, 266 dos opostos, 175-176 e sombra, 269

psíquica, 50-51, 116, 224-225, 264-265 social, 248-249 integralidade, 42-43,70-71,80-81,102-110,198-199,251-

252, 262-263, 265-267, 270, 285-287 interpretação, 94, 116-117, 128-129, 148-149, 240

sintética e progressiva, 78-79 intersubjetividade, 30-31, 95 introjeção, 133, 160, 197-198, 218-219 introversão, 46-47, 72-73, 102-103, 205-206 intuição, 72-73, 102-103, 205-206 inveja do pênis, 214

ioga, 50-51

irracional, o, 42-44, 46-48

Jacobi, Jolande, 262-263

Jacoby, Mário, 160

James, William, 49-50, 62-63

Janet, Pierre, 48

Jason, 232

Jó, Livro de, 239, 283-284

Jones, Ernest, 27, 62-63

Judaísmo, 118-119

Jung, Cari

contexto familiar, 42

e alquimia, 50-52, 77-78, 105-107, 239

e anti-semitismo, 177-178

e arquétipos, 111, 227

e Bachofen, 46-47

e Carus, 46

e filosofia, 92-93

e Freud, 55-67

e género, 75-76

e Gnosticismo, 51-52

e Goethe, 45-46

e Hegel, 45

e Kant, 45-46

e Keyserling, 50-51

e mulheres, 43-44

e Nietzsche, 47-48

e o "sinal de Kreuzlingen", 65

e o oculto, 49

e o Oriente, 49-51, 239

e Positivismo, 42-43

e psicanálise, 55-67

e psiquiatria, 43-44

e religião, 102,273-287

e Richard Wilhelm, 50-51

sobre pensamento racional e não-racional, 79-80

sobre transferência, 145 Jung, Emilie *(née* Preiswerk), 42-44, 49 Jung, Johann Paul Achillcs, 42 Jung, Johanna Gertrud, 43-44

e Sabina Spielrein, 63-64

e Schelling, 45-46

e Schopenhauer, 45-46

e sua dívida com o Romantismo, 42-50

e sua personalidade número dois, 42-44

e sua personalidade número um, 42

e Toni Wolff, 49-50

obras: *Ensaios .sobre acontecimentos contemporâneos,* 261; *Memories, dreams, reflectiam!,* 52n; *Mysterium coniunctionis,* 177; *Tipos psicológicos,* 50, 92, 179; *Psicologia do inconsciente,* 28, 48; *Símbolos da transformação,* 28, 48, 130; *A psicologia da* dementia praecox, 57; *A psicologia da transferência,* 151, 176-177; *"O valor terapêutico da ab-reação ",* 150; *O Si-mesmo não descoberto,* 261-262; *Transformações e símbolos da libido,* 55-56, 64, 66; *Dois ensaios sobre psicologia analítica,* 150

sobre imagens, 93-94

K

Kant, Immanuel, 45-47, 49, 85

e platonismo, 45

Crítica da razão pura, 90-93
Kazantzakis, Nikos, 235-236 Keats,
John ,91-92, 120-121

e capacidade negativa, 171-172
Kerényi, K., 232 Kernberg, O., 170-
171 Kerner, Justinus, 49

Die Seherin von Prevorst, 49
Keyserling, Herman, 49-51 Khan,
Masud, 77-78 Kierkegaard, S0ren,
91-92

Klein, Melanie, 29-32, 115, 130-135, 138-139, 170-171, 214

e relações objetais, Escola Britânica de, 133-134

identificação introjetiva, 150-153, 216-217
Kohut, Heinz, 30-31, 77-78, 120, 160, 177-178
Kübler-Ross, E., 31-32

Labouvie-Vief, Gisela, 214-215, 221-222
Lacan, Jacques, 29-30, 122-123, 213-214

e descentralização do ego, 30-31
Laestrigonianos, 228, 234-235
Laius, 28-29, 120 Lambert, K., 160
Laplanche, Jean, 28-29 Lévy-Bruhl,
Lucien, 216-217

libido, 66-67, 78-79, 130, 168-170, 172-175, 185-186, 229-230

definição de, 78-79 libido
de parentesco, 29 Liebault,
Auguste, 47-48 linguagem, 94-
95, 137,218 *Livro tibetano dos mortos,* 256n Locke, John, 90,
96n logos, 116-117, 156, 217-
218 Loki, 229-231

London Convivium for Archetypal Studies, 123
Lopez-Pedraza, Rafael, 114-115, 117-118

M

Machtiger, H., 159-160
MacNeice, Louis, 282-283

mãe, 33-34,73-74,102,104-105,131-140,166,172-173,197-198, 200, 203-204, 215-216, 223-224, 281-282, 286-287 e mãe arquetípica, 73-74

desejo de possuir a, 172-173

devoradora, 201

"suficientemente boa", 73-74, 135-136

problema materno, 188-189

negativa, 281-282
Makarius, Laura, 230-231
mana, 249 mandala, 105-106

como símbolo de integração, 70-71
Marx, Karl

e positivismo, 42-43 máscara, 105, 220-221, 279-280

masculino, 43-46, 196-197, 214-215, 217-219, 221-223, 225-226, 284-285

e feminino, 213-214
masoquismo, 204-207
maternal, 189
matriarcado, 46-47
Maupassant, Guy de, 44
Melville, Herman

MobyDick, 112
memória, 58-60, 85

memória encobridora, 58-60, 62-63
Mercúrio, 151-153, 198-199, 201

como arquétipo de individuação, 193-194
Mesmer, Anton, 47-48 metáfora, 95, 203 Miller, Miss Frank, 49 Milton, John, 245-246

Paraíso Perdido, 252-253
Michelangelo, 174-175 Mitchell, Stephen, 214 mito, 65-66, 227, 244, 251-252

cristão, 283-284

da beleza, 222-223

do herói, 119 mitologia, 119-121, 150-151

e análise, 119, 149-150

e arquétipo, 232

herói solar, 73, 75-76 modelos filogenéticos *(ver* em Freud, Sigmund: modelos filogenéticos)
mulheres

desenvolvimento de, 221-222

e aparência, 138-139

e autoridade, 124-125, 135-136, 138-140

e identidade cultural, 218-219

e neurose, 223

imagens de, 218-219 *mundus imaginalis,* 115, 151-153

N

narcisismo, 95-96, 119, 185-186

Narciso

natureza, 86-88, 102-103, 248-249, 264-265

e sombra, 245-247, 283-284
Nausica, 234-235 Nerval, Gérard
de, 91-92 Neumann, Erich, 46-47

e eidética redução, 117-118

e individuação, 263

The origins and history of consciousness, 46-47
Neumann, Heinrich, 47-48

neurose, 48, 56-59, 172-173, 176-177, 219-223, 278
Nietzsche, Friedrich, 44-48, 86, 91-92

Assim falou Zaratustra, 55

e o Dionisíaco, 47-48 numinoso, o, 35-36,
156, 277, 279-280

O

objeto, 115, 130-131, 133-134, 137, 147-148,274-275

bom, 187

externo, 135-136

interno, 135-137,218

transicional, 200 objetos do Si-mesmo,
160, 191 Odajnyk, V. Walter, 113-114
Odisseia, 227-229, 232-237n, 252 Ogden,
Thomas, 170-171, 214, 216-217 ontologia

helénica, 87

opostos, 35-36, 51-52, 80-81, 106-107, 123-124, 156, 175-
177, 218, 221-222, 236, 264-266, 284-285

cisão dos, 261-262

conflito de, 105

reconciliação de, 105-106, 132-133, 176-177 *Orbis
Piaus,* 49-50 ordem simbólica, 218, 223 Oriente, 49-51,
105,261-262 Osiris, 80 Outro, 130-131, 146-147, 206, 213-
315, 217-219, 167-168

Pacifica Graduate Institute, 123

pai, 60, 104-105, 120, 165-166, 173-174, 184, 187-189,

197,201,228, 286-287 bom
demais, 191 papel da, na individuação, 45
Papenheim, Bertha, 62-63 par, 45-46

Paracelsus, Philippus Aureolus, 89 paranormal, o, 43-
44, 49-50 parapsicologia, 45, 49-50 Paris, Ginette, 120-
123 Parmênides, 43 *participation mystique,* 136-137,
161-162,216-217,

264-165
patriarcado, 46-47

Paulo, São, 280

Pausânias, 233, 237n

peças da moralidade, 252

Pelton, Robert, 230-231

pensamento, 46-47, 72-73, 89-90, 101-102, 105-106, 127-

130, 205-206 Perséfone, 120, 166-167 Perseu, 232, 238n persona, 47-48, 105,220-224,243-244, 246-247, 249-251,

256, 261, 264-265 e *anima,* 105 personalidade, 102-103, 105, 117-118, 129-130, 156, 214,

243-247,256,261,264-265

desenvolvimento, 32-35, 58-59, 64, 66-67, 129-130 integração da, 186-187, 264-265 modelo dissociativo de Jung da, 214-215 papel da representação mental (imagem) na, 85, 91-92 papel da sexualidade na, 56-57 personalidades múltiplas, 243-244 subpersonalidades, 31, 136-137, 160-161, 214, 218 personificação, 116-119, 130, 240, 243-244, 246-247,

254-255
pessoa, 176-177

desenvolvimento político da, 261-263, 266-267, 270 Petrarca (Francesco de), 252-253 Piaget, Jean, 86-87, 178-179 Pigmalião, 120 Pitágoras, 42-43

Platão, 42-43, 86-90, 173, 175-176, 227 *A República,* 86 mito da caverna, 86 *Simpósio,* 175-176 Plotino, 87-88 Pluto, 166-167 poder, 157-158

conferir poder político, 270 do masculino, 214-216 Põe, Edgar Allan, 35-36 Polifemo, 252 politeísmo, 118-119 política, 161-162, 178-179 Porfirio, 87-88

posição esquizoparanóide, 76, 132, 171 Positivismo, 42-44

e Romantismo, 43-44
possessão , 71-72, 102-103

por *animaianimus,* 104-105 pré-edipiano, 74, 76 *Princesse de Clèves,* 253 processo simbólico, 200 Proclo, 87

projeção(ões), 102-107, 121-125, 140-141, 147-149, 151, 155-156,159-160, 166-167,172-173,193-194, 206-208, 214, 216-218, 243-244, 246-249, 253-257n, 266-269, 274-275 consciência da, 253-254 e transferência, 148-149 integração da, 70-71, 250-251 retirada da, 50-51, 102-105, 148-152, 254-256, 261-262, 266, 269

Prometeu, 229-230, 232

Proust, Mareei, 44

psicanálise, 56-57, 66-67, 282-283

contribuições de Jung para a, 29-32

contribuições de Klein para a, 132-133

e filosofia de busca, 173-175

e teoria da libido, 174-175

Jung sobre, 57-58

objetivoda, 128-129

psicologia arquetípica, 32-33, 111-115, 122-123, 193 psicologia do ego, 116, 118-123, 169-170 psicologia humanista, 29-30 psicologia» jyngui anã

ênfase da, na síntese, 70-71

escolas de, 32-37 psicologia profunda, 41, 49, 91-93, 120-121, 199-200, 240

e androcentrismo, 214

e contra-sexualidade, 214

e religião, 274
psicopatologia, 43-44, 91-92

e impulso(s) sexual(is) não-satisfeito(s), 47

e representação (imagem) mental, 85 psicose, 31-32,56, 273, 278 psicoterapia, 48, 186-187, 216-217, 223-224

e o feminino, 30-31

e transferência, 145

psicoterapia de casais, 224-225

psicoterapia profunda, 199-200
Psique, 80, 120, 166-167

psique, 81-82,92-93, 103-104, 111, 131-132, 139-142, 193, 206,208-209,261-265,274,276-277,284-286

como diálogo entre consciente e inconsciente, 70

e consciência, 109

e fantasia, 93-94

e imagem, 85, 93-94, 105-106, 114-115

e individuação, 266-267

Jung sobre, 266-267

natureza prospectiva da, 140

psique objetiva, 281-282

pulsões, 115, 130-131, 168-171, 175-176, 178, 253-254
Pushkin, Alexander, 244

R

raça, 28, 122-123, 281-282

racismo, 121-123

Racker, H., 160-161

Radin, Paul, 229

raiva, 132-133

Rank, Otto, 172-173

razão, 42, 86-93, 173

realização de desejo, 104-105

recipiente (repositório), 106-107, 146-147, 151, 158-159,

195-196,273,275-277
redução, 117-118, 120

eidética, 116-117 *reflexio,* 186, 209n
regressão, 71-72, 78-80, 190-191

relações objetais, 114-115, 138-139, 178-179, 214, 216-217

escola britânica de, 29-30, 130, 133-134
religião, 118-119,273-287

Renfrew Center para Transtornos Alimentares, 183-184
repressão, 29-30, 46-47, 64-65, 81-82, 264-265

da memória, 62-63

política, 266-267 resistência, 65-66, 160-161 Richard de St. Victor, 87-88 Richardson, Samuel, 246-247

Clarissa, 247, 250-251, 257n

Pamela, 240-256 Ricoeur, Paul, 128-129 Romantismo, 42-46, 49 Rose, Jacqueline, 217-218 Rousseau, Jean-Jacques, 252 Rycroft, Charles, 29-31

Safo, 252-253

Samuels, André w, 160-161

Jung e os pós-junguianox, 202-203 *The Political Psyche,* 163 Satã, 252-253

como sombra, 247 Schelling, F. W. von, 45-46, 91-92 Schiller, Friedrich, 45-47 Schlegel, Friedrich, 239, 256n School of Wisdom em Darmstadt, 50 Schopenhauer, Arthur, 45-47, 49-50 Schwartz-Salant, N., 160-161 Searles, Harold F, 30-31, 121-122 *segredo da flor de ouro,* 50 sensação, 72-73, 86-91, 102-103 sentimento, 46-47,72-73,102-103,105-106,129-130,170,

205-206

sexo, 154-155,214-215 sexualidade, 56-58, 151, 213-214, 217-218

infantil, 61-62, 64-67, 172-173, 177-178 Shakespeare, William, 252-253 Shelley, Percy Bysshe, 91-92 Silberer, Herbert, 50-51

símbolo(s), 46-47, 72-73, 76-77, 79-80, 105-106, 116-117, 121-122, 203

e cura, 188-189

finalidade do, 78-79

formação de símbolo, 227, 286-287

poder transformador do, 105-106

religioso, 264, 276-277

Si-mesmo *(Self),* 30-35,76-78, 102-103,108-109, 116,133-134,139-140,148-149,160-161,186-187,218, 274-275, 280-281

como agente de estruturação, 77-78

como fonte de vida em comum, 280-281

concepção fenomenológica do, 139-140

definição de, 33-34, 264-265

desenvolvimento de, 138, 166

e a abordagem clássica, 185-186 e outro, 130-131 patologias do, 129-130 sincronicidade, 70-71, 102-103, 160-161, 284-286

artigos de Jung sobre, 49-50 sintonização, 137 sobre masculino e feminino, 45-46 socialismo, 252-253, 258n Sociedade de Psicologia Analítica, 131-138 Sociedade Psicanalítica Britânica, 130 Sociedade Psicanalítica Internacional, 66 Sófocles, 64, 237n

sombra, 47-48, 80-81, 103-106, 117-118, 133-136, 160, 228-229, 244-250, 253-256, 261-262, 265, 279-281, 283-285 admissão da, 103-104, 245-246 coletiva, 47-48, 247, 252-255 consciência da, 279-280 definição, 243-244 e Deus, 283-284 pessoal, 47-48, 252-255 sonho(s), 45-48, 57-59, 62-63, 78-79, 85, 91-92, 102-

105, 108-109, 115, 190-191, 240-241, 274 análise de, 248-249 devaneio, 104-105, 132-133, 246-247 e cura, 109

e imagem(ns), 114-115, 281-282 e imaginação ativa, 246-247 e interpretação, 62-63, 65-66, 122-123 e personalidade, 115 e símbolo, 201 Sontag, Susan, 116-117 Spielrein, Sabina, 62-64, 177-179 Stanford, W. B., 228 Stekel, Wilhelm, 64-66 Stern, Daniel, 137, 202-203 Stevenson, Robert Louis, 44 Storr, Anthony, 228-229 sublimação, 47-48 submersão, 71-72 Suíça, 41-42 Sullivan, H. S., 178-179 superego, 31-32, 118-119, 128-129, 155-156, 170,

173-174

super-homem, 47-48 Swedenborg, Emanuel, 49

tabu, 230-231

Tânatos, 122-123

Tão, 278

Taoísmo, 49-51,286-187

Telêmaco, 120

teoria das pulsões, 66-67, 165-166, 168-170

teoria freudiana

centrada no masculino, 214 Teseu, 232 teste de associação de palavras, 28, 76, 140-141

Tetis, 235-236 *The Law ofMothers,* 47
theoria da libido, 64-65, 170, 173-175
Thor, 229

tipologia, 46-47, 64, 72-73, 102-103, 186-187 Tirésias, 120, 228 Todorov, Tzvetan, 121-122 transferência (desvio), 208-209, 278-279 transferência, 33-36, 56-57, 65-66, 106-107, 127-128, 130-131, 136-142, 146, 149-150, 157-158, 175-176, 180n, 185-186,187,191-193,202-203,206-208

como apego libidinal ao analista, 157-158

como ponte, 206

como projeção, 146-148

como sedução, 56-57

delirante, 157-158

e contratransferência, 145-162

e erotismo, 160-161

e individuação, 146

e neurose, 56-57

e relacionamento "real", 146-147

idealização, 74-75

infantil, 127, 140, 149-150

Jung sobre, 146-150, 158-159

necessidade de reciprocidade na, 141-142

proposições de Jung sobre, 146

sintônica, 140-141, 233-234

transferência/contratransferência, 30-31,35-36,47-48,140-141, 146-147, 160-162,208-209

como imaginação ativa, 159-160
transformação, 148-149 transformação simbólica, 35-36

transtorno de personalidade múltipla, 48, 76-77, 117-119
transtornos alimentares, 183-186, 199-201,203 trapaceiro, 227-237

como símbolo, 230-231
trauma, 58-59, 76, 220-221

e desenvolvimento, 71-72

sexual, 57-58

legado arquetípico, 232-235
Unidade, 274-275 universalismo, 95-96n
unus mundus, 70-71, 74-75, 285-286

V

verdadeiro protagonista, 242-243, 249-250

identificação do, 240-241
Viço, Giambattista, 166-167
Virgílio, 245-246 von der Fluë, Nicholas, 277 vontade, 46-47, 173

W

Waelder, Robert, 169-170, 173

Wagner, Richard, 76

Wakdjunkaga, 228-230

Watkins, Mary, 116-117

Whitmont, Edward, 74-75, 263, 265

Wilde, Oscar, 44

Wilhelm, Richard, 50-51

Winnicott, D. W., 29-32, 130, 134-139, 166, 284-285

e "espaço potencial", 176-177, 221-222

e "mãe suficientemente boa", 74
Wolf, Naomi, 222-223 Wolf, Toni, 49-50, 146-147, 177-178 Wordsworth, William, 165-166 Wundt, Wilhelm, 42-43

Zen, 50-51,285-286

Zeus, 120, 229-230, 232-233

U

Ulisses, 120, 227-237, 251-252

como exceção à norma heróica, 229