

Hermes20



Hermes20

Hermes

Hermes – número 20 – primavera de 2015

ISSN 1677-8979

Publicação do
**Curso de Calatonia: Integração Corpo e Mente
do Instituto Sedes Sapientiae**

Rua Ministro Godoi, 1484, Perdizes
São Paulo, SP – 05015-900
Fone 11 3866 2730
e-mail: sedes@sedes.org.br
www.sedes.org.br

Patrono

Dr. Pethö Sándor (1916, Hungria – 1992, Brasil)

Editora

Leda Maria Perillo Seixas <ledapseixas@uol.com.br>

Conselho Editorial

Leda Maria Perillo Seixas

Ana Maria Galvão Rios <anamariagrios@uol.com.br>

Fernando Nobre Cortese <fcortese@sti.com.br>

João Bezinelli <joãobezinelli@uol.com.br>

Marilena Dreyfuss Armando <maridrey@terra.com.br>

Paulo Toledo Machado Filho <ptmachado@uol.com.br>

Rosa Farah <rosafarah@pucsp.br>

Revisão

Ana Maria Galvão Rios

Marilena Dreyfuss Armando

Projeto Gráfico, Diagramação e Finalização

Felippe Romanelli <felippe.romanelli@uol.com.br>

Tipologia

Rotis Semi Sans, Garamond

Papel

Capa: papel couché fosco 300g

Miolo: papel off-set branco 75g

Formato fechado: 20x28 cm

Impressão e Acabamento

Brasil Sistema Digital. Fone: 11 3062 2399

Tiragem

100 exemplares

Capa

Gratitude (Art&Wine) – Antonio Peticov

Pôster, 56x91cm

Imagem gentilmente cedida pelo autor ©Antonio Peticov

O lado feminino de Hermes é representado por Íris, a deusa do arco colorido do céu e mensageira de Hera. Era adorada pelos deuses e pelos mortais por sua natureza de bondade. Sempre quando havia uma mensagem para os mortais, Íris tomava a forma humana ou se apresentava como uma mulher alada. Às vezes cortava o céu com a mesma rapidez que seu esposo, Zéfiro, o vento oeste. Outras vezes descia suavemente através do arco íris que ligava o céu à terra.



A Revista Hermes é uma publicação sem fins lucrativos dirigida ao meio acadêmico abordando técnicas corporais, pensamento junguiano, filosofia, artes, educação e religião.

A técnica da Calatonia foi criada por Pethö Sándor, médico húngaro que radicou-se no Brasil em 1949, desenvolvendo trabalhos clínicos e de pesquisa iniciados quando ainda vivia na Europa na época do pós-guerra. É uma técnica de relaxamento profundo que leva à regulação do tônus, promovendo o reequilíbrio físico e psíquico do paciente. Do desejo de um grupo de alunos do Dr. Sándor em continuar suas idéias e ideais nasceu a Revista Hermes, que abre suas páginas para tudo aquilo que colabora na busca da compreensão do ser humano.

Os artigos publicados são de responsabilidade de seus autores, não expressando necessariamente a opinião da publicação.

mes

Há vinte anos publicamos o primeiro número da revista Hermes. Desde então percorremos um longo caminho, passamos por algumas transformações, aprendemos muito e acreditamos ter ajudado a divulgar o trabalho de nossos colaboradores.

Com este número encerramos a versão impressa da Hermes. Esperamos continuar com a publicação no formato eletrônico, mantendo os mesmos objetivos que nos guiaram desde o início: o registro e a transmissão de ideias e trabalhos da área de humanidades.

Não é sem pesar que passamos por esta transformação: a beleza da revista impressa, o cheiro do papel, o volume nas mãos, o manusear as páginas são, a nosso ver, parte do prazer da leitura. Entretanto os tempos mudam e a forma de comunicação também.

Nosso tempo é marcado pela atuação de Hermes: a comunicação nunca foi tão importante nem tão rápida, graças aos avanços tecnológicos que deram origem à Internet e estão tornando ultrapassadas algumas figuras tão caras como os livros e as revistas, bem como a chegada às vezes tão esperada do carteiro...

Mas Heráclito tinha razão: tudo flui! E não há como barrar o fluxo dos acontecimentos. Não por acaso, a capa da Hermes conta, neste ano, com a belíssima ilustração gentilmente cedida por Antonio Peticov, intitulada Gratitude, que expressa grandemente como - e agora falo em meu próprio nome - vejo e sinto o trabalho com a revista nesses vinte anos: um rio que percorre seu caminho e deságua em uma explosão de cores e luz!

Gratidão!

Sinto-me profundamente agradecida a todos os que colaboraram com seu trabalho: a todos os autores, aos leitores, aos colegas do conselho editorial, à Silvia Marangoni Belintani, jornalista responsável pela publicação, e especialmente a Felipe Romanelli, artista gráfico, parceiro responsável pela beleza da revista.

Acredito que este número encerrará com chave de ouro o nosso percurso.

Boa leitura!

Leda Maria Perillo Seixas.

Índ

6 A Psicologia Analítica e a Equitação, um Toque Sutil de Quíron

José Francisco Borges Cetertick

16 A Crítica da Psicanálise: Bachelard e Ricoeur

Constança Marcondes Cesar

24 A União de João e Maria:
Uma Análise sobre a Relação Fraternal Positiva

Fernanda Bulgarelli de Azevedo Sodrê

Ivelise Fortim

32 Dor Crônica ou Emoção Dolorosa:
Breve Reflexão sobre o Arquétipo do Tempo

Márcia Martins de Oliveira

40 Empatia e a (Est)Ética na Clínica: um Enfoque Junguiano

Nathalia Carballeira Pereira

Durval Luiz de Faria

íce

50 Jung e o Eterno Fascínio da Estrutura Oculta das Obras de Arte:
Reflexões acerca das Imagens de Antonio Peticov

Irene Gaeta

60 O Eixo Ego-Self na Simbologia Astrológica

Anita Ribeiro-Blanchard

76 Uma Ontologia do Tempo Imaginário

João Bernardes da Rocha Filho

90 Theogonies and Therapies:
A Jungian Perspective on Humanity's Dark Side

James Hollis

102 Normas para Publicação



Palavras-Chave:
→Animais
→Corporal
→Jung
→Mitologia
→Psicologia

José Francisco Borges Cetertick <chicoborges.psi@gmail.com>

■ Psicólogo com especialização no curso Jung e Corpo - Instituto Sedes Sapientiae
■ Veterinário

A Psicologia Analítica e a Equitação, um Toque Sutil de Quíron

O presente estudo promove a aproximação de linhas de investigação singulares, tendo em seu eixo central a Psicologia Analítica, criada e desenvolvida por Carl Gustav Jung e a Equitação, modalidade esportiva como técnica terapêutica complementar à psicoterapia. Destaca-se nesse artigo a integração entre conceitos, fundamentando-se numa visão simbólica a relação do homem com a sua própria natureza.

Centauro, Igor Mitoraj
Foto: ©mira66
<flic.kr/p/dnF8NW> Acesso em 10/2015

Minha filosofia de equitação está intrinsicamente ligada à minha filosofia de vida, e por esta razão há um empirismo neste artigo. Acredito que as pessoas montam da maneira que são mentalmente, emocionalmente e espiritualmente. Montar um cavalo é uma atitude mental e corporal, que reflete a psique do cavaleiro, em sua forma de se relacionar com o cavalo, permitindo a este se mover e atuar pelo o outro e por si mesmo, ou seja, agir como um veículo atento, independente e livre em seus movimentos. Darei neste artigo a ênfase aos efeitos terapêuticos da relação entre o cavaleiro e seu cavalo sob a perspectiva da psicologia analítica.

Entende-se, da perspectiva junguiana, que a principal meta da psicoterapia é a ampliação da consciência do paciente. Cada pessoa é um todo indivisível e o corpo e seu psiquismo são apenas diferentes formas de expressão dessa mesma unidade sincrônica, assim, acredita-se na necessidade de incluir o corpo no contexto do atendimento psicoterápico. Nos dias atuais, a física ocidental realizou um enorme avanço qualitativo na teoria do conhecimento, ao provar que a redutiva dualidade matéria e energia, ou corpo e mente, são nada mais do que uma abordagem oriunda da perspectiva do observador e, deste modo, condicionada e limitada pelos seus sentidos e sua consciência. Esses fundamentos filosóficos e epistemológicos estão presentes na obra teórica de Carl Gustav Jung. O médico húngaro Pethő Sándor assumiu também uma visão semelhante de homem. Segundo Cortese (2008, p.33) "ao já conhecido trabalho verbal com os conteúdos psíquicos, Sándor acrescentou o trabalho corporal. Jung embora não trabalhasse corporalmente os pacientes, utilizava com liberdade, técnicas como pintura, música, extrapolando padrões fixos, *setting* e horários".

Esta atuação integrativa não deve ser entendida de maneira "causalista". De acordo com Farah (1995, p.113-114), "a forma, bem como direção e a intensidade das reações a essa intervenção terapêutica sobre o corpo serão sempre determinadas por uma multiplicidade de fatores que vão muito além da mera intenção da nossa consciência".

A equitação aplicada na psicoterapia mostrou-se um procedimento facilitador de percepções e da compreensão acerca de conteúdos inconscientes, propiciando ao indivíduo a ampliação da consciência de si. A interação homem-animal promove no paciente motivação para aderir ao tratamento, sentimentos de aceitação e cumplicidade pelo contato afetivo com o animal, contato positivo entre médico e paciente, melhora em quadros depressivos, aumento da socialização, estimulação à prática de atividade física, estimulação à responsabilidade pelo o outro e o aumento da autoestima.

RESULTADOS

1) A cura a partir do Mito

De que modo à descrição do processo de cura nos tratamentos descritos num mito, poderia nos ajudar a compreender o que ocorre atualmente nos atendimentos? Quais são os elementos da relação médico-paciente que constelam a cura?

Certos aspectos ou significados nos Mitos mostram-se particularmente importantes. Numa revisão dos relatos de antigas curas tal como praticadas nos templos de Esculápio, Meier (1959, p. 19) notou que na antiguidade, a solução era recorrer a um médico divino e não a um médico humano.

Conferir tal dignidade à doença acarretava a vantagem inestimável de conferir-lhe também um poder curativo. O culto possibilitava a atitude adequada que consistia simplesmente em deixar toda arte de cura a cargo do médico divino, pois Ele próprio era a doença e o remédio, como se aplica no oráculo de Apolo: "Aquele que fere, também cura".

Na lenda de Epidauro, Apolo unia-se a Corônis, vindo dar à luz a um filho que logo em seguida abandonara no Monte Titon, um famoso lugar pelas virtudes

medicinais de suas plantas. Ali, cabras o amamentaram e um cão o protegeu. Quando o pastor das cabras o encontrou, ouviu-se uma voz proclamar sobre a terra e sobre o mar que aquele recém-nascido viria a encontrar a cura para todas as doenças e ressuscitaria também os mortos. Num certo sentido, Esculápio seria o aspecto procriativo de Apolo, desabrochando das entranhas da mãe, ao mesmo tempo luminoso e sombrio. Representaria então, o lado da luz e do conhecimento, isto é, o lado racional da medicina e do processo de cura.

Noutra versão, Corônis engravidada de Apolo tem um caso amoroso com Ísquis, quando Apolo toma conhecimento disto, tira a sua vida. Um pouco antes da morte de Corônis, já na pira funerária, Apolo se enche de remorsos e resgata, através de uma incisão cesariana, seu filho ainda não nascido. Este mitologema reflete mais uma vez o princípio: "Aquele que envia a morte, dá também a vida". Depois disso, Esculápio é entregue a Quíron, o sábio centauro, para ser educado. Quíron era conhecido e versado na arte de curar, e habitava uma caverna no cimo do Monte Pelion. Kerényi (1959 p. 99) afirma: "Tudo em Quíron, o médico divino e ferido o faz parecer a mais contraditória figura de toda a mitologia grega". Apesar de ser um deus grego, sofre de uma ferida incurável. Além disso, a sua figura combina o aspecto animal com o apolíneo, pois apesar do seu corpo de cavalo é ele que instrui os heróis nas artes da medicina e da música. De modo que, num certo sentido, as características que entram na composição da figura de Esculápio são as do seu pai Apolo (o lado racional e luminoso da medicina) e as do seu mestre e pai adotivo Quíron (o lado escuro e irracional).

Além de Esculápio, Quíron foi mestre e educador de Aquiles e Hércules. Quíron tinha uma ferida incurável e queria morrer, mas era imortal e seu sofrimento lhe deu o dom de compreender a dor de seus pacientes (RAMOS, 1999). O Deus metade homem e metade cavalo sofreu eternamente de sua ferida, carregando consigo para o inferno, como se a ciência primordial personificada para os homens por este médico mitológico divino, consistisse apenas do conhecimento de uma ferida eternamente aberta naquele que cura.

A partir do mito, podemos observar em diversas culturas ao longo da história da humanidade, outras crenças de cura e proteção atribuídas a essa metade animal. Ramos et al. (1999) descreveram alguns exemplos; na Toscana havia uma crença que a coqueluche podia ser curada fazendo a criança beber a saliva de um cavalo. O poder da saliva equina como elemento curador tem origem na superstição que um cavalo místico se alimentava de ambrosia, um néctar dos deuses. Acreditava-se também que o leite da égua tinha propriedades rejuvenescedoras e terapêuticas, assim como as calosidades na face interna das patas foram utilizadas na Inglaterra como remédio popular contra o câncer.

No Brasil, o leite da égua ainda é usado como fortificante para crianças com coqueluche.

Também se atribuiu o poder de cura à ferradura do cavalo. No Marrocos existiu a crença em um método utilizando as ferraduras para a cura da impotência e na Alemanha a coqueluche seguiu outro preceito de cura, ofereciam os alimentos às crianças em um prato que tinha a marca de uma ferradura (RAMOS, 1999)

Observam-se, nas diferentes civilizações que surgiram no decorrer da história da humanidade, profundas transformações no modo de ver um mesmo animal. Portanto a energia deste animal se manifesta simbolicamente como diferentes forças no homem. Esta relação do homem com o mundo animal é um reflexo da relação entre suas polaridades, a consciência e os instintos.

2) A equitação e a psicoterapia.

Ao refletir sobre a origem e evolução da espécie humana, observa-se que as transformações posturais, determinaram a diminuição do período gestacional, levando o bebê a nascer sem condições de promover a própria subsistência. Entende-se que a natureza privilegiou as relações de apego entre o bebê e seus

cuidadores, para garantir a sobrevivência da espécie. Além disso, fez com que se desenvolvessem alguns sistemas muito primitivos de percepção do mundo e de organização dessas percepções em significados.

A autonomia é um sentimento importante para o ser humano, porém somente é adquirido conforme seu crescimento e evolução nas fases e etapas da vida. Ter e exercer o poder e ganhar força são tendências que diz respeito à esfera primordial da uroboros alimentar, traduzindo-se no sentimento de bem estar corporal, sensação de saúde, naturalidade inconsciente e não elaborada pela reflexão. Esta pode ser considerada a base do sentimento prazeroso pela própria existência, que precede a formação do ego (NEUMANN, 1995)

Mesmo nos dias atuais reconhecem-se fatos aparentemente irreconciliáveis entre os diferentes paradigmas cientificistas nas neurociências, mas pode-se afirmar que a consciência é resultado dos processos de autorregulação no organismo humano, e que esses estados mentais conscientes sempre tem um conteúdo, o qual é informado por algum órgão sensorial e, portanto, todo o estado mental é "sentido fisicamente" (DAMÁSIO, 2010).

Segundo Byington (2002, p. 8) "cada órgão dos sentidos opera de inúmeras maneiras como símbolo, função estruturante da consciência e da sombra".

Relacionando os aspectos da formação corporal e da consciência, com uma técnica complementar que englobe a integração psicofísica, pode-se definir que o corpo será percebido em uma dimensão bastante ampla, na medida em que, das profundezas de sua natureza, configuram-se sonhos e fantasias, bem como manifestações de conteúdos arquetípicos e de expressões míticas.

De acordo com Jung (1972, par. 317), "as emoções não são manejáveis, como as ideias ou os pensamentos, pois são idênticas a certas condições físicas, sendo, portanto profundamente enraizadas na matéria pesada do corpo".

A partir destes pressupostos, observei a relação entre os pares de opostos ao utilizar a equitação como um método de terapia complementar à psicoterapia, ou seja, a relação entre o racional e o irracional, o eu e o outro, a consciência e o inconsciente, a matéria e energia, o real e o imaginário, a tensão e a descontração corporal sendo vivenciados numa relação de alteridade entre o homem e o cavalo.

Devido à capacidade de interagir dialeticamente as partes entre si e com o Todo, o arquétipo da alteridade coordena o processo de elaboração de maneira dialética e sistêmica. Assim sendo, ele relaciona a consciência e a sombra tendo em vista os processos de individuação e de humanização, buscando resgatar os símbolos fixados e reuni-los na formação da consciência (BYINGTON, 2008).

Pode-se considerar que o cavalo estimula um processo de aprimoramento de recursos cognitivos, emocionais e sensoriais no transcorrer das sessões terapêuticas, sobretudo, considerando o valor dos símbolos que emergem do inconsciente a partir da vivência com os cavalos, trata-se de uma prática que encontra seus fundamentos nos critérios do campo analítico.

Byington (2008) nos apresenta que as técnicas expressivas abrem uma dimensão particular para o exercício da interpretação, pois propõem a elaboração de símbolos para que eles próprios produzam seus significados. Trata-se assim de uma elaboração do símbolo de dentro para fora e não de fora para dentro, como é no método verbal tradicional.

Wilkson (2010, p. 10) descreve que a psicoterapia, especialmente aquela que se utiliza de recursos vivenciais, não verbais, pode influenciar na expressão genética, na plasticidade sináptica e no metabolismo cerebral em várias áreas.

Após o contato com os animais, estudiosos deste tema constataram alterações no quadro fisiológico dos pacientes. Esses benefícios ocorreram por ação fisiológica, levando a liberação de B-endorfinas, prolactina, oxitocina, dopamina, feniletalina e a redução do hormônio cortisol, gerando diminuição da pressão arterial e dos níveis de estresse, depressão e problemas respiratórios, além do aumento da autoestima (Becker, 2003).

Nesta técnica assistida pelos animais, o cavalo será o veículo de uma elaboração simbólica e o terapeuta o agente facilitador deste processo, auxiliando nesta comunicação conflituosa entre os pares de opostos, propondo uma sequência de exercícios que promovam as quatro etapas da elaboração de uma defesa: conscientização, simbolização, descondicionamento e finalmente, evitando as recaídas.

Para compreender a si mesmo, o homem necessita entender os animais e seu simbolismo. Esse é o processo imprescindível para elaboração dos instintos e conseqüentemente a ampliação da consciência. Segundo Denise et al. a medida que a ontogênese espelha a filogênese, recapitulamos no indivíduo as fases evolutivas da vida animal, a partir de escalas simples até estruturas mais complexas. Cada ser humano repete estas etapas da evolução de todos os seres vivos, assim o animal não é o "outro", mas uma parte do homem e não é "inferior", mas a base para o desenvolvimento da psique humana.

Jung (1986) descreve em símbolos da transformação que o cavaleiro e o cavalo formam uma unidade centáurea, como o homem e sua sombra, o homem superior e o inferior, ou a consciência do eu e a sombra.

Portanto, por meio da equitação terapêutica, o cavalo assumirá algumas vezes na psique o reflexo da relação entre a consciência e a sombra do paciente, outrora, agindo como uma ponte entre símbolos do inconsciente coletivo e o indivíduo, e finalmente, mobilizando o arquétipo do herói ao encontro do arquétipo central, assim como já fora utilizado por civilizações primitivas como psicopompo (Condutor de almas).

3) A equitação e os conceitos Junguianos.

A psicologia profunda e a equitação buscam encetar um diálogo entre o consciente e o inconsciente. Duas abordagens ricas de simbolismo, semelhante ao encontrado nos sonhos, fantasias, linguagem corporal, arte e rituais.

O modelo de tipos psicológicos de Jung permite ao terapeuta uma interpretação do modo como o cavaleiro se comporta em sua atitude e funções conscientes nas ajudas ao animal, como também na clareza da atitude e das funções inferiores, representados muitas vezes nos conflitos de sua montaria.

A identificação de uma tipologia permite ao psicoterapeuta a seleção de um animal de acordo com a demanda psicológica, pois dependendo do comportamento do animal, serão evocados e expressados conteúdos emocionais importantes na equitação.

Os cavalos têm traços marcantes em seu comportamento individual e coletivo (genealógico e racial) que nos permitem uma conjunção ao montar, uma união entre as polaridades, como também ocorre nas relações humanas.

Com frequência é observado nesta relação os complexos e as funções estruturantes fixadas na sombra do paciente. O animal inevitavelmente somatizará de forma clara os aspectos inconscientes, as funções inferiores e a sombra, seja reagindo contra as ações do cavaleiro ou potencializando esses conteúdos, resistindo ao controle do ego, de tal modo que atue "autonomamente" e à revelia da vontade do ego. O que determinará a ação adrenérgica do animal em lutar ou fugir, será a estrutura do ego do paciente, sendo imprescindível ao terapeuta, assumir a sua função de ego auxiliar, afinal, um conflito entre espécies diferentes não tem diplomacia.

Neumann (1995, p. 210) afirmou que "os complexos e arquétipos mais profundos têm as suas raízes ainda mais assentadas na fisiologia do corpo e, ao romperem na consciência, afetam, de maneira violenta, o todo da personalidade".

Estes complexos reúnem em seu núcleo uma rede de sentimentos, lembranças, imagens, padrões de comportamento e atitudes pessoais. No núcleo arquetípico encontram-se conteúdos e comportamentos coletivos. Os complexos tendem a despontar espontaneamente e interferir no funcionamento do ego, algumas vezes de maneira compensatória. A missão do terapeuta é assistir o



analisando na conscientização das interferências dos complexos, e criar atitudes novas, sujeitas a menos rupturas (MCNEELY, 1995).

Ao trabalhar dinamicamente este conflito, ocorrerá eventualmente o resgate de uma função estruturante fixada ou até mesmo, a ativação de um arquétipo ainda adormecido na forma de complexo. Todos estes fatores predispoem o cavaleiro ou a amazona a protagonizar também o mito de um herói, a constelação psíquica da imagem do herói, correspondendo à ativação de um arquétipo do inconsciente, certamente terá relação com a condensação de uma série de imagens, sensações, sentimentos e uma memória desfrutada ao montar, que poderão ser nomeados e trabalhados no contexto psicoterápico e integradas à consciência.

A equitação complementando um processo terapêutico pode atingir essa camada do inconsciente, no qual complexos foram se formando ainda na fase anterior à formação do ego, portanto, não acessível à consciência e não passível de serem acessados pelo diálogo verbal, por conter algo além de regressivo.

Cozolino (2010) postula que o cérebro, exercendo a função de adaptar o indivíduo a sua circunstância, privilegia determinadas redes neuronais que se traduzem em expectativas e atitudes em relação a si mesmo e ao mundo, então se espera que este seja capaz de reconfigurar-se, trazendo novas possibilidades com a plasticidade neuronal.

Sendo assim, considera-se o aumento da possibilidade de contato autêntico com os aspectos do nosso centro da personalidade, chamado Self ou Eu inconsciente. Essa aproximação é fundamental para que o indivíduo guie sua trajetória para realizar todo seu potencial e o processo de individuação, que muitas vezes fica escondido e mascarado em nossa cultura pelos condicionados e desequilibrados desejos do ego, que exorbitando sua forma original busca controlar e determinar o processo do ser.

Segundo Sándor (1982, p. 101),

Para sermos mais precisos talvez devêssemos dizer que o símbolo integrador se fez (na medida em que simbolizar é um processo autônomo da psique) se o ego consciente estiver atento e receptivo aos conteúdos irracionais, pré-racionais e irracionais da psique total.

Já é sabido que o símbolo integrador acontece porque a função transcendente é ativada pelo diálogo sutil e alerta entre o consciente e inconsciente.

Segundo Jung o "cavalo" é um arquétipo amplamente presente na mitologia e no folclore. Enquanto animal representa a psique não humana, o infra-humano, a parte animal e, por conseguinte, a parte psíquica inconsciente; por este motivo encontramos no folclore os cavalos clarividentes e "clariaudientes", que às vezes até falam. Enquanto animais de carga, a sua relação com o arquétipo da mãe é das mais próximas (as valquírias que carregam o herói morto até *Walhalla*, o cavalo de Troia etc.). Enquanto inferiores ao homem, eles representam o ventre e o mundo instintivo que dele ascende. O cavalo é *dynamis* e veículo, somos por ele levados como por um impulso, mas como os impulsos estão sujeito ao pânico, por lhe faltarem as qualidades superiores da consciência, portanto, tem algo a ver com a magia, isto é, com a esfera do irracional.

A equitação cria a ocasião e proporciona uma intensificação do diálogo entre o eu e o outro consciente e o eu e o outro inconsciente que se manifesta tanto na linguagem somática com suas sensações, movimentos e ruídos, como na linguagem mais estritamente anímica, através de sentimentos, pensamentos e imagens.

Um método integrativo de trabalho complementar em psicoterapia tem como objetivo a expressão psicológica e física de um indivíduo para a elaboração simbólica. Essa elaboração consciente das vivências anímico-somáticas, promove um diálogo na psique e ativa a função transcendente, em conjunto com seu poder de cura.

Bosco (2011) descreve que o retorno sobre si mesmo, implicando um sentido maior, o cuidado de si que se constela invoca também um agir ético em relação aos outros seres e entes do mundo. A integração das zonas de sombra e a ampliação da consciência de si trazem a perspectiva de uma habitação do mundo não como lugar a ser dominado, mas como lugar de vida de um organismo em relação. A natureza, a matéria, o corpo, podem ser propostos como sujeito de integração e não mais como objetos de dominação.

Nesse sentido, a equitação dirigida terapêuticamente está integrada com o pensamento junguiano, promovendo a expansão da consciência, tanto em seu aspecto funcional de adaptação com o mundo externo, como em seu aspecto relacional e integrativo entre o mundo interno animal e a consciência humana. Ou seja, visa estabelecer equilíbrio entre essas duas instâncias. Inclui-se neste último aspecto a importância da análise feita pelo ego, aceito como ponto focal da consciência, percebido também corporalmente e articulando-se nessas infinitas possibilidades de experiências, sendo sujeito ou objeto. Conclui-se que a compreensão da origem deste funcionamento e do papel da consciência norteia nossa atuação clínica e a condução de um cavalo.

CONCLUSÃO

Não existem publicações relacionando a Psicologia analítica e a equitação, entretanto, foram encontrados vários trabalhos publicados sobre estes dois grandes temas. Assim como outros poucos autores que recentemente associaram os animais com a psique, este artigo também procurou trazer informações científicas e significativas sobre o tema, vislumbrando neste momento, um ponto de partida para outros trabalhos.

Se há uma teoria que permite a integração da equitação e da análise, essa é a Psicologia analítica. Carl Gustav Jung estava interessado em descobrir o caminho pelo qual o dualismo mente-corpo pudesse ser superado, estes opostos harmonizados, e concebeu um relacionamento psicofísico que propicia uma alternativa para que se enxergue a mente e o corpo como fonte primária de uma experiência.

O uso da equitação como meio de comunicação para unir o homem ao animal tem como base o pensamento junguiano. Emprega o movimento e os centros físicos para alcançar um objetivo mútuo, e a descoberta dos aspectos da psique antes desconhecidos. Permite o terapeuta usar a matéria do corpo além da atenção tradicional aos processos psíquicos, a fim de incrementar um diálogo entre o consciente e o inconsciente.

Sob a minha ótica da Psicologia Analítica, a equitação tem um valor fundamental para o acesso aos conteúdos inconscientes, sobretudo, por possibilitar um diálogo também mais primitivo entre os instintos, promove a ampliação da consciência.

Compreende-se que o *rapport* tão valioso para a relação analítica, torna-se ainda mais importante na equitação, tornando-se um procedimento facilitador para o trabalho corporal e profundo que envolve a mobilização de memórias, complexos e imagens experimentadas, mesmo antes da formação do ego.

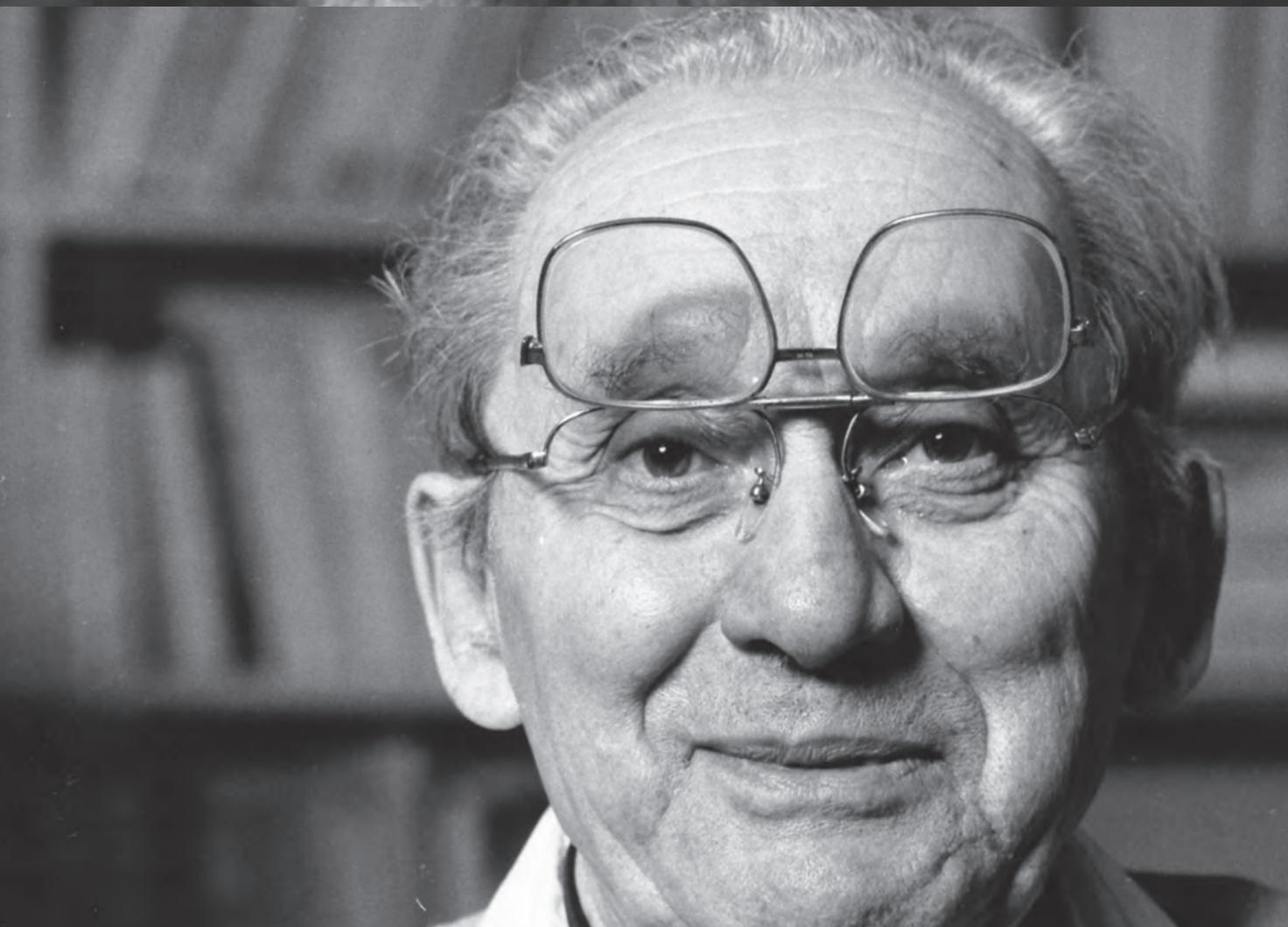
Desta forma, o paciente pode entrar em contato com os medos, frustrações, privações que o trabalho verbal em psicoterapia teria dificuldade em acessar.

Pode-se considerar que esta técnica corporal e a vivência com os cavalos promovem um processo de cura no transcender das sessões, sobretudo, pela ativação do arquétipo do herói, uma vez que a interpretação dos símbolos emergentes do arquétipo Central é tão essencial para o processo de elaboração simbólica do sujeito.

A equitação utilizada no *setting* analítico, aliada aos fundamentos da psicologia analítica poderá trazer ao psicoterapeuta a compreensão necessária para a condução do processo psicoterápico, potencializando o acesso e o suporte terapêutico. ■

Referências Bibliográficas

- BECKER, M.; MORTON, D., *O Poder Curativo dos Bichos*. São Paulo: Bertrand Brasil. (2003).
- BYINGTON, C.A.B., Os sentidos como funções estruturantes da consciência: Uma contribuição da Psicologia Simbólica. *Junguiana*, n.20, p 7-15.
- _____, *Psicologia Simbólica Junguiana: a viagem de humanização do cosmos em busca da iluminação*. São Paulo: Linear B. 219 p. 2008.
- CORTESE, F., Cinesiologia psicológica – integração psicofísica. *Hermes*, p 32-36.
- _____, *Calatonia e Integração Fisiopsíquica*. São Paulo: Escuta editora, 2008.
- COZOLINO, L., *The neuroscience of psychotherapy: healing the social brain*. New York: Norton, 2010.
- DAMASIO, A., *Self comes to mind: constructing the conscious brain*. London: William Heinemann, 2010.
- DAMASIO, A., *Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentidos*. São Paulo: Companhia das letras, 2004.
- FARAH, R. M., *Integração psicofísica: o trabalho corporal e a psicologia de C. G. Jung*. São Paulo: Robe Editorial, 1995.
- JUNG, C. G., *Fundamentos de psicologia analítica*. Petrópolis: Vozes. 1972.
- _____, *Símbolos de transformação (O.C. Vol. V)*. Petrópolis. Vozes. 1986.
- _____, *Ab-reação, Análise dos Sonhos, Transferência*. Petrópolis. Vozes, vol. XVI/2. 1990.
- KERÉNYI, K., *Asklepios archetypal image of the physician's existence*. Bollingen series LXV-3, New York, Pantheon Books, 1959.
- MEIER, C.A., *Projeção, transferência e a relação sujeito-objeto em psicologia*. *Journal of Analytical Psychology*, n. 4, p. 19, 1959.
- NEUMANN, E., *História da origem da consciência*. São Paulo: Cutrix. 1995.
- RAMOS, G.D. et al., *Os animais e a psique: do simbolismo à consciência*. São Paulo: Palas Athena, 1999. 83 p.
- SÁNDOR, P. et al, *Técnicas de Relaxamento*. São Paulo: Vetor, 1992.
- SPACCAQUERCHÉ, M.E. (org), *Corpo em Jung: estudos em calatonia e práticas integrativas*. São Paulo: Vetor, 2012.
- WILKSON, M., *Changing minds in therapy: emotion, attachment, trauma and neurobiology*. New York: Norton, 2010.



Palavras-Chave:
→Bachelard
→Ricoeur
→Freud
→Razão Aberta
→Razão Hermeneutica

Constança Marcondes Cesar <cmarcondescesar@msn.com>
■ GT Filosofia Contemporânea de Expressão Francesa

A Crítica da Psicanálise: Bachelard e Ricoeur

Gaston Bachelard
Foto: Claudon (@Roger Berthet)
<gastonbachelard.org> Acesso em 10/2015

Paul Ricoeur
Foto: Louis Monnier
<modernism.hypotheses.org/391> Acesso em 10/2015

O presente texto é uma versão resumida e ligeiramente modificada do "Heméneutique et psychanalyse chez Bachelard et Ricoeur" apresentado no colóquio **Bachelard: Science et poétique, une nouvelle éthique**, em 2012 em Cerisy, e publicado em Paris pela editora Hermann, em 2013, sob a direção de J.-J. Wunenburger, p. 399-423. A versão em português foi apresentada na ANPOF de 2014, em Campos do Jordão, no GT de Filosofia de expressão francesa.

A relação de Bachelard e de Ricoeur com as teses freudianas pode ser enfocada sob um triplice aspecto: o da *inspiração*, o da *crítica* e o da *superação* da psicanálise.

A obra de Bachelard permite percebermos a descoberta e a apropriação, pelo filósofo, de termos da psicanálise, tanto em sua epistemologia quanto em sua poética, como veremos¹.

A obra de Ricoeur, por sua vez, mostra o interesse do pensador francês pelas contribuições de Freud, inscrevendo-as no horizonte do conflito contemporâneo das interpretações, e recorrendo a elas para decifrar a linguagem simbólica dos mitos e dos sonhos. Assinala ainda Freud como um dos "mestres da suspeita" (os outros são Marx e Nietzsche) que, criticando seja o cogito cartesiano, seja a racionalidade moderna, provocaram uma reformulação das concepções de *verdade*, *certeza*, *ser humano*. Ricoeur dedicou também um importante estudo ao exame das implicações filosóficas da obra de Freud: *De l'interprétation. Essai sur Freud*².

A inspiração e a apropriação do método psicanalítico e de termos da psicanálise, nos dois autores franceses, provêm da sua aproximação à fenomenologia e das hermenêuticas da linguagem simbólica que propuseram. Em Bachelard, nasceram do marcante diálogo empreendido com textos de Jung, Biswanger e da amizade com Desoille; em Ricoeur, dos estudos de Hegel, Heidegger, da fenomenologia da religião, da linguística e de estudo crítico da obra de Freud.

As interpretações do imaginário, dos sonhos e da linguagem simbólica propostas por Bachelard e Ricoeur estão ligadas a uma compreensão original do homem e da finalidade da sua vida: a busca da felicidade através da obra criadora, nos campos da ciência e da poesia.

O emprego dos termos: *psicanálise*, *libido*, *sublimação*, *inconsciente*, *complexo*, *arquétipo*, *individuação*, *animus e anima*, *imaginação ativa*, *sonho acordado* - está presente, nas obras dos dois autores, sob a inspiração de Freud e, no caso de Bachelard, também da psicologia analítica de Jung e da psicanálise de Desoille.

Em Bachelard e Ricoeur o reconhecimento da contribuição de Freud para a reflexão contemporânea é evidente. Não são, contudo, discípulos de Freud; recorrem à sua obra como uma inspiração, da qual se apropriam para superá-la, estabelecendo suas próprias perspectivas.

BACHELARD: UMA FILOSOFIA DA "RAZÃO ABERTA"

O ponto de partida de Bachelard foram os escritos de Freud, mas também de René Laforgue, Charles Baudouin, Maria Bonaparte, de início; posteriormente, de Jung, Biswanger, Desoille³. Logo após a Segunda Guerra, Bachelard acolheu em Paris os discípulos de Freud na Sorbonne. Sua inspiração em Freud não é pura e simples adesão às teses do mestre de Viena; é crítica e discussão das perspectivas freudianas, visando examinar o imaginário e os sonhos, inicialmente no horizonte de suas investigações em epistemologia.

No *Le nouvel esprit scientifique* e no *La formation de l'esprit scientifique*, Bachelard estuda o estado pré-científico da evolução do pensamento e recorre à noção de *inconsciente* para considerar tal momento da evolução do conhecimento humano. Para nosso filósofo, o conhecimento evolui graças a uma *ascese* - que Bachelard chama de *psicanálise* - que leva o cientista a abandonar a sedução desencadeada pelas imagens relativas ao mundo sensível, em favor de aceder a um conhecimento mais rigoroso. Trata-se de *recusar* a adesão às imagens imediatas que desencadeiam o devaneio, fazendo a crítica do saber pré-científico e de suas certezas.

A obra marcante é *La psychanalyse du feu*, na qual Bachelard integra a crítica epistemológica e a meditação ética e estética, e na qual aparecem os termos

psicanálise, *inconsciente*, *complexo*, hauridos na psicanálise clássica. Como bem mostrou Wunenburger, trata-se, em Bachelard, de uma apropriação livre dos conceitos de Freud: emprega os termos, fazendo uma "livre reconstrução da teoria(...) de Freud", utilizada "como um horizonte de referências sem preocupação com a fidelidade [...] nem com a retomada rigorosa dos conceitos operatórios"⁴.

No *La psychanalyse du feu*, Bachelard entende a *psicanálise* como exercício de "ironia auto-crítica"⁵ que visa: *mostrar* a complementaridade entre ciência e poesia; *integrar* imaginação e razão; *explorar* o que chama de "inconsciente do espírito científico"⁶. Aos dois termos que aparecem nas obras anteriores, acresce um terceiro:⁷ *complexo*. Na obra *L'eau et les rêves*, o termo representa o dinamismo da energia-matéria; é "um transformador da energia psíquica", "um nó de energia"⁸, que impulsiona a consciência e a investigação científica. É também o nome das *atitudes irrefletidas* que comandam o próprio trabalho da reflexão⁹. Elencando e decifrando os complexos, o investigador acede à atitude crítica que permite superar *obstáculos epistemológicos* ao conhecimento rigoroso. Trata-se, para tanto, de estudar a zona da vida psíquica *intermediária* entre a consciência e o *inconsciente pessoal*.

No *La psychanalyse du feu*, obra-chave da apropriação criadora da psicanálise, dois temas caracterizam o pensamento bachelardiano: a *problemática epistemológica*, que tem por objetivo libertar o espírito da adesão ingênua às imagens do mundo sensível e às evidências primeiras; e o *estudo do imaginário*, inspirado nos trabalhos de Jung. Bachelard chega mesmo a dizer que a realidade que os cientistas estudam não é nunca um dado imediato, mas um dado interpretado, inicialmente, pelo devaneio. *La psychanalyse du feu* marca, na obra de Bachelard, a descoberta do valor da imagem, da imaginação, que o leva a reconhecer, ao lado da verdade científica, a verdade profunda do imaginário. Trata, a partir daí, de por em relevo o papel das metáforas, que possibilitam estabelecer, em cada poeta, um *diagrama* que coordenaria o sentido e a simetria da sua linguagem.

Outro conceito chave que Bachelard empresta de Freud é o de *sublimação*. Para ele, a palavra designa a perpétua metamorfose do ser: seu vir a ser, sua evolução, quer esta se dê no campo do conhecimento científico, quer no mundo da vida. O impulso para mudar, na direção de um ser-mais, é a condição da realização do homem. A imagem tem, diz Bachelard, uma função prospectiva. Ela é a *função do possível*, que assinala a pluralidade da vida criadora. Antes de conhecer, sonhamos. É a Jung que Bachelard faz apelo, quando declara que a *função do irreal* é indispensável ao homem. Função do irreal, função do possível: abertura a uma plenitude de ser, sempre buscada.

O reconhecimento explícito da dívida com Jung aparece na alocução à RTF, feita por Bachelard aos 25 de Outubro de 1955. Aí o pensador francês faz referência ao termo *arquétipo*, que empresta de Jung e reformula. Para Bachelard, arquétipo é "um *símbolo motor* (...) *série* de imagens que resumem a experiência ancestral do homem perante uma situação típica"¹⁰. Concernindo não só ao sujeito individual, mas à humanidade, é através dos sonhos que se inscreve na vida individual, permitindo maior compreensão de si. Bachelard evoca a noção de *inconsciente coletivo*, proposta por Jung, mas também a noção de *inconsciente cósmico*, que faz do mundo nossa pátria comum e nos religa à totalidade do universo e de seus elementos, uma vez que representa o encontro entre a alma do homem e a alma do mundo. É a Biswanger e a Charles Baudouin que Bachelard se referirá, para balizar suas investigações, utilizando a noção de *inconsciente cósmico* nas obras de sua poética: *La poétique de l'espace*, *La poétique de la rêverie*.

Na psicologia analítica de Jung o papel do sonho é *curar* e mostrar o caminho do *processo de individuação*, possibilitando ao sujeito o encontro com os arquétipos e a recuperação do equilíbrio na relação consciência - inconsciente.

Em Bachelard, a ciência, ultrapassando obstáculos epistemológicos, *cura* o espírito de seus enganos, acrescenta rigor ao saber; *promove* um diálogo entre razão e imaginação, mediante a decifração e a crítica da linguagem simbólica dos *devaneios*, de modo análogo ao da decifração da linguagem simbólica dos sonhos e das produções da *imaginação ativa*. É recorrendo aos trabalhos de Robert Desoille sobre o *sonho acordado dirigido*¹¹ que Bachelard mostrará "como os sonhos se associam aos conhecimentos"¹², analisando a atividade da *imaginação aberta*. Caracteriza a ampliação da compreensão dos símbolos, considerando-os na tríplice vertente: passional, estética, racional¹³. Propositor de uma metafísica da imaginação, Bachelard mostra como "a contemplação estética estabelece, no ser humano, uma consonância com a vida universal"¹⁴, abrindo caminho a um querer viver expansivo, à sublimação feliz, à realização da vida criadora¹⁵.

O diálogo com a fenomenologia leva Bachelard, no *La poétique de l'espace* e no *La poétique de la rêverie* a reiterar a necessidade de superação da psicanálise clássica - tradução racional da imagem - fazendo emergir a "criatividade do ser falante", através da interpretação metafórica dos símbolos. Busca, para tanto, compreender o "acontecimento do logos" que a imaginação poética representa; a *sublimação pura* que caracteriza o homem feliz, o homem da surpresa, da abertura ao imprevisto,¹⁶ ao futuro.

Outro termo importante da psicanálise, que Bachelard reinterpreta, é *superego*. Abandonando o significado *repressivo* associado ao termo freudiano, Bachelard se refere a um *superego imaginativo*, que se caracteriza por uma função libertadora, impulsionando o homem à realização de seu destino poético: o de expressar a vida criadora e a liberdade¹⁷. No plano da epistemologia, Bachelard se refere à autocritica do cientista, traduzida na supervigilância intelectual de si e na superação de obstáculos epistemológicos, no âmbito da supervigilância intersubjetiva dos pesquisadores, de modo que a cooperação da cidadela científica conduza ao acréscimo de racionalidade, verdade e coerência lógica das teorias. Na obra de Bachelard convergem, tecidas conjuntamente, a epistemologia, a poética e a ética.

RICOEUR: A "RAZÃO HERMENÊUTICA"

Vincent Thérien¹⁸ assinala pontos de acordo entre Ricoeur e Bachelard, assim como o faz também Paul Ricoeur¹⁹. Como Bachelard. Ricoeur entretece a epistemologia, a poética e a ética. Seus pontos de partida são o estudo da linguagem simbólica e a crítica do *cogito* e da subjetividade moderna. Segue, contudo um caminho diverso do efetuado por Bachelard.

Para Ricoeur, a novidade trazida pela psicanálise consiste na formulação de uma nova estrutura da psique, para dar lugar ao que chamou de *inconsciente*, pondo em causa as certezas fundadas na consciência imediata de si. O problema filosófico posto pela teoria freudiana foi o de considerar as certezas da consciência imediata de si como *mentira*, provocando uma crise da noção de consciência.

Inspirando-se na noção de *inconsciente*, proposta por Freud, Ricoeur mostrou que existe uma certeza da consciência imediata, mas que esta certeza não representa, para o homem, um saber verdadeiro a respeito de si, uma vez que toda *consciência* remete ao *inconsciente* e que toda *reflexão* vincula-se a uma *dimensão irrefletida* da vida psíquica. A verdade a respeito de si só pode ser alcançada por uma dialética entre consciência e inconsciente; a aquisição da consciência de si não é dado imediato, mas tarefa da vida inteira. Para Ricoeur, a psicanálise, votada à compreensão do homem através do conhecimento de seu passado e do estudo dos símbolos arcaicos, limita-se a explorar uma perspectiva regressiva, na sua interpretação da *linguagem simbólica*, que dá acesso ao inconsciente.

A interpretação da linguagem simbólica dos mitos, dos sonhos e da poesia, proposta por Ricoeur, sonda as possibilidades de compreensão do arcaico, do passado do homem, mas também as suas possibilidades abertas ao futuro, ao vir-a-ser em direção a uma plenitude do ser. Inspira-se, para tanto, na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, bem como na fenomenologia da religião e na hermenêutica heideggeriana. É para realizar esse projeto, que se tornará a obra de sua vida: a constituição de uma nova hermenêutica - que estudará a contribuição de Freud. Nela, pela primeira vez, diz Ricoeur, estão unificados o estudo dos mitos, da criação literária e dos sonhos, visando interpretar a vida da cultura e modificar a perspectiva que o homem tem sobre si mesmo.

Fazendo a crítica da contribuição de Freud e dos demais "mestres da suspeita" - Nietzsche e Marx - Ricoeur desenvolverá sua própria teoria: os mitos, os sonhos e a poesia apresentam-nos símbolos prospectivos do vir a ser humano, ajudando-nos a desvendar o sentido do do homem e do mundo.

A complementaridade entre epistemologia, poética e ética revelam, em Ricoeur, uma nova concepção de razão: a de *razão hermenêutica*, para a qual a decifração de si é condição da compreensão do mundo e do outro,, possibilitando o mútuo reconhecimento e a meditação sobre "a vida boa"²⁰.

Bom exemplo do exercício dessa racionalidade hermenêutica é o monumental *Temps et récit*, estudo sobre a temporalidade humana, a história e a literatura, assim como *La métaphore vive*, meditação sobre a linguagem, em diálogo com a filosofia anglo-americana.

CONCLUSÃO

Em resumo, podemos dizer que:

- a) para Bachelard e Ricoeur a psicanálise é uma inspiração. Meditando sobre a obra de Freud e seus conceitos-chave, os pensadores franceses fizeram a crítica da subjetividade moderna e propuseram uma nova concepção de homem;
- b) a crítica à psicanálise freudiana levou Bachelard a deslocar-se em direção à psicologia analítica de Jung e à psicanálise de Desoille; e levou Ricoeur a examinar a interpretação dos mitos e da linguagem simbólica no horizonte da hermenêutica heideggeriana, da fenomenologia da religião e das teses da *Fenomenologia do Espírito*;
- c) a superação de Freud consistiu na proposição de concepções novas da racionalidade, chamada por Bachelard de "razão aberta" e por Ricoeur de "razão hermenêutica"; nelas, a complementaridade entre razão e imaginação e concepções evolutivas do conhecimento e do homem são afirmadas;
- d) para ambos, há uma estreita ligação entre a epistemologia, a ética e a poética. Isso os levou a formular uma nova concepção do significado do destino humano: o de buscar a felicidade, a vida criadora, a plenitude do ser, a expansão da consciência, como tarefa essencial da vida inteira;
- e) em ambos, a atenção às descobertas e investigações em campos diversos do saber humano são rediscutidas em busca de uma nova formulação do saber a respeito do mundo e do homem, numa síntese que integre a estonteante novidade do conhecimento a que acedemos. ■

Notas

1. Gaston Bachelard. *La formation de l'esprit scientifique*. Paris: Vrin, 1967; id., *La psychanalyse du feu*. Paris: Gallimard, 1949; id. *L'eau et les rêves*. Paris: Corti, 1942; id. *La terre et les rêveries de la volonté*. Paris: Corti, 1948; id. *L'air et les songes*. Paris: Corti, 1943; id. *La poétique de l'espace*. Paris: PUF, 1970; id. *La poétique de la rêverie*. Paris: PUF, 1968; id. *La flamme d'une chandelle*. Paris: PUF, 1970; id. *Le rationalisme appliqué*. Paris: PUF, 1970.
2. Paul Ricoeur. *Finitude et culpabilité. La symbolique du mal*. Paris: Aubier/Montaigne, 1960; id. *Le conflit des interprétations*. Paris: Seuil, 1969; id. *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965; id. *Écrits et conférences*. Paris: Seuil, 2008; id. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990; id. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Stock, 2004; id. *Herméneutique 2*. Paris: Seuil, 2010.
3. Ver, a propósito, o excelente texto de Jean-Jacques Wunenburger: "Chasse-croisé avec Freud" in id. *Gaston Bachelard, poétique des images*. Paris: Mimésis, 2012, p. 131-146. Ver também: Cristina Paula Ramirez e Marcela Renée Becerra Batan. "Bachelard y Freud. El obstáculo epistemológico". *Ideação*, 1, 1979, p. 95-107.
4. Jean-Jacques Wunenburger, op. cit., p. 135.
5. Gaston Bachelard. *La psychanalyse du feu*, p. 16.
6. id., ibid., p. 23.
7. id., *L'eau et les rêves*, p. 26.
8. id., ibid.
9. id., ibid., p. 25.
10. id., ibid.; id., *La terre et les rêveries de la volonté*, p. 77, 211, 263-265.
11. id., *L'air et les songes*, p. 129 e segs.; Robert Desoille. Lecciones sur el ensueño dirigido en psicoterapia. BA: Amorrortu, 1975; id., *Exploration de l'affectivité subconsciente par la méthode du rêve éveillé*. Paris: D'Artrey, 1938.
12. Gaston Bachelard, op. cit., p. 129.
13. id., ibid., p. 29.
14. id., ibid., p. 98.
15. id., ibid., p. 142-143.
16. id. *La poétique de l'espace*, p. 12.
17. id. *La terre et les rêveries de la volonté*, p. 129.
18. Vincent Thérien. *La révolution de Gaston Bachelard en critique littéraire*. Paris: Klincksieck, 1976, p. 270 e segs.
19. Paul Ricoeur. *Finitude et culpabilité. La symbolique du mal*, p. 20 e segs.
20. id. *Soi-même comme un autre, passim*; id. *Parcours de la reconnaissance, passim*; id. *Herméneutique 2, passim*.

Referências Bibliográficas

- BACHELARD, G., *La formation de l'esprit scientifique*. Paris: Vrin, 1967.
- _____, *Le rationalisme appliqué*. Paris: PUF, 1970.
- _____, *Le nouvel esprit scientifique*. Paris: PUF, 1968.
- _____, *La psychanalyse du feu*. Paris: Gallimard, 1949.
- _____, *L'eau et les rêves*. Paris: Corti, 1942.
- _____, *La terre et les rêveries de la volonté*. Paris: Corti, 1948.
- _____, *L'air et les songes*. Paris: Corti, 1943.
- _____, *La poétique de l'espace*. Paris: PUF, 1970.
- _____, *La poétique de la rêverie*. Paris: PUF, 1968.
- _____, *La flamme d'une chandelle*. Paris: PUF, 1970.
- _____, *Le rationalisme appliqué*. Paris: PUF, 1970.
- BULCÃO, M. e MARCONDES CESAR, C. (dir.), *Perspectivas filosóficas de expressão francesa*. Rio de Janeiro: BookLink, 2007.
- DESOILLE, R., *Lecciones sobre ensueño dirigido en psicoterapia*. Buenos Aires: Amorrortu, 1975.
- _____, *Exploration de l'affectivité subconsciente par la méthode du rêve éveillé*. Paris: D'Artrey, 1938.
- DURAND, G., *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.
- GREISCH, J. e KEARNEY, R., *Paul Ricoeur et les métamorphoses de la raison herméneutique. Actes du colloque de Cerisy-la Salle 1^{er}.- 11 août 1988*. Paris: Cerf, 1991.
- RICOEUR, P., *Le conflit des interprétations*. Paris: Seuil, 1969.
- _____, *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965.
- _____, *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 2008.
- ROUDINESCO, E., *Histoire de la psychanalyse en France*. Paris: LBG, 2009.
- THERIEN, V., *La révolution de Gaston Bachelard en critique littéraire*. Paris: Klincksieck, 1976.
- WYSS, D., *Las escuelas de psicología profunda*. Madrid: Gredos, 1964.
- WUNENBURGER, J.-J., *Gaston Bachelard, poétique des images*. Paris: Mimésis, 2012.
- _____, (dir.), *Gaston Bachelard. Science et poétique, une nouvelle éthique?*. Colloque de Cerisy. Paris: Hermann, 2013.



Palavras-Chave:
→Alteridade
→Animus
→Arquétipo Fraternal
→Irmão
→Relações Simétricas

Fernanda Bulgarelli de Azevedo Sodré <fbasodre@gmail.com>
■ Graduada em Psicologia - PUC/SP

Ivelise Fortim <ifcampos@pucsp.br>
■ Doutora em Psicologia Clínica
■ Mestre em Ciências Sociais
■ Professora do curso de Psicologia - PUC/SP

A União de João e Maria: Uma Análise sobre a Relação Fraterna Positiva

O objetivo deste trabalho consistiu em analisar a relação positiva entre irmão e irmã e a sua influência na constituição do animus na mulher, por meio da amplificação teórica da relação fraterna representada no conto João e Maria, dos irmãos Grimm. A partir da revisão bibliográfica, pôde-se perceber a escassez de estudos relacionados ao arquétipo fraterno, bem como a crítica à Psicologia por alguns autores quanto à desvalorização da função do irmão no contexto familiar. A análise da relação entre João e Maria, no entanto, ressalta a influência da relação fraterna no modo de posicionamento do sujeito perante a sociedade, bem como no seu potencial de transformação. Diante do que foi apresentado, portanto, o presente trabalho propõe o redimensionamento da perspectiva acerca da constituição do indivíduo, permitindo a abertura a novas possibilidades para sua compreensão¹.

É incontestável a importância da relação com os pais na estruturação do indivíduo, o que justifica o interesse no assunto em reflexões teóricas aprofundadas inesgotáveis. O papel exercido pelo irmão ou irmã neste contexto, no entanto, é negligenciado e muito pouco investigado, apesar da sua importância na constituição da individualidade.

Barcellos (2010, p. 16) assegura a importância da relação com o irmão na "experiência de assimilação e apreciação da diversidade". Segundo ele, tal relacionamento tem como função nos articular emocionalmente para os futuros relacionamentos íntimos horizontais estabelecidos na vida adulta. Durante seu processo de individuação, cabe ao indivíduo reformular e reelaborar o relacionamento e as vivências com os irmãos, visto que nosso modo de nos relacionarmos é desenvolvido a partir da interação fraternal. Ou seja, o Arquétipo Fraternal está relacionado às atualizações das experiências afetivas vividas anteriormente.

Além disso, Barcellos (2010) também postula que a relação irmão-irmã permite a projeção da alma (no caso dos homens) ou animus (no caso das mulheres) no seu semelhante.

No texto a seguir, será analisada a relação positiva entre irmão-irmã e a sua influência na constituição do animus na mulher, por meio da amplificação teórica da relação fraterna presente no conto João e Maria, dos irmãos Grimm. A partir desta, abre-se às possibilidades, pois demonstra que as explicações para a compreensão da constituição da individualidade podem se pautar sob uma nova perspectiva, isto é, a partir de uma relação tão antiga e presente na vida do ser humano quanto às relações parentais: a relação fraterna.

A RELAÇÃO FRATERNA

Barcellos (2010) faz uma crítica à psicologia profunda quanto à negligência da função da relação fraterna no contexto familiar, permanecendo comumente em segundo plano, em benefício da importância dada a relação com os pais quando se busca entender de maneira profunda a dinâmica da psique humana. Segundo ele, tanto Freud quanto Jung se puseram a compreender o desenvolvimento da psique a partir da relação entre pai/mãe e filhos sob uma perspectiva hierárquica. Atualmente, no entanto, é possível observar o enfraquecimento das relações estabelecidas de tal maneira e, neste contexto, o estudo das relações horizontais e simétricas se faz interessante.

Para Downing (1993), Irmã e Irmão consistem em imagens arquetípicas pelo fato de se fazerem presentes em nossa vida psíquica de maneira independente às experiências literais. Barcellos (2010), na mesma direção, pondera que a Fraternidade independe da vivência concreta com irmãos e irmãs devido à presença da imagem arquetípica do irmão na evolução psicológica do Homem. Ou seja, o desdobramento da noção de fátia se faz possível mesmo na ausência de irmãos, pois os indivíduos sem irmãos biológicos buscam figuras substitutas ao longo de toda a vida a fim de estabelecer uma relação semelhante àquela estabelecida entre irmãos de sangue (DOWNING, 1993).

Barcellos (2010) ressalta que a instauração da experiência da diversidade se dá a partir do primeiro contato com o irmão. Este "Outro-irmão" compartilha da mesma origem, dos mesmos princípios fundadores e, ainda assim, é diferente. A relação fraterna é caracterizada por paradoxos: marcada por semelhanças fortes e diferenças ainda maiores; há intimidade, porém também há distanciamento entre os irmãos. Por esse motivo, é um ser responsável pela definição do Si-mesmo (DOWNING, 1993).

Downing (1993) estabelece a importância da existência de um lado sombrio em toda relação, de modo que este represente o potencial para sua transformação.

Wahba (1993) também aponta a possibilidade de se observar, na relação entre irmão e irmã, a condição transformadora do vínculo amoroso anímico na psique feminina.

O ANIMUS

Para Von Franz (1981/2008), as experiências individuais possuem grande importância na constituição da figura anímica. Segundo a autora, o pai da mulher é basicamente o grande influenciador de seu animus: nos momentos em que são expostos pensamentos e convicções irrefutáveis por parte da mulher, na verdade o que está sobressaltado não são conteúdos conscientes dela, mas sim elementos decorrentes de seu animus que se originaram a partir da relação com o pai. Jung (1950/2011) ressalta que a importância do papel do pai vai além das argumentações da mulher, pois este também é capaz de transmitir para sua filha outras convicções, tais como as concepções religiosas e filosóficas universais. No entanto, Wahba (1993) afirma que, a partir do estabelecimento de uma relação fraterna, o vínculo amoroso anímico possui um potencial para transformação na psique feminina.

Segundo Stein (2006), a imagem de animus excita a vida psicológica, estimula o desejo de união: onde há animus, há a necessidade de avanço, de participação, de companhia. Segundo o autor, a ausência de animus define a presença de depressão. Faz-se relevante lembrar, no entanto, que o desenvolvimento da teoria junguiana se deu em um momento histórico muito diferente do contexto moderno. Por esse motivo, vale citar as discussões atuais a respeito de questões relativas ao gênero e a contra-sexualidade. Conforme descrito por Young-Eisendrath (2002), Jung desenvolveu sua teoria a partir de uma divisão entre Masculino e Feminino, o que resultou numa separação predefinida das experiências humanas. No entanto, posteriormente, ele acrescentou a potencialidade do ser humano de desenvolver aspectos opostos à sua natureza consciente a partir da metanóia, isto é, a segunda metade da vida, momento propiciatório à reflexão e à criatividade. Contudo, Young-Eisendrath (2002) demonstra a problemática da dicotomização de qualidades sexuais. Além da vulnerabilidade e fraqueza, a separação a priori das expectativas de cada gênero tem como resultado a dissociação e/ou projeção de aspectos próprios, ou seja, inviabiliza a desidentificação com a persona e, conseqüentemente, compromete a integridade psíquica. Sendo assim, pode-se concluir que a definição predeterminada de papéis sociais e de identidade a partir do gênero tem como consequência a resistência e o impedimento do processo de vir a ser. Assim, mesmo com as novas configurações dos papéis de gênero e de identidade, a questão do Animus se mostra relevante e atual.

JOÃO E MARIA

No meio de uma floresta, viviam em uma casa um pobre lenhador com sua mulher e os dois filhos do primeiro casamento dele: João e Maria. Devido às dificuldades que a família estava enfrentando, a madrasta sugere abandonar os filhos. Durante a caminhada, João jogava pedrinhas disfarçadamente para marcar o caminho, o que garantiu que eles conseguissem voltar para casa naquele dia. No entanto, a escassez de comida ainda assombrava a vida deles e, por isso, João e Maria foram novamente abandonados no meio da floresta. Desta vez, infelizmente, os passarinhos comeram as migalhas de pão deixadas por João para demarcar o caminho de volta.

Sem saída, os irmãos permaneceram perdidos na floresta até que encontraram uma casa, toda feita de doces. Nesta morava uma velha bruxa os acolheu com a intenção de comê-los: prendeu João em uma jaula e fazia Maria seguir suas ordens cuidando da casa. Um dia, planejando comer João, a bruxa pede que Maria acenda o forno. Ao perceber quais as intenções da bruxa, Maria conseguiu fazer com que ela entrasse no forno e, então, fechou a porta de ferro. Libertou seu irmão, recolheu tesouros da casa da bruxa e fugiram juntos. Alguns obstáculos surgiram neste caminho de volta para casa, porém os irmãos conseguiram encontrar a antiga casa e, ao chegarem lá, foram bem recebidos unicamente pelo pai, pois a madrasta havia morrido. Os três então puderam comemorar o fim da

preocupação em relação a dinheiro e comida e viveram felizes para sempre.

ANÁLISE DA RELAÇÃO FRATERNA POSITIVA ENTRE IRMÃO-IRMÃ

A história começa com quatro personagens: o pai, a madrasta, João e Maria. Jung (1946/2011) ressalta o simbolismo da quaternidade como representante da totalidade. No entanto, associa também àqueles casos nos quais a unidade interior não foi ainda alcançada: trata-se de uma não identificação consigo mesmo, marcada por contraposições de tendências e conflitos não resolvidos. Diante disso, há uma mobilização por parte do indivíduo pela reconciliação, pela unidade, isto é, pela integridade. Sendo assim, pode-se concluir que a quaternidade emerge em contextos de agitação psíquica e, portanto, carrega o potencial transformador da psique. Outro aspecto levantado por Jung (1946/2011) diz respeito à aproximação do número quatro com o arquétipo do feminino.

Dado o contexto inicial do conto e a presença da figura materna de Maria sendo representada pela madrasta, é possível pensar que o elemento do masculino é colocado numa posição inferior em relação ao feminino. Além disso, segundo Von Franz (2010), a função sentimento é inevitavelmente apagada na presença da madrasta nos contos de fadas. Neste sentido, há ausência de elementos característicos da figura materna positiva, enquanto propiciadora das necessidades mais básicas do ser humano, como proteção e acolhimento.

Assim, diante da dificuldade relativa à falta de alimento, a solução é encontrada pela própria madrasta, apresentando os comportamentos relativos à figura feminina negativa, tais como abandono e descomprometimento. E quando as crianças voltam para a casa, a solução para o problema é a mesma: a madrasta novamente sugere o abandono dos filhos na floresta. Neste ponto, além da presença de elementos já descritos anteriormente, é notável também a falta de criatividade. Portanto, a predominância da imagem negativa do feminino e do materno é novamente explicitada.

Diante disso, vale ressaltar um aspecto interessante quanto a dinâmica dos personagens no que diz respeito ao poder exercido pela madrasta em detrimento da figura paterna enfraquecida, que não se impõe perante às imposições dela. No entanto, em contraposição a esta postura do pai, João se coloca como o herói e restaura a situação sadia ao encontrar uma maneira de salvar a si mesmo e sua irmã do contexto imposto pela madrasta. Vale ressaltar, então, a teoria de Kalsched (2005) a respeito da constituição do trauma na psique: trata-se de uma experiência a partir da qual o indivíduo é tomado por uma dor psíquica ou ansiedade insuportável que excede a capacidade de defesa do ego.

Além disso, neste conto, quando a figura paterna não se mostra forte o suficiente para relutar e/ou demonstrar o caminho a ser seguido por Maria, a figura fraterna assume tal demanda e ajuda a encontrar recursos para lidar com o inesperado que, de alguma forma, poderiam abalar e desestruturar sua dinâmica psíquica.

Podemos também considerar que houve um planejamento para a ação: as atitudes tomadas por João se assemelham à descrição do segundo estágio de estruturação da imagem do animus (VON FRANZ, 1981/2008). Pois, diante do contexto no qual as crianças estão inseridas e, ao descobrirem que serão abandonados, João dirige sua força e energia em direção à solução do problema. Pode-se, então, relacionar tal postura com a possibilidade de o indivíduo atribuir às adversidades um novo significado e reelaborá-las, de modo a reduzir o impacto em sua psique, bem como considerar a situação como uma oportunidade de crescimento e individuação (ARAÚJO, 2011).

Pode-se atrelar a atitude de João de jogar os pedaços de pão no chão como a primeira tentativa de enfraquecimento da figura materna negativa. Tal relação se estabelece devido à aproximação do arquétipo materno aos cuidados básicos de alimentação, conforme apontado por Byington (1983), no sentido concreto e

também abstrato: isto é, colocando à disposição comida, bem como demonstrações de afeto e atenção.

Assim, podemos considerar que toda a aventura dos irmãos esteja pautada no dinamismo da alteridade. Tal afirmação está baseada na capacidade de cada um deles em perceber, considerar e valorizar o Outro. Pode-se, então, considerar que a expedição retrata o caminho para a diferenciação plena do ego, pois a consciência do todo é evidenciada, bem como a maturidade e empatia com o Outro. Quando João e Maria estão sozinhos e quase sem recursos para continuarem a jornada, deparam-se com uma casa construída de doces. Situações de abandono, fome e vulnerabilidade excitam o instinto de sobrevivência e levam as crianças a se lançarem sobre algo que neste momento está disponível para elas. Se o arquétipo materno está comumente relacionado à garantia da sobrevivência do indivíduo com o mínimo grau de sofrimento, provendo os elementos essenciais para tal (como alimento, afeto e proteção), a aparição da bruxa nos remete novamente à figura negativa do arquétipo materno: alguém que acolhe, porém com a intenção de fazer o mal.

No entanto, conforme Wahba (1993), a existência de um objetivo comum, bem como a necessidade de união entre os irmãos propiciou a persistência, a vontade de continuar na busca do caminho de volta para casa. Neste caso, a presença de João, enquanto representante da imagem de animus de Maria a estimula ao avanço, à participação e ao compartilhamento de experiências, em contraposição à postura do pai distante e enfraquecido, características marcantes da figura paterna presente no conto.

O aprisionamento de João evidencia ainda mais a predominância do desejo de poder da bruxa: de acordo com Jung (1928/2011), o enrijecimento de comando substitui a amorosidade, isto é, a presença de Eros, por parte desta. Tal atitude intensifica a questão da desvalorização do masculino por parte da figura materna. Diante deste contexto, com a sua figura de animus enclausurada, Maria se mostra ativa e corajosa para enfrentar a bruxa, empurrando-a no forno, libertando seu irmão. Assim, é possível concluir que ela tenha integrado aspectos masculinos positivos em sua própria consciência.

Tendo em vista que a morte da bruxa foi causada pela própria Maria, pode-se pensar na dissolução do aspecto negativo da imagem do arquétipo materno na psique de Maria, bem como na desvinculação da fraqueza à figura masculina. O caráter amoroso do animus fraterno propicia a restauração da vida (WAHBA, 1993). Os comportamentos e atitudes tomadas por Maria são decorrentes do animus-irmão, que possui uma relação horizontal, sem caráter crítico e autoritário, o que dá lugar a atitudes estimuladoras e de amorosidade. Assim, ao final do conto, é Maria quem encontra e mostra o caminho da salvação, isto é, o caminho de casa.

A demonstração de sentimentos e emoções por parte do pai ao receber seus filhos pode ser relacionada ao empoderamento da figura masculina, decorrente da ausência da figura materna negativa. Pode-se concluir que ao final do conto, Maria tenha reelaborado a relação com o arquétipo materno a partir de forças afirmativas, viabilizando seu desenvolvimento. E, perante à postura tomada pela figura paterna, pode-se pensar também que novos significados poderão ser atribuídos ao masculino diante da nova situação e dinâmica que se instala.

A história termina com apenas três personagens: o pai, João e Maria. Para Edinger (1972), o simbolismo da tríade nos remete a aspectos dinâmicos e não estáticos, propiciatórios à mobilização e, conseqüentemente, ao desenvolvimento. O autor também associa o simbolismo do número três ao masculino e a individuação enquanto processo: a criação pressupõe a presença de três elementos, visto que a energia provém da união de um par de opostos associada ao seu produto. Assim, se o início do conto era marcado pela ausência de liberdade e desagregação da psique, o final da história ressalta a presença da dialética, sendo esta a condição imprescindível do processo de diferenciação e integridade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com o objetivo de analisar as relações fraternas e a sua influência na constituição do animus na mulher, o presente estudo ressalta ainda mais a necessidade de atenção e valorização das relações simétricas.

A natureza arquetípica dos contos de fadas nos permite compreender, por meio de sua análise, processos e mecanismos psíquicos humanos diante da problemática que envolve as personagens de cada história. A partir da análise de *João e Maria*, enfatiza-se que as relações entre irmãos não necessariamente são estabelecidas a partir da competição, da rivalidade e disputa pelo poder, como é comumente retratado nos mitos e contos.

Diante dos temas abordados é possível inferir que o atual padrão de consciência da sociedade ainda está centrado em valores patriarcais. A ausência de reconhecimento do Outro, bem como a incansável luta pelo poder, são exemplos de atitudes do homem ocidental que evidenciam a regência de tal dinâmica.

Através do conto, podemos perceber que a importância da relação fraterna vai além da sua constituição como base emocional para futuras relações horizontais. A formação de um vínculo fraterno precoce e saudável, pode viabilizar o compartilhamento de experiências desde a primeira infância, possibilitando a compreensão do Outro na sua essência. O irmão, sujeito próximo, porém diferente do Eu, se constitui como a pessoa que pode compreender o indivíduo, visto que se desenvolveu no mesmo contexto e passaram por experiências juntos. Assim, a harmonia na relação entre irmãos quando pequenos os excita a permanecer próximos e, portanto, a continuar participando da vida do Outro.

Seu caráter simétrico facilita o vínculo da relação em si, bem como impele à mobilização. Quando a regência do arquétipo do animus-irmão é prevalente em seus padrões de relacionamento, a mulher relaciona-se com o Outro a partir do dinamismo de alteridade, o que envolve maturidade e capacidade de perceber não somente este, como também os conteúdos sombrios próprios. Em outras palavras, o estabelecimento da relação fraterna mobiliza o sujeito e o impele a prosseguir, encoraja e o induz a reelaborar os impactos sofridos pela sua psique. Assim sendo, à nível individual, além da importância já atribuída anteriormente ao arquétipo fraterno com a formação de laços afetivos futuros, conclui-se que a relação fraterna mostra sua influência na psique também por induzir o indivíduo à mudança de atitude, à transformação perante si mesmo, ou seja, instiga-o a caminhar e alcançar seus potenciais. ❏

Notas

1. Texto baseado no trabalho de conclusão de curso de Fernanda Sodré, orientada pela professora Ivelise Fortim.

Referências Bibliográficas

- ARAÚJO, C. A., Resiliência ontem, hoje e amanhã. In: ARAÚJO, Ceres Alves de (org.); MELLO, Maria Aparecida (org.); RIOS, Ana Maria Galvão (org.). *Resiliência: teoria e práticas de pesquisa em Psicologia*. São Paulo: Ithaca Books, 2011, p. 6-17.
- BARCELLOS, Gustavo, *O irmão: psicologia do arquétipo fraterno*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2010.
- BYINGTON, C., *O desenvolvimento simbólico da personalidade: os quatro ciclos arquetípicos. Junguiana*, São Paulo, v. 1, p. 8-63, 1983.
- DOWNING, C., Irmãs e irmãos. In: *Espelhos do self: as imagens arquetípicas que moldam a sua vida*. São Paulo: Cultrix, 1993.
- EDINGER, Edward F., *Ego and archetype: Individuation and the religious function of the psyche*. Michigan: Putnam, 1972.
- GRIMM, Brothers, *Grimm's Complete Fairy Tales*. New York: Barnes & Noble, 2012.
- JUNG, C.G., (1950). Sízigia: anima e animus. In: *Aion - estudo sobre o simbolismo do si-mesmo. Obras Completas, vol. IX/2*. 8 ed. Petrópolis: Vozes, 2011 (a).
- _____, (1928). O eu e o inconsciente. *Obras Completas, vol. VII/2*. 22 ed. Petrópolis: Vozes, 2011(b).
- _____, (1946). A psicologia da transferência. In: *Ab-reação, análise dos sonhos e transferência. Obras Completas, vol. XVI/2, 7 ed.* Petrópolis: Vozes, 2011(d).
- KALSCHED, D., *The inner world of trauma: Archetypal defenses of the personal spirit*. New York: Routledge, 2005.
- STEIN, Murray, *Jung: o mapa da alma - uma introdução*. 5 ed. São Paulo: Cultrix, 2006.
- Von FRANZ, M.-L., (1981) O processo de individuação. In: JUNG, Carl G. (org.) *O homem e seus símbolos*. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008, p. 207-307.
- _____, *Animus e anima nos contos de fadas*. Campinas: Verus, 2010.
- YOUNG-EISENDRATH, P., Gênero e contrassexualidade: a contribuição de Jung e além. In: YOUNG-EISENDRATH, Polly (org.); DAWSON, Terence (org.) *Manual de Cambridge para Estudos Jungianos*. Porto Alegre: Artmed, 2002.
- WAHBA, L.L., *Mano: um ensaio sobre o amor fraterno. Junguiana*, São Paulo, v. 11, p. 10-19, 1993.

Márcia Martins de Oliveira <mmdeo@uol.com.br>
■ Especialização em Cinesiologia Psicológica e Psicodrama
■ Pós-Graduação em Psicologia Analítica
■ Feldenkrais Practitioner e Feldenkrais Assistant Trainer
filiada à FGNA - Feldenkrais Association of North América

Dor Crônica ou Emoção Dolorosa: Breve Reflexão sobre o Arquétipo do Tempo

Nas psicoterapias de base analítica a dor crônica pode ser tratada como emoção dolorosa; essa emoção pode ser descrita como uma emoção marcada por tensões que transtornam o dia a dia da pessoa e se manifesta em graus variados de desconforto e incapacidade. Durante a análise a flutuação no ritmo da tensão dolorosa favorece a constituição do modo pessoal de lidar com a polaridade sofrimento/renovação favorecendo reflexão e elaboração dos aspectos individuais relativos ao arquétipo do tempo.

DOR CRÔNICA

Para muitos estudiosos a dor crônica (não oncológica) é a dor que persiste por mais de um mês de modo contínuo ou recorrente. A dor crônica não tem função biológica de alerta como a dor aguda. É de difícil diagnóstico, difícil tratamento e desencadeia alterações de personalidade que podem levar a crises de angústia e depressão. (Anotações pessoais, curso "Dor o 5º sinal vital". Departamento de Cirurgia da Faculdade de Medicina da USP - 2013)

A dor implica em valores e traços próprios: cada pessoa vive a experiência dolorosa de maneira muito diferente de acordo com o estado emocional do momento, com as experiências prévias e mais especialmente de acordo com a atitude assumida, consciente ou inconscientemente, frente às limitações, as incapacidades, ao sofrimento.

A dor é um fenômeno altamente subjetivo, invisível aos olhos dos demais, suga grandes quantidades de energia física e emocional e faz desses pacientes reféns de um esforço diário, de uma luta sem tréguas.

Atendimento: pacientes com dor crônica

Atendo pacientes com dor crônica para um trabalho complementar focado na diferenciação e integração das sensações musculares de tensão e relaxamento. O objetivo mais amplo é a descoberta e compreensão do ritmo muscular individual e uma maior intimidade com a sensibilidade profunda.

No que concerne aos movimentos do dia a dia, o ritmo muscular é único e refletir sobre conceitos da psicologia analítica, como o arquétipo do tempo, permite aprofundar a compreensão dos sistemas e das técnicas de análise e educação somática que utilizo para trabalhar.

No contexto psicoterapêutico a dor, em especial a dor crônica, pode ser tratada como emoção e não apenas como sinal de lesão de tecidos corporais e trabalhar com a emoção é, para López-Pedraza (2010), trabalhar com o inconsciente.

UMA ABERTURA: AS EXPERIÊNCIAS COM O ARQUÉTIPO DO TEMPO

O estudo e a vivência da psicologia analítica foram para mim uma abertura que, ao lado de experiências com aspectos relativos ao arquétipo do tempo, me inspiraram a mudar minha abordagem no tratamento da dor crônica. O conceito de arquétipo indica um saber espontâneo e independente da experiência que chega a consciência via revelação. Assim arquétipo do tempo, na consciência psíquica, diz respeito a revelações que estão por trás de impressões, mais ou menos elaboradas, em torno do passar do tempo, da sucessão de dias, horas, momentos. Na experiência psíquica cotidiana é provável que o arquétipo do tempo esteja por trás da noção que nos leva a dividir a existência em presente, passado, futuro.

Vou ilustrar esse procedimento com a ajuda de 4 vinhetas. A primeira vinheta ilustra as entrevistas iniciais, a segunda a descoberta de uma emoção soterrada sob uma atitude corajosa, a terceira a integração consciente/ inconsciente, a síntese de um processo de elaboração do ritmo individual, a quarta os passos iniciais de um tratamento.

MAURA

Maura tem 35 anos. É esguia, mantém a cabeça bem alta, a coluna suspensa, fixa em uma linha reta. Antes de começar a conversa comigo apresenta um envelope e diz que o médico pediu para me entregar. Como muitos dos pacientes com dor crônica Maura quer compreender o que vamos fazer e tem pouca esperança de que alguém possa dar conta de sua dor. Sabe da importância de uma postura correta para alívio da dor e por isso aceitou a sugestão do médico para fazer exercícios de relaxamento e, em suas palavras, soltar os músculos do pescoço, tensos feito cabos de aço para obter uma melhor postura.

Ela continua a falar e começa a perguntar o que era, afinal de contas, correto ou incorreto para aliviar a dor constante: contrair, controlar ou soltar os músculos? De modo mais genérico comenta que, às vezes, percebe que está mais solta, mais livre e não sabe a que atribuir esse bem estar que surge eventualmente em lugar da dor constante. A dor ora a perturba muito ora pouco, mas é praticamente constante, sim é constante, só mesmo por acaso dá um breve alívio. Maura volta a falar dos momentos em que sua postura se mantém correta sem nenhum esforço especial de sua parte. Esse fato lhe parece um mistério completo pois, na maior parte das vezes, tem que vigiar muito a postura para não fazer nada errado. Ela continua pensando alto e, sem ter uma consciência clara do que está começando a fazer, descreve com se sente quando está com dor ao invés de contar o que sabe sobre lesão cervical ou sobre exercícios para corrigir a postura. Pensando alto diz que às vezes sente sensações desagradáveis estreitamente ligadas a uma região muito específica do pescoço, outras vezes sente uma aflição generalizada em torno dos ombros e, nesse caso, a aflição pode chegar até o estômago e então fica enjoada, nauseada: dizem que é um tipo de enxaqueca, mas esse diagnóstico não resolve sua dor. Outras vezes quando está relativamente bem a dor acorda do nada, invade de tal maneira que fica confusa, tonta, muito assustada.

Já leu bastante sobre dor cervical e sabe que muitos desses eventos fazem parte do quadro clínico, mas só agora lhe ocorre imaginar se é a dor que altera seu ânimo ou se é seu desânimo com a dor que torna a dor tão forte, tão constante. Maura fica quieta sorri sem jeito, olha para o chão, evita de todo me olhar ou me perguntar qualquer coisa.

A origem dessas reações, as perguntas e os comentários feitos em voz alta, os gestos, os movimentos são, a meu ver, similar ao relato de sonhos ou devaneios: surgem de algum ponto do *Self* que a paciente desconhece ou com o qual mantém pouco contato.

Suponho que o fato de Maura se dispor a conversar sobre um trabalho de desenvolvimento da sensibilidade profunda aponta para um começo de discriminação de suas tensões. Vamos relembrar suas colocações: a sensação pontual de dor no pescoço, a sensação de aflição na região dos ombros, as sensações de náusea, as sensações de desânimo, as sensações de confusão e medo. Intuitivamente Maura começa a discriminar, a nomear camadas da sensibilidade profunda e começa a se dar conta que suas tensões variam muito, suas tensões tem ritmos e intensidades diferentes e ela tem pouca ou nenhuma intimidade com esses aspectos do seu inconsciente e de sua relação com a consciência. Na minha experiência a inabilidade para lidar com a intensidade das tensões musculares é um traço comum dos pacientes com dor crônica.

Ao se dar conta de sua falta de contato e compreensão no que diz respeito às variações da sensibilidade muscular profunda, Maura intui que forças do *Self*, forças ainda não vividas, estão vindo à tona forçando a ampliação da consciência do Si Mesmo ou segundo as palavras de von Franz (1999, pg.16) "um pedaço do inconsciente pressiona para se ligar à consciência, ou um complexo autônomo quer se ligar ao resto da personalidade".

Essa intuição confirmou para Maura o desejo e a necessidade de dar início ao processo de conscientização e análise das tensões físicas e emocionais a fim de desenvolver uma relação mais íntima consigo mesma, com suas atitudes frente a dor e o sofrimento.

Quando falamos de emoção em geral nos referimos a estados que exacerbam as tensões musculares e alteram reações vegetativas como a respiração, as batidas do coração, as sensações em torno do plexo solar ou na região abdominal. Essas reações são sentidas como frio no estômago, náusea, ansiedade. Outras vezes, as sensações, são sentidas como raiva, medo ou alguma outra reação emocional. Por outro lado muito raramente pensamos nas emoções como "impulsos imperceptíveis que nos impelem a um movimento, a dizer alguma coisa." (FELDENKRAIS,

1994, p. 129). O que, em geral, deixamos de considerar é que a emoção, como tudo mais que se passa dentro de nós, só penetra a consciência quando atinge os músculos com certa intensidade. Em uma tradução pessoal do pensamento de Moshe Feldenkrais (2010) devemos considerar que apesar de não nos darmos conta, todo sentimento implica em mobilização motora para a ação, implica em um esboço, um esquema para agir. Quando atentamos para essa mobilização motora somos informados, via padrões do sistema nervoso central, do que se passa em nosso íntimo e temos uma intuição, mesmo que incipiente, de diferentes possibilidades de ação.

EMOÇÃO: REAÇÃO E ATITUDE

Para descrever com maior exatidão a emoção é possível classificar os estados emocionais em duas categorias:

Para Walton (2007) numa primeira categoria podemos considerar o estado emocional como reação a um impacto real ou imaginado. Essa reação emocional exacerba as tensões musculares e, como dor aguda, é uma reação curta que surge de um estímulo inesperado, quase como um susto, como um alerta. Por exemplo: o fluxo de medo que invade uma pessoa quando o avião em que se encontra entra em uma faixa de forte turbulência, ou o frio que percorre a espinha ao imaginar a perda de um ente querido.

Na segunda categoria o estado emocional surge como uma atitude. São tensões mais estáveis, mais constantes. A atitude é um estado complexo formado por uma "liga" de várias emoções. Esse estado emocional ou atitude se sobressai e sobrevive às exacerbações fortuitas da "liga" de emoções (Walton, 2007). Por exemplo: o estado de tranquilidade. Uma pessoa pode encarar a vida com tranquilidade e ao longo do tempo sua atitude tranquila é colorida, pontuada por uma variedade de emoções. Um exemplo: Carlos, praticante amador de esportes radicais, procurou o tratamento devido a uma dor lombar crônica. Ao longo dos anos consolidou uma atitude corajosa frente aos riscos dos esportes radicais e seu estado de coragem estava tão desenvolvido que ele não notava o quanto desconsiderava os impulsos imperceptíveis do medo. Quando pôde se dar conta desses impulsos sua dor recorrente cedeu muito. Atualmente ele passa longos períodos livre de qualquer dor ou desconforto.

Toda emoção chega à consciência por meio de dois tipos de ação muscular: a que impulsiona e organiza os movimentos de posicionamento e locomoção, e a que impulsiona e organiza a expressão facial (Walton, 2007). Uma imaginação bem desenvolvida, aliada a uma abertura ao universo simbólico, permite antecipar o modo de agir ao sentir os trajetos musculares que preparam a manifestação da emoção. Quase todos nós temos essa experiência quando sentimos brotar dentro de nós um sorriso, uma gargalhada ou um esgar de raiva e, ao sentir os primeiros sinais, podemos decidir manifestar ou não a emoção.

Para Darwin, segundo Walton (2007), as emoções são inatas e nos constituem de modo tão regular quanto nosso esqueleto.

CÉLIA

Célia completou 70 anos. Alguns dias após seu aniversário escorregou e caiu. Estava em seu quarto, seu primeiro impulso foi tentar se apoiar em uma grande cômoda. Seguiu seu impulso e quase ao mesmo tempo vislumbrou o risco de a cômoda cair sobre ela. Nesse momento imaginou que poderia sair ainda mais machucada devido ao peso da cômoda e por isso soltou o apoio e deixou-se escorregar até o chão. Em seguida permaneceu quieta e usando a imaginação orientou-se para levantar com movimentos lentos, graduais, pausados. Aos poucos foi se acomodando no chão e explorando trajetos para ir da posição deitada para a posição de pé de modo suave, fluente, sem arranques repentinos.

Célia, cujo medo de queda e uma dor crônica em decorrência de hérnia lombar, motivaram sua vinda a meu consultório surpreendeu-se com sua agilidade mental e física, com a tranquilidade com que transitou de um estado de medo a um estado de confiança, segurança.

AS EXPERIÊNCIAS ARQUETÍPICAS: MODOS DE APRESENTAÇÃO

Jung, nas conferências de *Tavistock* (1972) mencionou que valendo-se de Santo Agostinho, deu o nome de arquétipos aos padrões, isto é, as marcas ou impressões arcaicas que encerram motivos psíquicos impessoais.

As experiências arquetípicas são experiências que "pertencem à humanidade em geral e não a uma determinada psique individual" (JUNG, 1972, PÁG. 59). Para Jacoby (2010) as experiências arquetípicas, ou experiências de motivos psíquicos impessoais, se manifestam e são ativadas em diferentes categorias.

Quando a experiência arquetípica é ativada na categoria mitológica, ela possui uma qualidade de imagem ou símbolo. Os padrões básicos dessas imagens e símbolos surgem nos contos de fada, nas lendas, nos mitos (JACOBY, 2010).

Por outro lado, quando a experiência arquetípica se manifesta na categoria temporal ela possui uma qualidade de estado físico e emocional de tensão e relaxamento, um ritmo e não uma qualidade de imagem ou símbolo como na categoria mitológica (IBID.).

RITMO INDIVIDUAL

Para Jacoby (2010) os padrões básicos dos estados físicos e emocionais de tensão e relaxamento surgem como padrões coletivos na música, na dança, nos gestos profissionais e como padrão individual nos movimentos cotidianos revelando o modo pessoal de relacionar-se com o arquétipo do tempo, a ordem primária do tempo.

Os movimentos do cotidiano diferentemente dos movimentos da dança podem ser nomeados e visualizados em um vocabulário do senso comum sem termos que recorrer a vocabulários específicos derivados do jargão coreográfico ou outros. Dessa maneira é possível elaborar o ritmo individual sem ter que recorrer a vocabulários sofisticados alheios ao dia a dia.

Para Jung (2011) a descoberta pessoal da ordem primária do tempo, do ritmo individual tem início na amamentação, na fase nutritiva. Para Feldenkrais (1977) a descoberta pessoal começa com a coordenação dos processos de respirar e engolir em conexão com os movimentos dos lábios, da boca, com o reconhecimento da mãe, o reconhecimento do próprio corpo.

Após a amamentação, após a fase nutritiva, ainda segundo Jung (IBID), o desenvolvimento da atividade rítmica individual continua a ser atraída para outros campos como a locomoção, a sexualidade, a sociabilidade, até atingir a escrita e o trabalho propriamente dito onde gestos e atitudes são mais ou menos padronizados.

A relação íntima entre movimentação cotidiana, rendimento no trabalho relacionamento interpessoal íntimo ou social é pouco visível nas sociedades contemporâneas, mas evidente nos povos primitivos como Jung (IBID) tão bem observou.

Recorro a memória para lembrar que o automatismo dos movimentos no trabalho, foi retratado de modo caricato em *Tempos Modernos* de Charles Chaplin. A exigência do ritmo contemporâneo sobre os profissionais apareceu no filme *O Diabo Veste Prada* e, de modo mais evidente, no enredo de *O Cisne Negro*. Nas artes plásticas Degas retratou bailarinas e passadeiras. É importante ter em mente que "as atividades rítmicas primitivas impressionam pela firmeza, pelo esforço propositado... pois o ritmo é a maneira clássica de gravar aquilo que deve ser firmemente organizado, e propiciar a transferência da libido para uma nova forma de atuação" (JUNG, 2011, PAR. 219), e assim

compreender que o fator ritmizante é o caráter peculiar de todos os processos emocionais. "Toda emoção, em qualquer fase da vida, tende a manifestações rítmicas, a repetições constantes" (JUNG, 2011, PAR. 219).

Para Jacoby (2010) a ordem temporal primária, visível no fator ritmizante tem, como todo arquétipo, um papel na vida individual sem que a pessoa tenha refletido ou tomado conhecimento dessa influência e cada pessoa descobre como "escutar" e elaborar um modo individual de lidar com a ordem temporal primária, que inclui o ritmo das emoções.

A EMOÇÃO DOLOROSA E RITMOS EMOCIONAIS

O aspecto interessante de considerar a dor como emoção é que a emoção, ao contrário da dor, encontra socorro no ritmo da movimentação cotidiana enquanto a dor só encontra socorro na contração muda, no grito, na anestesia.

Se a dor é entendida como emoção pode ser acolhida e analisada como um estado de sofrimento e nesse estado como em todo estado emocional mais duradouro há o colorido, a pontuação de uma "liga" de emoções. Essa "liga" de emoções contribui para apreender diferentes ritmos emocionais e abre as portas para compreender, explorar e encontrar um modo individual de elaborar a fluência da vida emocional.

CLÁUDIO

Cláudio, 40 anos, publicitário. Sua psicoterapeuta sugeriu um trabalho de análise somática. Há 10 anos ele sofre com dores por todo o corpo. A dor teve início com uma hérnia lombar e foi piorando até tomar conta do corpo todo. A dor é tanta que dormir é quase um sacrifício.

Como dormir é uma grande dificuldade, pergunto-me como Cláudio experimenta as mudanças de tensões ao ir da posição deitada para a posição de pé, pela manhã ao se levantar e o que será que sente à noite ao deitar-se. Que estados físicos e emocionais de tensão e relaxamento rondam esses momentos do seu dia?

Imaginando um progresso paulatino baseado na "escuta" dos ritmos musculares até que a compreensão das reações emocionais comece a tomar o lugar da verbalização ansiosa, digo a Cláudio que vamos, juntos, descobrir como ele analisa a variação das tensões em ações cotidianas começando pela posição de pé. O objetivo é descobrir e consolidar uma relação mais profunda e íntima consigo mesmo, com o *Self*, através de variações no ritmo do movimento cotidiano, de variações na sensibilidade profunda.

Para tanto vamos usar movimentos simples, do dia a dia, a única diferença é que os movimentos serão feitos de modo lento, gradual.

A pretensão não será alcançar uma determinada postura ou posição, mas "ouvir" os estados físicos e emocionais de tensão e relaxamento que se interpõem à intenção de usar os movimentos para gerar conforto, bem-estar, segurança. Quando os movimentos são feitos de modo lento e gradual é um pouco mais fácil notar um pequeno bloqueio na continuidade da ação. O bloqueio na continuidade da ação surge como um micro obstáculo quase sempre seguido de um reforço muscular e de um arranque.

Descoberto esse ponto a pessoa pode escolher entre aumentar o esforço, dar uma arrancada para encobrir uma desorganização, um conflito ou dar uma paradinha, fazer uma breve pausa e "sentir" a interrupção no fluxo da ação podendo então decidir continuar na mesma direção ou escolher outra direção. Então, como na paradinha da bateria de uma escola de samba a suspensão momentânea do movimento dá um colorido novo a ação.

A quebra de continuidade do movimento pode ser comparada ao aumento do tempo de latência em um teste associação de palavras. A quebra de continuidade

tende a indicar a existência de fatores ritmizantes, ainda não assimilados. O incremento de esforço muscular parece mostrar que o ritmo individual não está firmemente organizado e a transferência da energia da libido para uma nova fase encontra-se impedida ou bastante dificultada.

O encontro ou reencontro com o fator ritmizante, pelo caminho da "paradinha" constitui uma ponte para a união entre consciente e inconsciente, um avanço na direção da "força, energia, força vital, da força ardorosa e criadora de cor no organismo humano" (JUNG, 2011, PAR. 237).

A "paradinha" indica que

...a transferência da libido para uma nova forma de atuação requer um acordo com a libido e esse acordo em hipótese alguma é um simples deixar-se levar pois é difícil, ou mesmo impossível, perceber a corrente fundamental da energia psíquica e, com isto a direção certa; na verdade, há que descobrir que colisões, conflitos e enganos são inevitáveis" (JUNG, 2011, PAR. 89).

Nesse sentido, as duas soluções: impor-se uma postura correta, como queria Maura ou encobrir o medo, como fazia o atleta amador, passam a ocupar o lugar da "escuta" do ritmo muscular individual".

Essas soluções dificultam a transformação da energia psíquica, transtornam a relação consciente/inconsciente e, podem, muitas vezes, acentuar a vertente crônica do processo doloroso (JUNG, 2011, PAR. 95).

"Escutar" o ritmo muscular é fundamental para restaurar ou constituir o ritmo individual pois:

"O ritmo é a maneira clássica de gravar e o que deve ser gravado, isto é, firmemente organizado é, a transferência da libido para uma nova forma de atuação" (JUNG, 2011, PAR. 219). ❏

Referências Bibliográficas

- ALON, R., *Espontaneidade Consciente*. São Paulo: Summus, 2000.
FELDENKRAIS, M., *Body and Mature Behavior: a study of anxiety, sex, gravitation and learning*. New York: International Universities Press Inc, 1981.
_____, *Consciência pelo Movimento*. São Paulo: Summus, 1977.
_____, *O Poder da Autotransformação*. São Paulo: Summus 1994.
GIL, J., *Movimento total. O corpo e a Dança*. São Paulo: Iluminuras, 2005.
JACOBY, M., *Psicoterapia Junguiana e a Pesquisa Contemporânea com Crianças: Padrões Básicos de Intercâmbio Emocional*. São Paulo: Paulus, 2010.
JUNG, C.G., *Símbolos da Transformação (O.C. Vol.V)*. Petrópolis: Vozes, 2011.
OLIVEIRA, M.M., *Dor na Nuca: Primeiros Atendimentos em Psicoterapia, uma Etapa Delicada*. Monografia apresentada ao curso de Pós-Graduação em Psicologia Analítica da Universidade Cidade de São Paulo: São Paulo, 2011
PONTALIS, J.B., *Entre o Sonho e a Dor*. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2005.
STERN, D.N., *O Momento Presente. Na Psicoterapia e na Vida Cotidiana*. Rio de Janeiro, RJ: Record, 2004.
WALTON, S., *Uma História das Emoções*. Rio de Janeiro: Record, 2007.
VON FRANZ, M.L., *Psicoterapia*. São Paulo: Paulus, 1999.



Palavras-Chave:
→Empatia
→Outro
→Psicologia Analítica

Nathalia Carballeira Pereira <na.carballeira@gmail.com>

- Psicóloga Mestre em Psicologia Clínica - PUC/SP
- Aprimoranda no programa de "Further Education" - Instituto C.G. Jung de Zurique

Durval Luiz de Faria <dl.faria@uol.com.br>

- Doutor em Psicologia Clínica - PUC/SP
- Professor do Programa de Estudos de Pós-graduados em Psicologia Clínica - PUC/SP

Empatia e a (Est)Ética na Clínica: um Enfoque Junguiano

O conceito de empatia recebeu bastante atenção nas últimas décadas e se trata de um tema que envolve aspectos externos e internos, objetivos e subjetivos, cognição e afeto. A partir de um panorama histórico do conceito, e a tentativa de Jung em responder a questão do prazer estético a partir de duas atitudes psicológicas: a empatia e a abstração, faz-se uma reflexão sobre a ética e estética do processo analítico a partir do conceito de empatia¹.

Desenvolver uma reflexão sobre empatia, é buscar uma intersecção entre o campo dos poetas e dos pesquisadores. A princípio, podem parecer campos distantes, mas não: pesquisar é debruçar-se sobre o novo; é colocar em palavras – com a ajuda de muitos outros – aquilo que não foi dito; é uma busca que nunca cessa; é ter crítica; é abrir portas para o diálogo; é transformar e transformar-se.

É tentar colocar em palavras, uma vivência, um sentimento de comunhão vivido por mim e tantos colegas na prática da clínica psicológica. É falar das fronteiras entre o eu e o outro, e daquilo que nos liga, como seres vivos. A experiência vivencial jamais poderá ser reduzida a qualquer elucidação científica. É como tentar explicar o sentimento unicamente pela razão. Aí jaz um mistério. O mistério de relacionar-se.

No encontro analítico se olha: para o outro em nós e à nossa frente. Percebemos-nos pelas imagens, fantasias, com o corpo e as múltiplas formas de percepção que se constelam nesse encontro. Uma das formas de se perceber é por meio da empatia. A empatia é descrita como o mo(vi)mento que nos conecta ao outro. Sem o outro, não podemos existir. É desse e graças a esse outro que nos sentimos ligados, pertencentes, com a liberdade para poder ser e existir. O que mata o Amor não é o ódio, é a indiferença. Não podemos ser em um lugar em que todos nos são indiferentes. Se formos indiferentes a nós mesmos, tão pouco, temos motivo para existir.

Como terapeutas, sabemos que cada um de nossos pacientes nos toca e nos convida para jornadas em universos completamente singulares e que não necessariamente os amaremos e teremos o mesmo tipo de contato com todos eles. O que este movimento irá produzir ou para onde irá nos conduzir é outro mistério. Até porque o fato de transitar no mundo do outro, não oferece nenhuma qualidade ou julgamento dos conteúdos que ali habitam. Manter uma postura ética, fiel a si e ao outro, é também admitir que muitas vezes devemos renunciar a algumas jornadas. É possível que de forma empática e por amor, não nos relacionemos com determinadas pessoas. Por amor há renúncias e empaticamente também.

O êxito ou fracasso na condução do processo também não se restringe a esse movimento. O consenso de que a empatia é condição para a condução da análise é um denominador comum no campo da pesquisa clínica. A forma como será conduzida e é interpretada já possui outros desdobramentos que variam segundo cada vertente psicológica. No campo da psicologia analítica juntam-se materiais de referência que apontam para um processo imaginativo, cognitivo e afetivo, atuando concomitantemente no fenômeno da empatia, justificando a complexidade do tema e que atua como uma ferramenta terapêutica.

Pela singularidade dos encontros, por mais que estejamos discutindo conceitos e princípios gerais, a prática clínica e o exercício de encontro com o outro permanece criativo e original. Parece que ainda há espaço para originalidade na clínica e a constelação empática implica em um movimento constante de construção e desconstrução. Assim, fica o convite de transitar e fazer pontes sobre o fenômeno que nos liga tanto a um outro, como a nós mesmos.

PANORAMA GERAL

O termo Empatia, do grego *emphateia* significa entrar no sentimento, paixão ou ser muito afetado. No início do século XX, o termo foi inicialmente utilizado pelos teóricos da estética, para designar a capacidade de perceber a experiência subjetiva do outro e propagada por autores como Lipps, Brentano e Robert Vischer (Sampaio, Camino e Roazzi, 2009).

A enorme quantidade de material a respeito do tema empatia, endossa a falta de consenso a respeito de seu significado e a diferença entre esse tema e outros termos, em especial, simpatia. Segundo Jahoda (2005) a questão entre a mudança do termo simpatia à empatia tem início nos debates filosóficos

sobre estética na Alemanha do século XIX. Robert Vischer introduziu o conceito de *Einfühlung* em relação à arte. Theodor Lipps estendeu o conceito da arte para ilusões visuais e entendimento interpessoal enquanto Lipps considerava *Einfühlung* como basicamente idêntico à antiga noção de simpatia; Edward Titchener na América acreditava que teria um significado distinto, sendo que cunhou o termo empatia em sua tradução. O objetivo do artigo de Jahoda (2005) é justamente descrever os movimentos que levaram ao atual estado de incerteza nessa esfera entre simpatia e empatia.

O termo simpatia surgiu, aproximadamente, no século XVII em inglês, francês e alemão. Inicialmente, seu significado era amplo referindo-se a algum tipo de afinidade não somente entre pessoas, mas também coisas. O significado psicológico de compartilhar sentimentos com outra pessoa ou ser afetado por seu sofrimento existia em paralelo (JAHODA, 2005).

No século XVIII, os autores entendiam a simpatia simplesmente como herdada (por influências filosóficas de Hume e Smith) e, a partir da segunda metade do século XIX foi questionada, ao ser analisada em um contexto evolucionário, em sua função adaptativa graças à influência de Charles Darwin. (JAHODA, 2005). Quanto às origens do termo empatia, na Alemanha do século XIX havia um vasto interesse em teorias da estética, que começaram com o formalismo abstrato, seguido por um movimento contrário que focalizava o conteúdo, o simbolismo e a emoção. No fim deste século, aqueles que aderiram ao movimento romântico criticavam a abordagem à arte, como árida e vazia, abandonando os conteúdos e os sentimentos que provocava. (JAHODA, 2005)

Neste contexto, no início de 1870, Robert Vischer foi um pioneiro na aplicação do termo *Einfühlung* a aspectos psicológicos na apreciação da arte. Ele usa esse termo em sua dissertação em filosofia, em que escolheu como tema a projeção emotiva (*emotional projection*) ou *Einfühlung*. Tanto Vischer quanto Sigmund Freud reconhecem a influência de Karl Scherner's (1861) em proporcionar uma ideia de fusão direta entre a representação e a forma do objeto. Por isso, segundo Jahoda (2005), é razoável descrever o processo de apreciação estética, concebido por Vischer, como uma projeção do sujeito para o objeto de beleza.

Na psicologia, o primeiro autor a traduzir o termo *Einfühlung* por *empathy* foi Titchener em 1909. Este psicólogo americano defendia que a empatia provinha de uma espécie de imitação física da angústia de outra pessoa, que então evoca em nós os mesmos sentimentos. Para ele, era fundamental distinguir-se empatia de simpatia, uma vez que esta se pode sentir pela atitude geral do outro, sem compartilhar o que a outra pessoa está sentindo.

No início do século XX, Freud e seus discípulos se depararam com os limites de vínculo que os fizeram questionar a eficácia da técnica interpretativa. Diante de casos clínicos em que a dificuldade de vínculo não se enquadrava ao tratamento padrão dos conflitos edípicos, limites são impostos ao método interpretativo que levaram os precursores da psicanálise ao estudo de conceitos e operadores clínicos.

A rigidez psíquica observada em alguns casos é descrita por Freud (1937/1996) em "Análise terminável e interminável" como alterações de ego, termo entendido como uma cicatriz adquirida nos primeiros anos do desenvolvimento infantil cujos mecanismos de defesa foram desenvolvidos a fim de evitar as primeiras situações de perigo, angústia e desprazer são repetidos durante a análise. Nestes casos, durante o trabalho com resistências, o analista é tratado como um estranho, fazendo exigências desagradáveis às quais o paciente não acredita no que ele diz e, diante de tal comportamento, Freud sugere considerar o caso não analisável ou prolongar a duração do tratamento.

Segundo Coelho Júnior e Pimentel (2009), Freud preocupado com a legitimação científica da psicanálise recomenda uma postura na atitude do analista, nos casos em que a análise da transferência não se apresenta, como uma

possibilidade de recurso suficiente para vencer as resistências, cabendo ao analista uma postura mais ativa no processo. Seria, posteriormente, a partir dessa nova proposta metodológica, que Sandor Ferenczi em 1928 introduz como ferramenta para análise o tato psicológico, definido como *Einführung*. A *Einführung* (empatia) não se consolidou como ferramenta clínica nos vinte anos seguintes, até que Heinz Kohut (1913-1981) propôs uma concepção em que a empatia recebesse um lugar de destaque no qual a associação livre e a análise das resistências são instrumentos auxiliares, empregados a serviço do método introspectivo e empático.

É neste contexto, em meados dos anos vinte do século passado, buscando discutir a grande questão filófica da estética alemã sobre qual seria a fonte do prazer estético e como se dá esse processo, que Jung (2011c) tece no capítulo "O problema das atitudes típicas na estética" seu comentário mais extenso sobre a empatia. As maneiras distintas com as quais a arte e o belo são sentidos são diversas e merecem uma contribuição do campo da psicologia, inclusive na estética, uma vez que "a estética é psicologia aplicada e não lida apenas com o aspecto estético das coisas, mas também - e talvez em grau maior - com a questão psicológica da atitude estética" (JUNG, 2011c, §553). Dessa forma, Jung se propõe a abordar a questão da estética a partir das duas atitudes - opostas e complementares - que seriam a Empatia e a Abstração².

A (EST)ÉTICA NA CLÍNICA

O questionamento frente às próprias percepções e a do outro é uma pergunta que atravessa a atuação clínica como um todo, em especial, quando o fenômeno empático trata justamente da percepção de imagens quanto a um estado subjetivo. Seriam essas percepções projeções do próprio analista? Ou traduzem reflexos legítimos de estados subjetivos do paciente? Não se esquecendo de que toda projeção tem seu "gancho", e que, então, mesmo se tratando de uma projeção, isso não invalidaria a imagem ou a emergência daquilo que se constela no analista. Essa é uma pergunta que se mantém sem respostas. Como já nos disse Vanoy Adams (2004) o que interessa ou deveria interessar a um analista junguiano é o modo como os pacientes imaginam o mundo, como suas psiques criam imagens e não se tais imagens estão em conformidade com a assim chamada realidade.

A psique se manifesta por imagens. O trabalho artesanal da terapia conta exclusivamente com essa representação da fantasia que, partilhada e circunscrita por palavras e elucubrações teóricas tenta se aproximar daquilo que mais do que falado, é afetado e sentido, ou seja, o fenômeno da empatia trata-se de uma forma de apoio à percepção, como já descrito por Jung (2011c, §879). A empatia, junto à reflexão e à intuição são descritos pelo próprio Jung como os três pontos de apoio à percepção.

As imagens ao serem percebidas passarão por uma apreciação consciente - seja estética e/ou intelectual. O próprio Jung (2011c) afirma que o ideal seria que tanto os aspectos estéticos quanto intelectuais pudessem conviver mutuamente, mas o que acaba acontecendo é que um dos caminhos se sobrepõe ao outro. Dessa forma, ou o desejo de criar se apodera do objeto às custas de seu significado ou a necessidade de entender se antecipa à necessidade de formular o material. Então, induz-se a força de Eros e Logos diante das imagens e dos conteúdos (internos ou externos). (JUNG, 2011c).

E assim, voltamos às primeiras observações de Jung (2011c) ao propor empatia e abstração como duas atitudes opostas e complementares, em busca da resposta para a pergunta de qual é a atitude que impulsiona o artista à determinada forma. A empatia, portanto, se caracteriza por um movimento que vai ao encontro do objeto - portanto, extrovertido - que supõe que o sujeito anime-o

com sua própria vida, ao depositar nele via projeção conteúdos próprios. Na abstração, se caracterizando por uma atitude introvertida, o sujeito procura fugir da influência do objeto, supondo que ele esteja vivo e ativo.

Dessa forma, a constelação empática supõe um movimento de percepção de imagens emergentes na relação analítica percebida por um dos membros da diáde uma vez que é partilhada. Da mesma forma, o trabalho clínico não deixa de ser para além de uma técnica, uma arte. Para tanto, devemos lembrar também que o imaginal não é meramente imaginário. Ele também existe como realidade subjetiva. É aquele momento súbito em que o subjetivo e o objetivo, o eu e o outro, o pensamento e o sentimento, o corpo e o espírito encontram-se, no qual a comunicação acontece diretamente, espontaneamente. Momento este que a psicologia analítica descreve como o numinoso da função transcendente e aponta-se a constelação empática como uma condição favorável a tal experiência.

Toda percepção é da ordem da estética o que implica, como a própria palavra dentro dela, a ética. O trabalho com as imagens do inconsciente acarreta uma responsabilidade ética que, se não reconhecida, poderá fazer o sujeito ser tomado pelo desejo de poder. Segundo Jaffé, "as imagens do inconsciente impõe ao homem uma pesada obrigação. Sua incompreensão, assim como a falta de sentido da responsabilidade ética, privam a existência de sua totalidade e conferem a muitas vidas individuais um cunho de penosa fragmentação" (1982, p. 171). Para Barreto (2009) é evidente que o envolvimento moral nas experiências que constituem o confronto com o inconsciente ocupa o primeiro plano na concepção terapêutica de Jung, ou seja, a atitude moral é um elemento de cura, mas para além da moralidade, a função moral é expressa como a lealdade a si mesmo. Sobre isso, afirma-se que "para além do âmbito circunscrito de neuroses, é o próprio processo de individuação que se afigura como uma realização moral na perspectiva de Jung" (BARRETO, 2009, p. 96). Então, o campo da análise não é um espaço de aconselhamento moral. A sua dimensão ética significa a exigência de responsabilidade e de compromisso moral com o conhecimento que se produz na sua experiência das imagens do inconsciente. Esse compromisso já supõe uma lealdade a si mesmo, tendo como princípio orientador não a vontade do ego, mas a do Si-mesmo (BARRETO, 2009). Esse confronto ético entre o Eu e o Si-mesmo impõe ao indivíduo dolorosas consequências que são descritas pelo autor como:

Evidentemente, isso (conflito) não significa o cancelamento da socialidade que define essencialmente o ser humano, mas a transformação da relação intersubjetiva para o indivíduo: acirra-se a necessidade agudamente sentida de comunicação em profundidade com o outro, e a construção dessa comunicação aparece como uma exigência constitutiva da própria individuação. [...] Mas ao mesmo tempo experimenta-se a insuficiência dessa comunicação para remediar a solidão mais abissal com que se depara o sujeito na experiência da individuação: assim, abre-se o espaço para a compreensão do sentido humano profundo da experiência religiosa, enquanto experiência do totalmente Outro. (BARRETO, 2009, p. 101)

Com isso, Barreto (2009) se afasta do relativismo entre o bem e o mal para cautelosamente não dar permissão para que, seguindo a sua própria ética, convivamos sobre a primazia dos desejos e vontades individuais (espelhado por sociedades cada vez mais narcísicas) que traduzem as vontades egóicas e não os verdadeiros dilemas entre o ego e as manifestações do Si-mesmo. Esse diálogo entre o coletivo e o individual é um movimento dialético sempre presente, o diálogo entre essas duas esferas é uma das exigências do processo de individuação. Ao mesmo tempo esta é uma comunicação que, segundo Barreto (2009), nos lança a um dos maiores abismos de nossa existência, e lá, nos proporciona a verdadeira possibilidade de encontro com o totalmente Outro.

O contato com as imagens inconscientes acarreta responsabilidades para o indivíduo uma vez que este, ao percebê-las, necessariamente tomará conscientemente uma atitude para com elas. Esta atitude, seja arrogante, cautelosa, empática, é a forma pela qual aquele campo de consciência se relacionará com aquele conteúdo. E, considerando que a clínica é um encontro do que esta emergindo na vida do analisando na companhia do analista, este em especial deve estar consciente de sua dupla responsabilidade com o Outro que o habita e o quem está a sua frente na sala de consulta.

A prática da psicoterapia como uma forma de fazer arte, na clínica junguiana, trabalha na evocação de imagens via contato direto com o material expressivo. Imaginação ativa, sandplay, argila, pinturas e desenhos como mandalas são técnicas expressivas comumente usadas na clínica junguiana. A falta de valor artístico de um desenho espontâneo de um paciente leigo pode ser ínfimo, se comparado a de um artista, mas o valor afetivo e a carga simbólica atribuída àquele material é de extrema relevância. São evocadas imagens, que carregam um valor estético. A diferença seria o diálogo que cada um faz com suas próprias imagens. A atitude simbólica para com esse Outro que é diferente de mim e sou eu.

Uma das formas de se relacionar com esse outro é empaticamente. A constelação empática favorece, justamente, o encontro com este Outro, a partir do qual qualquer imagem pode emergir. É a necessidade de ligação que nos move ao Outro e é justamente por essa via que buscamos, na Vida, de forma discriminada e diferenciada entrar em contato com este Outro que nos habita (*Self*) e ao mesmo tempo e paradoxalmente nos conectando ao Outro como representante do coletivo como sujeitos.

E é a partir deste eixo que proponho uma definição de empatia dentro do campo da psicologia analítica como a capacidade de se obter, por introspecção, *insights* sobre as experiências de outras pessoas e de entendê-las do ponto de vista emocional e cognitivo. Estes *insights* se apresentam na forma de imagens ao sujeito e representam uma maneira de circunscrever o caminho de encontro com o Outro. Já a possibilidade de encontro com este Outro está diretamente atrelada a relação do eixo ego-*Self* que rege e direciona este caminho de relação e diálogo como um representante da totalidade psíquica, e na qual a empatia se manifesta como uma forma ou o contorno para este caminho. Ao mesmo tempo em que uma boa comunicação deste eixo é condição para a constelação da empatia, uma relação de alteridade e Eros também o são e serão apresentadas a seguir.

EROS E ALTERIDADE NA CLÍNICA

Voltando ao tema da ética, antes de entrar na esfera de Eros e da alteridade, gostaria de relembrar uma passagem particularmente interessante a discussão na qual Von-Franz (1999) ao relatar seu primeiro caso limítrofe e suas tentativas para que a paciente não tivesse um surto psicótico, diz ter escutado de Jung - seu supervisor: "O que a faz ter tanta certeza de que a analisanda não precisa passar por esse lapso?" (p. 267) Para além do desejo de poder, que a própria autora identifica em busca da produção de melhora na paciente, tem-se um exemplo claro da responsabilidade ética do analista. Não podemos nos arrogar a capacidade de saber o que é melhor para a psique do outro e, como ela própria sugere, nos comportar e aceitar a possibilidade de que como analistas estamos oferecendo uma oportunidade que pode ser aceita ou não. E que este apego pela ideia de curar e ajudar o próximo acima de tudo, é uma invasão da vontade do outro.

Com isso, temos neste questionamento uma proposição de atitude do analista: uma relação de alteridade. Uma relação em que um não sabe mais que o outro e deve atentar (como no exemplo) para não ser regido por impulsos de poder ou quaisquer outros impulsos. A humildade para caminhar junto com o paciente e não direcionar-lhe pelo caminho que julga apropriado (como Von-

Franz na tentativa de impedir que a paciente tivesse o lapso psicótico). O respeito pelas experiências do outro e pelas suas próprias imagens.

Sem empatia, não estamos em uma relação desta ordem e, portanto, não é possível que se desenvolva o processo de análise. Ao mesmo tempo, quão estável será a linha para uma tentativa de aproximação genuína que não fique entre um mergulho raso (ou não mergulho) e um mergulho tão profundo a ponto de se perder nas profundezas? Manter o ponto médio entre estes dois extremos é uma tarefa extremamente difícil e que requer que o analista momento a momento permaneça (ou tente) suportar essa posição ambivalente e paradoxal dentro do *setting* para que, no futuro, o próprio paciente seja capaz de suportar e dialogar com essas polaridades em si mesmo.

Byington (2002) propõe o Arquétipo da Alteridade como, justamente, o arquétipo que propicia à consciência o encontro dialético dos opostos e, por meio do qual a elaboração simbólica pode alcançar sua capacidade plena. Ele descreve esta relação como o encontro pleno entre o Eu e o Outro, na forma dialética de oposição e harmonia. Portanto, a constelação da alteridade, é um momento também paradoxal. Sobre isso ele afirma que:

o arquétipo da Alteridade é capaz de expressar a dialética dos opostos com tal riqueza de significados, que pode até mesmo se utilizar da lógica profunda do paradoxo para expressar a verdade. O arquétipo da Alteridade, através da posição dialética da Consciência, opera de acordo com o princípio da sincronicidade e é dominante nas mais altas diferenciações da Consciência humana e da civilização, o que propicia o desenvolvimento da ciência, da arte, do amor, da ecologia, da imunologia, da Psicologia Analítica e da democracia [...] (BYINGTON, 2002, p. 27-28).

Uma vez que o arquétipo da alteridade é aquele que traduz e sustenta a posição paradoxal e dialética dos opostos da psique, é a partir dele que o movimento de diferenciação da consciência se (des)enrola. Operar segundo o princípio da sincronicidade traduz uma relação de eventos acausais, que ocorrem a todo momento, mas que são raramente percebidos pela consciência lhes atribuindo significado. Esses momentos de alteridade, assim como os eventos sincronísticos, tratam das tentativas de construir pontes entre o eu e o não eu, entre o caos e a ordem, entre a consciência e o inconsciente e, em última instância, entre o *Self* e o ego, de tal forma que mesmo opostas essas polaridades se sustentem em uma relação simétrica e de diálogo (alteridade).

Ser capaz de sustentar, sem valorar, a lógica do paradoxo é um exercício que vai na contramão do desejo de soberania do ego, das necessidades narcísicas individuais e que rege o verdadeiro mistério de encontro com o Outro. Em uma relação empática, é justamente necessário que se constele este momento de abertura ao essencialmente incognoscível, para, a partir de um processo imaginal, cognitivo, subjetivo, procurar um contato genuíno com o outro na tentativa de uma interação criativa entre essas duas polaridades.

Esta é a arte da clínica: como já nos disse Hillman (1995), as pessoas procuram terapia para voltar a sentir. Mesmo que muitas vezes o desejo expresso conscientemente seja contrário, a terapia permite que o outro sinta a si mesmo e na relação com o analista, que tem o trabalho diário e constante de imaginar e fantasiar em companhia de um outro, em participar de uma narrativa que agora é partilhada e que está em algum nível relacionado com a experiência do Si-mesmo, em busca de mútua transformação cuja totalidade, segundo Von-Franz (1999) "não pode ser compreendida intelectualmente, mas apenas através do amor" (p. 268).

Esse amor, como nos diz a própria autora, em especial no que tange ao encontro analítico, está relacionado ao *Mysterium Coniunctionis*, que Von-Franz (1999)

coloca como o quarto aspecto da transferência chamado por ela de união predeterminada na eternidade. Para o próprio Jung (2011h) trata-se de um amor que não é de transferência, amizade ou solidariedade comum, é "mais primitivo, mais primitivo, e mais espiritual do que qualquer coisa que possamos descrever". É então que corrobora-se a hipótese de que se trata de uma vinculação regida por Eros Primordial, como movimento de conexão, do encontro, do amor e da fertilidade. Um dos diferenciais da proposta de campo analítico proposto por C. G. Jung (2011f) é justamente o contato intersubjetivo inconsciente recíproco que permite essa experiência subjetiva, de sentir-se conectado nestes dois níveis de relação, a qual, no nível inconsciente tem-se muito mais vivências e experiências do que qualquer prova objetiva deste contato. Esse sentimento de estar em contato e sentir-se ligado a um outro, é justamente a descrição do sentimento de empatia. Ao mesmo tempo, o conceito de empatia e sua discussão teórica são tentativas lógicas de compreensão para uma experiência primária, que começa na ligação fusionada direta e física no corpo de nossas mães e que no plano puramente intelectual não pode ser compreendida.

A consciência de que neste contato com o outro subjaz um mistério, nos serve como referência para a prática clínica diária. Mo(vi)mentos de encontro genuíno, regidos por uma relação de alteridade na constelação empática são necessários e "fundantes" da relação. No entanto, qualquer profunda aproximação pode igualmente cegar os envolvidos. Em oposição a Eros, temos Logos como que promovendo uma ruptura no intangível de Eros no processo, que neste jogo intercambial, promove encontros e desencontros, união e separação, e sustenta o movimento dialético na clínica. O cuidado para não supervalorizar Eros na relação em detrimento de Logos, deve ser ressaltado. Da mesma forma, a escuta e a abertura empática e disponibilidade (supostamente) incondicional do analista para com as imagens do paciente e as suas próprias, se não vinculadas a uma relação de alteridade, não permitem um contato genuíno. Por exemplo, pensando nos primeiros contatos entre mãe e o seu bebê, por mais disponibilidade interna e desejo genuíno e empático de partilhar e compartilhar o mundo deste bebê, sem uma posição de alteridade, esta criança pode se configurar em um adulto com uma expectativa sempre insatisfeita e envolta de culpa por ingratidão. Temos um exemplo comum de fusões "perigosas" que são narradas como movidas por Eros (ex: "te dei todo o meu amor"), mas que retratam um desejo de poder e uma incapacidade de reconhecer o outro como diferente e com os próprios desejos e necessidades, ou seja, a constelação de uma relação empática depende de uma relação de alteridade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como analista sugiro a aposta maior de ficar com os valores invisíveis e o valor das invisibilidades. Este artigo percorre a descrição de um dos elementos (pouco seguros) para se criar e entrar em contato com. Entretanto, permanece dentro da mais precisa matéria psicológica a qual Jung nos forneceu uma descrição. Nós somos feitos da mesma matéria que são feitos os nossos sonhos. Percebê-los, construir ou desconstruir sobre isso é um tema de poucos para poucos, no qual trabalham os psicólogos (também os artistas e os loucos).

A necessidade fundamental de relacionamento é a condição de viver e, à luz da psicologia analítica, as formas de intercâmbio emocional são arquetípicas. A forma de integração - ou não - dos múltiplos sistemas motivacionais proporcionam o contorno emocional e as inclinações particulares de cada pessoa. Na prática clínica é fundamental que os analistas desenvolvam "antenas" bem sintonizadas para reconhecer os mecanismos fundamentais dos processos de intercâmbio emocional da relação analítica, e uma das formas de se conectar e de entrar no mundo do paciente é através da empatia.

O foco deste artigo foi o fenômeno da empatia na prática clínica. Este recorte foi necessário, mas outros atravessamentos que ocorrem na relação e mereceriam a atenção de pesquisas futuras como, por exemplo, as interfaces entre a empatia e a intuição do analista; o diálogo entre a neurociência da empatia e a psicologia analítica. ■

Notas

1. Texto reelaborado a partir da dissertação da autora "Empatia: uma (des)construção teórica e clínica.
2. A proposição destas duas formas básicas é devido à influência de Jung pelo historiador e filósofo da arte alemã Wilhelm Worringer (1881-1965) que faz uma análise da psicologia dos estilos, baseado na integração do conceito de empatia e abstração.

Referências Bibliográficas

- BARRETO, M.H., A dimensão ética da psicologia analítica: individuação como "realização moral". In: *Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, vol. 21, no 01, p. 91-105, 2009.
- COELHO JÚNIOR, N.E. & PIMENTEL, P.K.A., Algumas considerações sobre o uso da empatia em casos e situações limite. In: *Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, v. 21, n.2, p- 301-314, 2009.
- HILLMAN & VENTURA. Cem anos de psicoterapia e o mundo está cada vez pior. São Paulo: Summus, 1995.
- JAFFÉ, A. (ed)., C. G. Jung: Memórias, sonhos, reflexões. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1982.
- JAHODA, G., Theodor Lipps and the shift from "sympathy" to "empathy". In: *Journal of the history of the Behavioral Sciences*. Vol 41(2), 151-163, 2005.
- JUNG, C.G., Tipos Psicológicos (OC Vol.VI). Petrópolis: Vozes, 2011c.
- _____, Ab-reação, análise dos sonhos e transferência (OC Vol. XVI/2). Petrópolis: Vozes, 2011f.
- _____, Estudos sobre a Psicologia Analítica (OC Vol. VII). Petrópolis: Vozes, 2011h
- SAMPAIO, L.R.; CAMINO, C.P.S & ROAZZI, A., Revisão dos Aspectos Conceituais, Teóricos e Metodológicos da Empatia. In: *Revista Psicologia, Ciência e Profissão*. v. 29, n. 2, p.212-227, 2009.
- VANOY ADAMS, M., *The Fantasy Principle: Psychoanalysis of the Imagination*. Hove and New York: Brunner-Routledge, 2004.
- VON-FRANZ, M.L., *Psicoterapia*. São Paulo: Paulus, 1999.



Palavras-Chave:
→Arte
→Coniunctio
→Divina Proporção
→Expressão
→Símbolo

Irene Gaeta <estudosjunguianos.irenegaeta@gmail.com>, <www.irenegaeta.com.br>

- Psicóloga
- Analista Junguiana, IJUSP/AJB, filiada à International Association for Analytical Psychology - IAAP
- Doutora em Psicologia Clínica - PUC/SP
- Especialista em Práxis Artística Interface com Saúde - USP
- Coordenadora do Curso Especialização em Psicoterapia Junguiana - UNIP
- Coordenadora de Pós-Graduação em Recursos Corporais e Artísticos - UNIP
- Coordenadora de Pós-Graduação em Psicogerontologia - UNIP

Jung e o Eterno Fascínio da Estrutura Oculta das Obras de Arte: Reflexões acerca das Imagens de Antonio Peticov

Na análise de uma obra, Jung utiliza-se do verbo dual alemão *geschehenlassen* - em francês se diz *laisser advenir*; em inglês, *to let happen*, que significa deixar acontecer. Deixar acontecer implica também em deixar-se impressionar, permitir que a obra se apresente diante de si mesmo e sem si, dar-lhe espaço e, então, abrir a percepção e a consciência para que as impressões, as sensações e os sentimentos se apresentem. Jung assinalou que o símbolo autêntico só aparece quando há necessidade de expressar aquilo que o pensamento não consegue formular ou que é apenas adivinhado ou pressentido e é este o propósito das imagens.

*"As mãos, muitas vezes, conseguem decifrar um enigma,
com o qual a mente se debate em vão"*
Carl Gustav Jung

O Surrealismo - palavra criada pelo artista cubista Guillaume de Apollinaire e que significa "além do real" - foi um movimento tanto das artes plásticas (pintura e escultura) quanto da literatura que surgiu na França, na década de 20. Destacava o papel do inconsciente e propunha que a arte devia estar fora do racionalismo. Com forte influência da psicanálise e do marxismo, carregava o conceito de um novo homem que considerava os aspectos pessoal e social de maneira complementar.

Chamado de "o maravilhoso" pelos surrealistas, o inconsciente era foco de literatos e artistas, que buscavam acessá-lo de diferentes maneiras: escritores, por meio da escrita automática; pintores investigavam novas técnicas, recorriam a experiências, como jogar cola e depois areia sobre uma superfície - faziam isso de costas - para ver as imagens que se formavam, o que elas sugeriam, como se ali houvesse mensagens ocultas a serem descortinadas por eles.

O Surrealismo pode ser dividido em três fases:

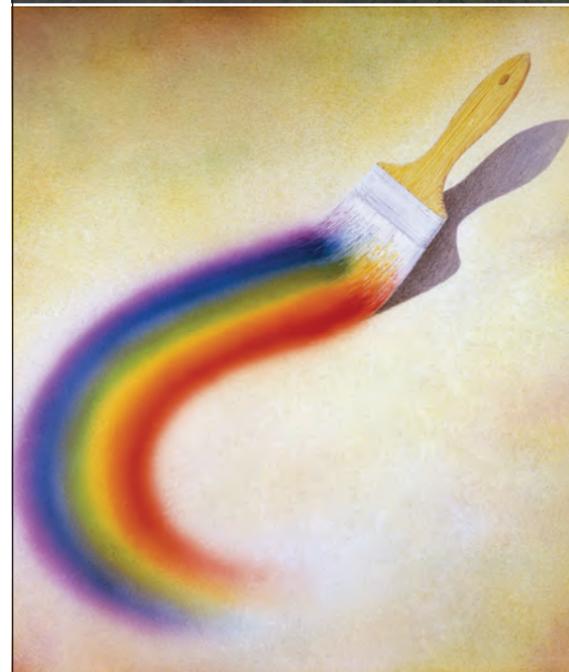
- 1ª fase - Automatismo (1924) - livre fluxo de ideias e experimentações com o inconsciente.
- 2ª fase - Sonhos (1929) - trabalho com imagens oníricas.
- 3ª fase - Objetos (1936) - representação de objetos de forma incomum.

MATEMÁTICA DA ARTE

A arte visual surrealista combina estilos e cria imagens de cunho simbólico, com objetos fora de lugar e de tamanhos alterados. Ela apresenta um claro funcionamento onírico, tal como acontece nos sonhos, e se isolarmos certos objetos e os tirarmos de contexto conseguiremos enxergá-los com maior evidência. Muito embora a arte de Antonio Peticov insinue experiências surrealistas, ela nada tem a ver com as pulsões coléricas e obscenas que embeberam o Primeiro Surrealismo, o círculo de artistas que gravitou ao redor de André Breton.

Autodidata, o artista estudou a história da arte e os movimentos de vanguarda da segunda metade da década de 1960. Trabalhou com pintura, escultura e instalações, apresentando uma produção diversificada. Seu trabalho está inserido na produção oriunda da década de 60, no bojo das renovações vanguardistas trazidas pelos movimentos internacionais como o Surrealismo, o Grafismo, o Dadaísmo, a Pop Art e a livre pesquisa da chamada arte experimental. Peticov não se denomina um artista contemporâneo.

O trabalho de Peticov é tomado de intuição entremeado de geometria, especialmente a sequência de Fibonacci e a Razão Áurea também chamada de Divina Proporção, que representa perfeição e harmonia, além de expressar movimento, pois se mantém em espiral. Para compreender melhor o alcance das obras do artista, vale saber que a Razão Áurea pode ser encontrada em proporções humanas e inúmeros outros exemplos que envolvem a ordem do crescimento, como coelhos, caramujos e constelações. É a proporção que rege a fachada do Parthenon, as plantas de templos egípcios, os quadros de Piet Mondrian e os afrescos de Rafael. Trata-se de um equilíbrio estético universalmente conhecido - um fenômeno da mente - que todos sentem, mas só conhecedores e profissionais treinados podem perceber conscientemente, representando o eterno fascínio da estrutura oculta das obras de arte (Fiore, 2012). Seu valor numérico aproximado, chamado de Phi ou Número de Ouro, é de 1,618 e revela a simetria de todas as coisas. Por exemplo, se medirmos a altura do corpo e dividirmos pela altura do umbigo até o chão, o resultado é 1,618. Tudo é regido pela Divina Proporção. Indícios apontam sua descoberta na Grécia



The Window 1 (1980)
The Marriage (1995)
My Brush (1980)
Natura
Bicicleta (1998)
Spring Again (1991)
The Ladder



Antiga e sabe-se que desde a Antiguidade ela é aplicada nas artes.

Para Pitágoras, o princípio fundamental de todas as coisas é o número. E as imagens de Peticov revelam isso desde a estrutura invisivelmente apoiada na Razão Áurea, que também está nas obras dos pintores filósofos da Renascença. Ele parece estabelecer um diálogo com Jung quando trabalha com a união dos opostos, pois a *coniunctio* (conjunção), não seria o meio e sim a proporção, a Divina Proporção. O uso frequente que Peticov faz da matemática chama a atenção de profissionais versados na área de Exatas. Ele atraiu o interesse do matemático Martin Gardener (1914 - 2010) porque suas obras unem o onírico com a confraria pitagórica - a mais mística das seitas matemáticas. A escola de Pitágoras era identificada por um símbolo, o pentagrama, cuja proporção está aplicada na Razão Áurea. O artista desperta a curiosidade com suas espirais e hélices, como em *Infinity* (1983) e em *Bicicleta* (1998), ou pela superfície de Moebius encontrada em telas como *Mitocondrio* (1977), e por inúmeras outras formas, como o símbolo Yin-Yang, além de polígonos e poliedros conjugados. Numa das pinturas de Peticov chamada *History* (1984), uma escura paisagem montanhosa ajuda a formar uma espiral logarítmica da concha de um Nautilus abraçada a um céu noturno pulverizado de estrelas. Pensamentos e associações invadem visitantes curiosos e enfeitiçados pelas cores e formas criadas pelas mãos do artista. Nesta tela pode-se questionar se a história humana está sendo engolida num destino de esquecimento ou se caminha em direção a um futuro repleto de luz. Também conceitos como entropia, forças centrífugas e centrípetas e as simetrias matemáticas compõem a obra inconstante de Peticov, como em *Centrífugo* (1983) e *Centrípedo* (1983). Tal versatilidade refere-se à riqueza de estilos. Não é um artista preso a convenções ou formas e mesmo com as inúmeras variações entre uma obra e outra, pode-se encontrar coerências e pontos de congruência que caracterizam a obra de artistas. Em *Simbiose* (1981), o artista apresenta um círculo composto de trinta e um martelos, que simboliza perfeitamente a quebra de simetria estudada na física (1). Ela ajuda a explicar o surgimento do universo. Na tela do artista, os martelos são dispostos simetricamente, mas o número primo rompe com o padrão. Em *O Beijo* (1984) fica nítida a tendência do artista de fundir arte e ciência.

Já em *The Marriage* (1995), nos deparamos com a *coniunctio*, que nem sempre representa uma união imediata e direta porque necessita de certo meio ou respectivamente se acha em tal meio: "*non fieri transitum nisi per medium*" (JUNG, 1971 p. 214). Ou seja, não ocorre a passagem a não ser por um meio. Então, a união psicológica dos opostos é um termo intuitivo, que abrange a fenomenologia deste processo. Não constitui uma hipótese explicativa para algo que ultrapassa a capacidade de compreensão. Ao dizermos, que consciente e inconsciente se unem, já exprimimos que se trata de um processo inimaginável, pois o inconsciente é inconsciente mesmo e por isso não pode ser compreendido nem imaginado. "A união dos opostos é um processo que transcende nossa consciência e em princípio é inacessível à explicação científica". (JUNG, 1971 p. 133) Há um mistério, dentro e fora de nós, que nos antecede e nos ultrapassa. Necessitamos mais do que nós para saber de nós mesmos e de nossas vidas. As manifestações artísticas, assim como os sonhos, nunca serão totalmente expressas na linguagem racional, mas apelam para sensações, vivências e aspectos que relacionam nosso mundo interno e externo e possibilitam criar, confirmar e explorar significados. Refletir sobre essas manifestações, deixa-las emergir, colocar-se diante delas são modos de entrar em contato consigo mesmo em uma dimensão estética e lúdica.

Aniela Jaffe (1961) faz uma análise do simbolismo nas artes plásticas e sugere que não sabemos o que nos reserva o futuro - se estas aproximações dos contrários darão resultados positivos ou se vão levar a maiores e inimagináveis catástrofes. Há muita ansiedade e medo no mundo e estes são fatores que pre-

History (1984)
Colaboration (1986)
Mitocondrio (1977)
Amsterdan Rainbow (1975)
Infinity (1983)



Simbiose (1981)

dominam na arte e na sociedade. Nesse sentido, a arte para o terapeuta pode se constituir em veículo que vai permitir expressar muitas coisas e fazer emergir conteúdos psicológicos sem, no entanto, despertar hostilidade. Algumas questões, quando formuladas por um psicólogo, podem provocar ressentimentos e tornar-se um fator impeditivo para a formação do vínculo profissional-paciente. Confrontado com as revelações do psicólogo, o indivíduo pode sentir-se diretamente desafiado. Mas o que o artista tem a declarar, particularmente em nosso século se em geral mantém-se em um campo impessoal e "não perigoso"? Para Gaillard (2010), a abordagem junguiana de uma obra de arte exige um tempo de pausa e a capacidade de deixar-se impressionar com o que ali se apresenta, ela é também, metodicamente, fenomenológica.

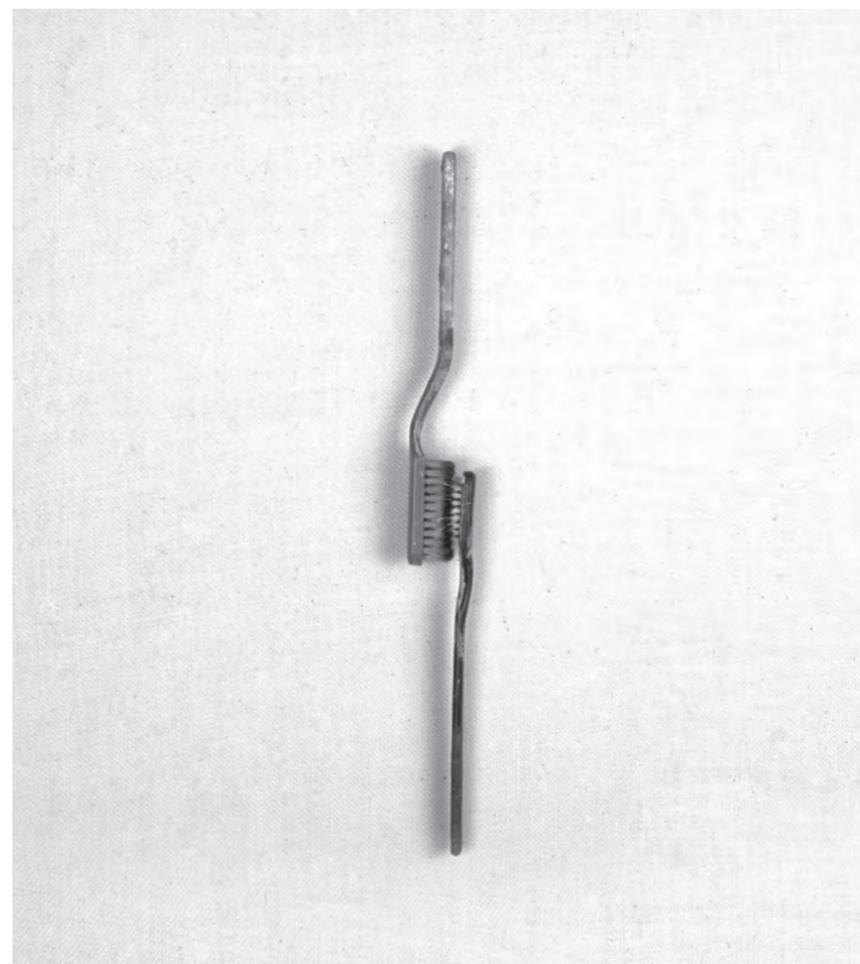
Na análise de uma obra, Jung utiliza-se do verbo dual alemão *geschehenlassen* – em francês se diz *laisser adv enir*; em inglês, *to let happen*, que significa deixar acontecer. "Deixar acontecer" implica também deixar-se impressionar, permitir que a obra se apresente diante de você e em você, dar-lhe espaço e, então, abrir sua percepção e sua consciência para que as impressões, as sensações e os sentimentos venham, gradualmente, à superfície. Podemos exemplificar com a obra *Decision* (1984), em aço e vidro. Jung (1961) assinalou que o símbolo autêntico só aparece quando há necessidade de expressar aquilo que o pensamento não consegue formular ou que é apenas adivinhado ou pressentido e é este o propósito das imagens.

Uma obra de arte, porém, não é apenas um produto ou derivado e sim uma reorganização criativa justamente daquelas condições das quais uma psicologia causalista queria derivá-la. A planta não é um simples produto do solo, mas um processo em si, vivo e criador, cuja essência nada tem a ver com as características do solo. A obra de arte como expressão do inconsciente coletivo pode buscar a correção de uma atitude unilateral da consciência coletiva de uma época. Quando a obra de arte extrapola os complexos pessoais do autor, ela passa a

ser veículo por meio do qual o arquétipo se apresenta ampliando a consciência coletiva. (ARCURI, DARÉ, CAMPOS, 2012)

Platão descreveu a psique como uma esfera. O círculo é um símbolo da psique. O quadrado, ou grupo de quadrados e retângulos, ou retângulos e romboídes, aparecem na arte moderna tão frequentemente quanto círculos. O mestre em composições harmoniosas com quadrados é Piet Mondrian. Como regra geral, seus quadrados não tem um centro verdadeiro e, no entanto, formam um conjunto ordenado de formação rigorosa e quase ascética. O quadrado e muitas vezes o retângulo são símbolos da matéria terrestre, do corpo e da realidade. Na maior parte das obras de arte moderna a conexão entre estas duas formas primárias não existe ou é absolutamente livre e acidental. Esta separação é outra expressão simbólica do estado psíquico do homem do século XX: sua alma vem perdendo as raízes e o ameaçando de uma dissociação. As formas circulares e quadradas são muito frequentes nas obras de Peticov parecendo haver um impulso psíquico constante trazendo à consciência os fatores básicos de vida que eles simbolizam. O círculo representa a busca humana da plenitude, de um lugar em que a perfeição do espírito seja possível.

Os pitagóricos, segundo Picasso, viam o quadrado como a reunião de potências divinas. Enquanto a tradição cristã considera o quadrado o símbolo de um lugar harmonioso, o Cosmos. Cada ser humano teria quatro possibilidades de inspiração: a divina, a angelical, a humana e a diabólica. Então, dentro do quadrado manifestam-se sentidos secretos e poderes ocultos. É preciso mobilizar-se para poder entrar ou sair dele. Peticov destrói a realidade para oferecê-la de uma nova maneira, dentro de uma nova contextualização. No conjunto de sua obra é possível enxergar um diálogo com Jung: Na união dos opostos, o ponto de equilíbrio não se dá em um ponto médio, mas no locus da Proporção Áurea. Sua obra nos remete aos processos intrapsíquicos misteriosos, e por isso exerce uma fascinação especial. A transgressão que Peticov imprime em suas criações, subverte a realidade subjacente do indivíduo desvelando novas possibilidades, onde luz e trevas coexistem e revelam um novo matiz.



O Beijo (1984)

PETICOV EM CORES

Distinguimos sete cores básicas e elas têm um significado semelhante em qualquer parte do mundo e em qualquer época, sendo o roxo associado ao espírito e o vermelho à matéria. A utilização do espectro é outra característica marcante no trabalho de Peticov. Inúmeras telas do artista se destacam pelo uso das cores e refletem seu encantamento com o fato de a luz branca ser um conjunto de todas as sete cores, descoberta feita e demonstrada por Isaac Newton. Esse fascínio do artista está nitidamente ilustrado em obras como Colaboration (1986), MyBrush (1980), The Window 1 (1980), Amsterdan Rainbow (1975), Spring Again (1991) e os pôsteres The Ladder, Natura e Gratidade (Art&Wine), que ilustra a capa desta edição da Hermes.

Mais do que tudo, retomando, enfatizo a presença da divina proporção na obra de Peticov e sua relação com a harmonia do mundo. Cada osso do corpo humano é regido pela Divina Proporção. Coelho, abelhas, caramujos, constelações, girassóis, árvores, arte e o homem são todos teoricamente diferentes, entretanto estamos ligados a uma proporção em comum, o Phi. Ele está no cartão de crédito, no livro, e até na 9ª Sinfonia de Beethoven. Experimente medir diferentes partes do seu corpo e terá sempre o número Phi (1,618), como resultado.

Altura dividida pela altura do umbigo até o chão. O resultado é 1,618. Tamanho do braço inteiro dividido pelo tamanho do cotovelo até o dedo. O resultado é 1,618.



Centripedo (1983)

Os dedos inteiros divididos pela dobra central até a ponta ou da dobra central até a ponta dividido pela segunda dobra. O resultado é 1,618. A perna inteira e dividida pelo tamanho do joelho até o chão. O resultado é 1,618.

A altura do crânio dividido pelo tamanho da mandíbula até o alto da cabeça. O resultado é 1,618.

Falamos de coincidência?... ou temos aqui um conceito de Unidade que descortina um grande mistério?

Ao invés de um mundo absolutamente simétrico, cientistas descobriram uma partícula extra de matéria que rompe com a simetria dando origem a todas as coisas. Isto daria, sem dúvida, um assunto interessante para pesquisa teórica, na qual se buscasse o significado intrínseco de tal harmonia. 📧



Centrifugo (1983)

Referências Bibliográficas

- ARCURI, I.G. et al, *Arte e Jung – a obra de Rene Magritte*. In: JUNGUIANA – Revista Latino Americana da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica, vol. 30, n. 2, p. 64-70, São Paulo. 2012
- FIORI, O., *As imagens de Peticov e o Registro dos Sonhos*. In: GAETA, I.; CATTI-PRETA, M., *Sonhos e Arte: Diário de Imagens*. São Paulo: Primavera Editorial. 2012. Pág. 25-35.
- JAFFE, A., In: JUNG C.G., *O Homem e Seus Símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1964.
- JUNG, C.G., *O espírito na arte e na ciência (OC Vol. XV)*. São Paulo: Vozes. 1987.
- _____, *Mysterium Coniunctionis, (OC Vol. XIV/III)*. Petropolis: Vozes, 1971.
- _____, *O Homem e Seus Símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1964.
- GAILLARD, C., *Dossiê Entrelugares do Corpo e da Arte – Jung e a arte. Vol. 21, nº2*. In: *PRO-POSIÇÕES*. Disponível em <www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-73072010000200009&script=sci_arttext>. Acesso em 09.mar.2014.
- GARDNER, M., *Peticov: Ciência, Humor e Paradoxo*, In: *BRASIL MAX. The hipe guide to Brazil*. Disponível em <www.brazilmax.com/news.cfm/tborigem/fe_portugues/id/4>. Acesso em 09.mar.2014.



Palavras-Chave:
→Astrologia
→Eixo ego-Self
→Elementos
→Jung
→Simbolismo

Anita Ribeiro-Blanchard <aribeiroblanchard@calatonia.net>

- Psicóloga Clínica
- Especialista em Cinesiologia Psicológica
- Formação em EMDR
- Mestre em Aconselhamento de Saúde Mental - Nova Southeastern University - Flórida - EUA
- Doutoranda em Psicologia Clínica - Universidade de Barcelona - Espanha

O Eixo Ego-Self na Simbologia Astrológica

A vida de figuras públicas, com todas as projeções simbólicas que recebem da coletividade, oferece a oportunidade de investigação da relação entre os elementos vazios na astrologia e o eixo ego-Self, e consequentemente, a relação dessa simbologia astrológica com a individuação.

Foto: ©George M. Groutas
<flic.kr/p/4Pk7P5> Acesso em 10/2015

*A terra era sem forma e vazia; e havia trevas sobre a face do abismo,
e o Espírito de Deus se movia sobre a face das águas.*
Gênesis 1: 2

O que têm em comum Bill Gates, Mozart, Marilyn Monroe, e Nelson Mandela? No universo astrológico, essas quatro pessoas não têm planeta algum no elemento terra, ou seja, nenhum planeta nos signos de Touro, Virgem ou Capricórnio.

E a lista de pessoas famosas sem planetas em signos de terra na carta natal é enorme: George Orwell, CS Lewis, Angelina Jolie, Vera Fischer, Lisa Minnelli, Martin Luther, OJ Simpson, Milton Nascimento, Emerson Fittipaldi, Donald Trump, Maya Angelou, Arthur Miller, Augusto Pinochet, Hillary Clinton, Oprah Winfrey, Anna Freud e Donald Winnicott, entre muitos outros. E assim como eles, alguns dos mais notáveis astrólogos da atualidade também não têm planetas nesse elemento: Dane Rudhyar, Mark Edmund, Stephen Arroyo (autor de um belo livro sobre os elementos) e Alan Oken.

O mesmo sucede com os demais três elementos, água, fogo e ar, como será mostrado abaixo, o que nos leva a pensar que a ocorrência do elemento vazio em uma carta natal deve ter um significado simbólico importante na astrologia psicológica, pois muitas pessoas de extrema notoriedade têm um elemento sem planetas. O termo elemento vazio se refere exclusivamente à ausência dos dez planetas astrológicos (Lua e Plutão considerados como tal) nos três signos de um elemento, mesmo que haja ali a cabeça ou cauda do dragão, planetas experimentais como Chiron, Ceres, etc., ou casas angulares, como ascendente, descendente, casas quatro e dez: o ascendente, as casas, cabeça e cauda do dragão são pontos matemáticos.

Em uma carta ao astrólogo Francês André Barbault em 1954, Jung (1976) afirma que a astrologia é uma linguagem simbólica e dinâmica, que consiste de configurações simbólicas do inconsciente coletivo em que os planetas são deuses, símbolos dos poderes do inconsciente. Para Jung a astrologia tinha um valor simbólico semelhante à alquimia, e um prestígio clínico poderoso: ele era um usuário frequente da astrologia em sua prática, um interesse que relatou a Freud (1856-1939) no início da amizade entre eles.

Jung (1971) afirmou que a astrologia continha todo o conhecimento psicológico da antiguidade, e explicava a relação entre os astros, eventos ou pessoas não como uma relação de influência ou causa, mas como uma simultaneidade, a expressão de um mesmo momento cósmico em diferentes níveis de manifestação: no interno e no externo; como acima, também abaixo e vice-versa.

Para validar o princípio acausal de conexões, que Jung (1972) chamou de sincronicidade, ele fez um experimento astrológico com 483 mapas de casais cujo resultado estatístico foi significativo para aspectos astrológicos entre Sol e Lua, Marte e Vênus nas sinastrias (comparação de duas cartas natais) entre casais.

De acordo com a carta escrita ao astrólogo Hindu B. V. Raman em 1947, Jung (1973) revela:

Como sou um psicólogo, estou interessado principalmente na luz que o horóscopo derrama sobre certas complicações do caráter. Em casos de diagnóstico psicológico difícil, costumo fazer o horóscopo para ter um outro ponto de vista de um ângulo totalmente diferente. Devo dizer que muito frequentemente os dados astrológicos elucidaram certos pontos que de outra forma eu teria sido incapaz de entender. A partir de tais experiências, formei a opinião de que a astrologia é de particular interesse para o psicólogo, uma vez que contém uma espécie de experiência psicológica que chamamos de "projeção" - isto significa que encontramos os fatos psicológicos como se estivessem nas constelações. Esta "projeção" deu origem à idéia de que esses

fatores projetados derivam das estrelas, enquanto esses fatores apenas estão em uma relação de sincronicidade com os astros...

... O que faz falta na literatura astrológica é principalmente o método estatístico pelo qual certos fatos fundamentais poderiam ser cientificamente estabelecidos. (JUNG, 1973, p. 475-476)

Portanto, para verificar o valor científico de um aspecto astrológico, seria necessária uma pesquisa massiva como a de Michel Gauquelin (1988), estatístico e psicólogo pela Sorbonne, que ficou conhecido pela investigação científica que revelou o "efeito Marte", a destacada presença do planeta Marte na décima casa dos mapas de atletas famosos. Apesar de sua pesquisa ter sido replicada com sucesso por um comitê científico de oposição, ele foi desprezado e atacado pelo mundo acadêmico. Coincidentemente, Gauquelin também tinha em sua carta natal um elemento vazio, o ar.

Assim a relevância do elemento vazio necessitaria uma investigação maior - e quem dera científica - em que outros aspectos astrológicos e a população em geral fossem também examinados. Além disso, não há acesso à informação astrológica de pessoas encarceradas ou em instituições psiquiátricas, dos andarilhos, dos suicidas, entre outros, populações em que possivelmente encontraríamos um inventário grande deste tipo de ocorrência.

Diante da complexidade e magnitude de se fazer tal estudo científico, restamos a possibilidade de um artigo especulativo. Este pretende apenas sugerir, do ponto de vista da realidade externa, a hipótese de correlação entre o elemento vazio e a possibilidade de popularidade ou transcendência na área da vida representada pelo elemento em questão, e especular acerca da facilitação do fluxo dinâmico do eixo ego-Self (EDINGER, 1989), em termos da realidade interna.

Para começar, é importante notar que o elemento vazio não é um aspecto que indica sucesso ou uma popularidade necessariamente positiva, como comprovam os nomes de OJ Simpson, o ídolo do esporte americano que matou sua ex-mulher e o namorado dela, e Augusto Pinochet, o cruel ditador chileno.

Os mapas astrológicos mencionados neste artigo provêm das categorias AA até B (que provêm bom grau de exatidão da informação) da Escala Rodden (1996), cujo banco de dados é baseado em evidência objetiva. A informação biográfica, porém, é superficial, baseada em fatos publicados pela mídia e não em conhecimento pessoal ou profissional. O banco de dados da Rodden é em sua maior parte americano, o que explica a falta de dados sobre a população brasileira e internacional mais ampla neste artigo.

A BASE ASTROLÓGICA

Para aqueles que não conhecem a terminologia astrológica, os doze signos do zodíaco estão distribuídos em quatro elementos (terra, água, fogo e ar) combinados a três modos de expressão (cardinal, fixo e mutável). A cada um dos três signos de um elemento está vinculado um modo único, portanto, cada um dos signos tem uma característica essencial diferente dos outros dois, apesar de ter o mesmo elemento.

Por exemplo, os signos Áries, Leão e Sagitário pertencem ao elemento fogo e se vinculam respectivamente aos modos cardinal, fixo e mutável, sendo áries um fogo cardinal, cheio de vitalidade para iniciar, leão um fogo fixo que estrutura projetos criativos, e sagitário um fogo mutável, versátil em sua qualidade de expansão e aprofundamento. Assim, podemos dizer que cada elemento em astrologia tem contido em si os três modos de expressão, e cada signo materializa um desses três modos dentro de cada elemento.

Ao elemento terra correspondem os signos de Touro (modo fixo), Virgem (modo mutável) e Capricórnio (modo cardinal); ao elemento água correspondem

os signos de Câncer (cardinal), Escorpião (fixo), e Peixes (mutável); e por último ao elemento ar correspondem os signos Gêmeos (mutável), Libra (cardinal) e Aquário (fixo). Quando um dos elementos não tem planetas, podemos pensar que os três modos de expressão daquele elemento estão agregados, por falta de melhor termo, dentro do elemento, sem a diferenciação que a presença de um planeta traria.

A lista de pessoas extraordinárias sem planetas em um determinado elemento é considerável, algumas delas têm até dois elementos sem nenhum planeta. Exemplos deste caso são Kurt Cobain, cantor, compositor e guitarrista da banda Nirvana que não tinha planetas nem no elemento fogo nem no elemento ar, e morreu jovem de overdose; e Chico Buarque, que não tem planetas nos elementos terra e água e esbanja talento poético musical. Da minha prática clínica, posso dizer que dois dos clientes mais complexos que atendi por mais de seis anos, tinham dois elementos vazios em suas cartas.

Sem planetas no elemento água encontramos dois cantores de banda votados pelo público e crítica como melhores vocalistas dos últimos cinquenta anos; contrário ao do que se esperaria de tal aspecto astrológico eles sempre mobilizaram intensas emoções: Freddie Mercury e Mick Jagger. Aí também encontramos Beethoven, Melanie Chisholm (ex-Spice Girls), Stephen Hawking com sua resiliência emocional a uma vida de intensa debilidade física, Bill Clinton, Adolf Hitler, Imperador Hiroito, Ho Chi Minh, o *trickster* Lance Armstrong que enganou o mundo na sua bicicleta, os memoráveis pugilistas Muhamad Ali e George Foreman, Lewis Carroll, a escritora Virginia Woolf, que morreu por afogamento, Anton Mesmer, Swami Vivekananda, a poderosa Helena Blavatsky com sua capacidade esotérica inigualável, René Descartes, Joseph Pilates, Evel Knievel, Henry Ford, o poeta Yeats, Toulouse-Lautrec, Al Pacino, e também três astrólogos geniais, Liz Greene and Howard Sasportas, que escreveram juntos por vários anos, e Steven Forrest.

Segundo a astróloga Clare Martin (2005), a ausência de planetas em água causaria problemas relacionados aos temas de Câncer, Escorpião e Peixes, o que envolve sentimentos de nutrir e pertencer, dependência emocional do outro, empatia e compaixão, e dor emocional. Com certeza pode existir um comprometimento grande da vida emocional pessoal na ausência de planetas nesse elemento, mas será que existe algum ser humano que não tem ou teve problemas nessas áreas, com ou sem planetas no elemento água?

Abrindo a lista do elemento fogo vazio encontramos aquele que é considerado o maior autor do século XX pela crítica internacional, JRR Tolkien, cujo melhor amigo de longa data foi o escritor C S Lewis, já mencionado acima com elemento vazio terra. Também HG Wells, Henry Miller, Franz Kafka, Jean Paul Sartre, Ronald Reagan, Van Rijn Rembrandt, Louis Pasteur, Antoine Lavoisier, Johannes Kepler, Charles Leadbeater, Josephine Baker, Matthew McConaughey, Vinicius de Moraes, Oswald de Andrade, Robert Capa, John Wayne, Ronald Reagan, Franklin Roosevelt e Neymar da Silva Santos Jr, este último possuidor de uma energia invejável!

E finalmente, no elemento ar vazio encontra-se um número enorme de cientistas e pensadores espirituais, entre eles os ateístas militantes Richard Dawkins e David Suzuki, e também os cientistas John Locke e Max Planck assumidos não ateístas. Sem planetas em ar, Max Planck disse em seu inspirado discurso "A Natureza da Matéria":

Toda matéria se origina e existe somente pela força que faz as partículas de um átomo vibrar e que mantém este minúsculo sistema solar unido. Nós precisamos admitir que detrás desta força existe uma mente consciente e inteligente. Esta mente é a matriz de toda a matéria. (PLANK, 1944)

Leve como uma pluma, está também nesse grupo Margot Fonteyn, a graciosa bailarina inglesa do século passado, Diego Maradona - um bailarino não

muito gracioso, Saddam Hussein, Osama Bin Laden, Napoleão Bonaparte, Robert Kennedy, Thomas Jefferson, Bhagwan Shree Rajneesh (Osho), Ram Dass, Jim Jones, Sri Aurobindo, Georges Gurdjieff, Edgar Cayce, a famosa astróloga do mundo de negócios do século XIX, Catherine Thompson e o astrólogo Bruno Huber, que trabalhou com Roberto Assagiogli, a bailarina e espiã dupla Mata Hari, Jack Nicholson, Marlon Brando, Sarah Jessica Parker - tendo recebido milhões de projeções airosas no papel da jornalista Nova Yorquina em "Sex and the City", Bono, Monteiro Lobato, Van Gogh, Leo Tolstoy, e o sensível filósofo, Baruch Spinoza.

Portanto, com exemplos tão contundentes, fica claro que o tema do elemento vazio, até hoje pouco investigado na astrologia, demanda uma compreensão menos simplista.

Na literatura astrológica, o elemento vazio bem como a presença de apenas um planeta no elemento (leia abaixo) são descritos como empecilhos ao progresso e equilíbrio. Ausência de planetas ou apenas um planeta em um elemento indicaria falta de recursos para lidar com as áreas da vida regidas pelo elemento em questão. Aparentemente o elemento vazio não impediu o sucesso desses famosos nas áreas da vida representadas pelo elemento em questão.

E às vezes o oposto do elemento vazio, ou seja, a excessiva presença de planetas ou intensas quadraturas aos planetas em um determinado elemento pode ter um efeito negativo. Por exemplo, no caso de uma *stellium* (mais de dois planetas conjuntos) em um signo/elemento, em que o gerenciamento da fusão de energias planetárias dificulta a ação nas áreas da vida regidas pelo elemento em que se encontra a *stellium*.

É importante não perder de vista que, apesar das dificuldades pessoais possivelmente associadas ao elemento vazio no mapa astral, principalmente na vida de pessoas comuns como a maioria de nós, parece existir a possibilidade da transcendência do plano pessoal - uma possível indicação do potencial de individuação descrito por Jung (1985) como "um processo sem fim de integração do consciente com o inconsciente", com a finalidade de auto-realização, em que:

Faz nascer uma consciência de comunidade humana, precisamente porque nos torna conscientes do inconsciente, que une e é comum a toda a humanidade. Individuação é uma reconciliação consigo mesmo e ao mesmo tempo com a humanidade, uma vez que o indivíduo é uma parte da humanidade. (JUNG, 1985, par. 227)

O CASO DA INTERPRETAÇÃO ASTROLÓGICA

Na astrologia tradicional, a interpretação é geralmente centrada na personalidade, e não no Self, ou ainda na alma, como comprovam os comentários de vários astrólogos sobre o elemento vazio. Isso em si não é um problema, mas identificar o pensamento astrológico com a interpretação baseada na personalidade é um equivoco.

Nessa interpretação reducionista (baseada na personalidade) o foco está em aspectos positivos e negativos do mapa, em que aspectos vistos como negativos devem ser mitigados ou compensados para esculpir uma personalidade balanceada. Por exemplo, a falta (um termo discutível) do elemento terra no mapa deve ser compensada com atividades que incluam esse elemento, por exemplo fazer cerâmica, jardinagem, caminhar, etc., para garantir um equilíbrio da personalidade.

Alguns exemplos das compensações recomendadas nas interpretações astrológicas para os demais elementos, começando pela ausência de planetas em água, seriam buscar atividades que expressam emoções ou permitem o contato com elas, como ouvir música, cantar, socializar, dançar, ou interações físicas diretas com o elemento, natação, lavar pratos, etc.

Para equilibrar o elemento fogo sem planetas, criar coisas, praticar esportes, artes marciais, fabricação de vidro, processos de transformação que necessitam precipitação ígnea, como cozinhar, integrar conteúdos do inconsciente, ou dedicar tempo a processos mentais, estudar, escrever, entre outras. Por último, para o ar, as expansões abstratas, simbólicas, intuitivas e do espírito, comunicação, imaginação, visualização, visões, meditação, viajar, soltar pipas, voar, etc.

Ainda que sensatas do ponto de vista do senso comum, se analisadas com certa distância, essas sugestões têm na verdade um apelo apotropáico. A base simbólica e curativa atribuída a essas sugestões compensatórias é simplista e carece da espontaneidade da psique, que fornece suas próprias compensações ao indivíduo de forma criativa e particular.

O que deve ser levado em consideração é que o elemento vazio não necessariamente demanda equilíbrio; o ego, sim, tem que se equilibrar, não apenas com relação ao elemento sem planetas, como também no gerenciamento das dinâmicas previstas no mapa astrológico, para integrar o fluxo de energia do inconsciente e desenvolver a vida objetiva. Porém, o equilíbrio dos elementos por prescrição é fictício, e na verdade parece evitar o que foi proposto no momento do nascimento, ou seja, a experiência do elemento sem planetas e da psique gerando recursos para tal proeza!

Nesse sentido, um mapa astrológico não é um acidente infeliz em busca de cirurgia plástica, mas sim a expressão inequívoca de um dado momento cósmico que pretende ser exatamente como ele é, e não como gostaríamos de melhorá-lo, segundo nossos critérios. Assim, em vez de nos prevenirmos contra o mapa, talvez pudéssemos 'perlaborar' com ele.

Uma recomendação mais ampla e integrativa seria encorajar que o indivíduo meditasse sobre as áreas da vida relacionadas ao elemento vazio, fizesse escrita livre, ou usasse a imaginação ativa de Jung (1961), entre muitas outras possibilidades de introspecção.

O segundo comentário sobre a interpretação astrológica tradicional é o fato corriqueiro do elemento vazio ser chamado de 'elemento ausente' (*missing element*): "não tenho o elemento fogo", ou "tenho pouco ar", por exemplo. Essa expressão atribui inércia ao elemento sem planetas, como se ausência de planetas decretasse a morte do elemento, quando na verdade, o elemento está presente e muito vivo, mesmo sem planetas nele.

Um elemento sem planetas acaba tendo potencial para ser mais autônomo e, portanto, muito mais poderoso, já que a consciência, em parte representada pela dinâmica dos planetas, não tem ferramentas para canalizar e limitar o elemento às qualidades arquetípicas de um ou mais planetas. Talvez fosse mais adequado dizer "não tenho planetas para manipular o elemento ar, ou fogo, etc."

Portanto, a astrologia que identifica o mapa com as ferramentas da consciência do indivíduo, gera uma distorção antropocêntrica. Na sua integridade, o mapa é, não somente o potencial de consciência, mas o inconsciente também, e muito mais ainda: nossa relação com o universo em que vivemos e nos manifestamos, e nosso papel dentro dessa unidade.

Esses dois pontos comentados acima, as soluções apotropáicas e o antropocentrismo, predominam na astrologia moderna. Justifica-se de certa forma, pois é difícil pensar no mapa centrado no conceito do Self quando a astrologia ainda se baseia no planeta Terra substituindo a posição do Sol, mesmo que apenas simbolicamente, e a Lua sendo considerada, para efeito simbólico, um planeta. É preciso muita disciplina e faxina mental para evitar que esse paradigma atual comprometa a transição da era Peixes para a era Aquário, em que a meta é nada menos que a consciência da unidade do universo e nossa parte nessa entidade única.

Não é necessário soar como um visionário fazendo profecias, mas fazer interpretações antropocêntricas, redutivas e prescritivas – principalmente depois da metanóia – limita a experiência. Se Bill Gates tivesse consultado um astrólogo

antes de abandonar a Universidade de Harvard, ele talvez recebesse o conselho de não largar a universidade e tentar controlar sua tendência de 'não ter o pé no chão' (falta de planetas no elemento terra) – uma caixinha muito pequena para esse homem.

Fica, porém, a ressalva de que as interpretações astrológicas redutivas têm sua função, dependendo do nível de consciência e da idade do indivíduo, e particularmente na primeira metade da vida quando o ego precisa conquistar o mundo. São interpretações que podem ser aplicadas de forma sensata para atender as necessidades de segurança e controle do ego, e muitas vezes esse é o único interesse astrológico do cliente!

Parece haver um significado para o elemento vazio, que talvez seja a experiência sem obstáculos da natureza arquetípica do elemento, em particular daqueles predestinados a uma vida maior, em inglês, *a larger-than-life person*. A natureza do mapa astrológico, quando entendida simbolicamente como uma maquete do Self, é teleológica, possui intenção e propósito.

A FUNÇÃO INFERIOR E A COMPENSAÇÃO DA CONSCIÊNCIA

Entre alguns astrólogos de orientação junguiana (MARTIN, 2005; GUTTMAN, GUTTMAN, JOHNSON, 1993), os elementos vazios são considerados como possivelmente equivalentes à função inferior (VON FRANZ, 1997). Na astrologia junguiana (HAMAKER-ZONDAG, 1990), a função sensação ou percepção está associada ao elemento terra, a função sentimento ao elemento água, a função pensamento ao elemento fogo, e a função intuição ao elemento ar. Em alguns autores, incluindo Jung (HAMAKER-ZONDAG, 1990), a função pensamento aparece ligada ao ar, e a intuição ao fogo.

Nessa visão, a função inferior identificada com o elemento vazio no mapa, criaria circunstâncias para além do controle do ego para compensar as tendências da consciência, que se apoiaria nas demais funções mais desenvolvidas, e o ego funcionaria precariamente nos assuntos do elemento sem planetas.

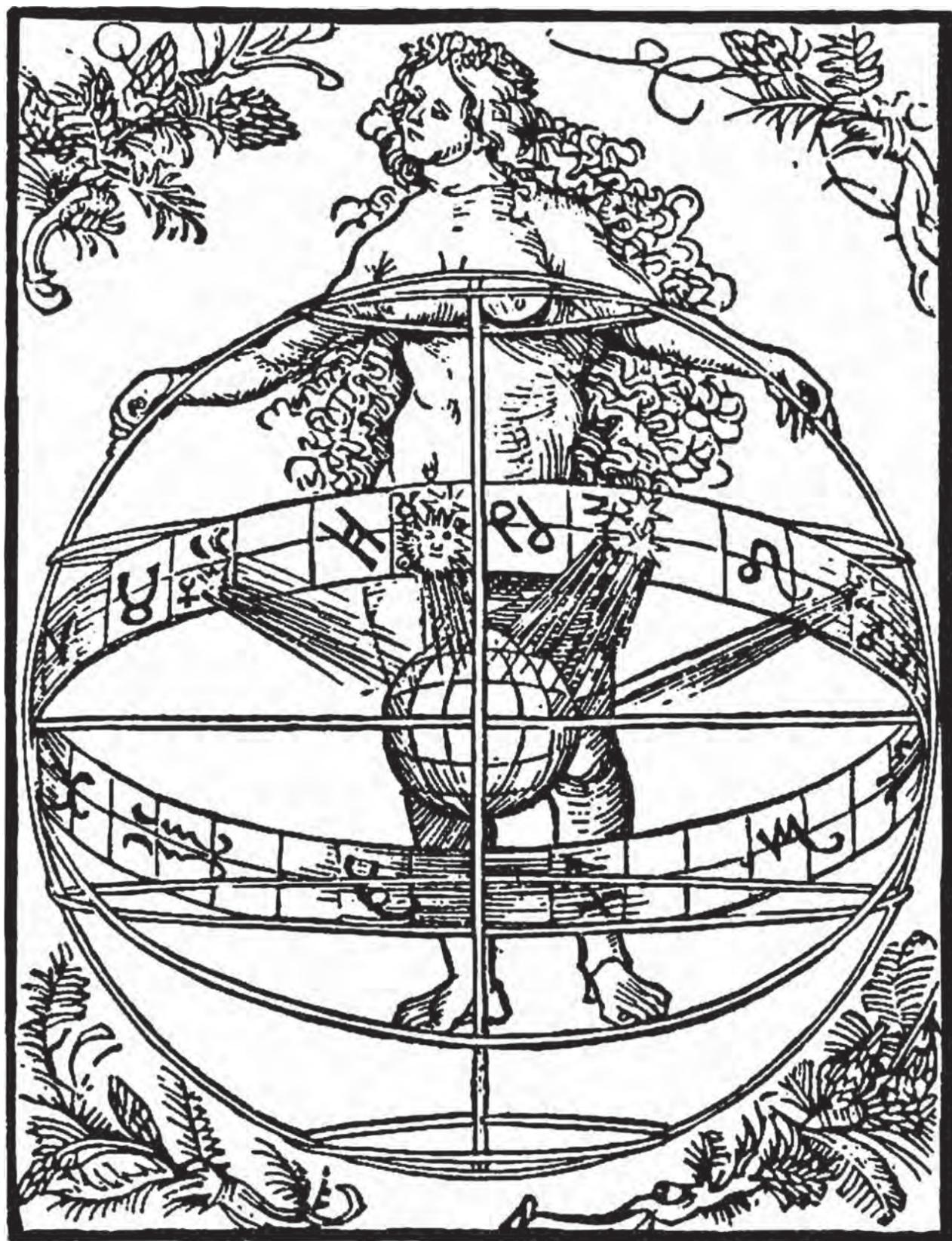
Esta noção a princípio parece ser apropriada: aquilo que falta (ausência de planetas no elemento) é percebido como inadequação ou limitação dentro dos parâmetros de adaptação e de equilíbrio da personalidade. E como a função inferior, o elemento vazio teria uma tendência 'tudo-ou-nada', em que tanto é possível um grande sucesso ou fracasso.

O primeiro argumento básico contra essa noção é que as pessoas com planetas bem distribuídos entre os quatro elementos também possuem a função inferior, e este fato por si só derrota a idéia do elemento vazio como uma característica da função inferior. Ou seja, a função inferior pode coincidir com o elemento vazio, mas o elemento vazio não é necessariamente a marca registrada da função inferior.

Além disso, é importante fazer a ressalva que toda função psicológica pode ser introvertida ou extrovertida, o que muda muito a maneira como a função atua no mundo. Quando uma função (superior ou inferior) é extrovertida, ela tem como referência o social-coletivo e o mundo exterior dos objetos, e o contrário é verdadeiro para a adaptabilidade introvertida. Como vivemos atualmente em mundo que tem expectativas extrovertidas, é muito fácil classificar erroneamente o padrão introvertido como um funcionamento inferior.

Na verdade, o elemento vazio pode ser qualquer função, a terceira, a segunda ou mesmo a função superior, e o sucesso ou fracasso na área de vida representada pelo elemento vazio deve ser estudado caso por caso, e não vinculado à função inferior como uma regra geral.

O introvertido está mais próximo de sua interioridade, vive quase que à espreita dos sinais do inconsciente, esperando que este o informe sobre sua ação no mundo, seus pensamentos e sentimentos. Assim, quando um elemento



Albrecht Dürer
Mulher Nua com o Zodíaco, c. 1502
Staatliche Graphische Sammlung, Munique

está sem a ativação planetária, esse elemento pode se tornar um campo fértil para o introvertido, pois não há pressão para atuar as tendências planetárias no mundo externo. No elemento vazio cria-se um espaço para a contemplação do inconsciente, mais ainda nos elementos de qualidade feminina-negativa (*Yin*) como água e terra, mais próximos da consciência lunar que solar.

Portanto, existe a hipótese do elemento vazio ser a função superior de um introvertido, pois a ausência de planetas oferece um abrigo à margem do inconsciente. Jung comentou sobre a relação do introvertido com o inconsciente:

Seu retiro em si mesmo não é uma renúncia final ao mundo, mas uma busca de quietude, onde sozinho pode fazer a sua contribuição para a vida da comunidade. (JUNG, 1976, par. 979)

No caso do extrovertido, o elemento vazio pode ser abordado como a cornucópia, ou todas as possibilidades de ação nas áreas da vida regidas pelo elemento em questão, principalmente nos elementos masculino-positivos (*Yang*), como fogo e ar. O extrovertido então projeta no mundo sua visão da cornucópia, estabelecendo com o externo uma relação de potencial e não de escassez. Que melhor exemplo que o magnata de negócios, investidor, personalidade de TV, escritor, burlador e político americano Donald Trump, que tem o elemento terra vazio?

É difícil ver o elemento terra como função inferior também nos casos da entrevistadora de TV americana Oprah Winfrey e de Nelson Mandela – este último sobreviveu a quase trinta anos de cadeia moralmente intacto e conseguiu levar seu povo a uma revolução com muita sabedoria. Do ponto de vista pessoal e do ego, Nelson Mandela não conseguiu lidar com o elemento terra vazio e acabou encarcerado por trinta anos; mas do ponto de vista do *Self*, ele gerenciou o elemento terra literalmente como uma nação, mostrando uma liderança antes nunca sonhada para o país.

Nesses casos, o elemento vazio parece representar uma oportunidade espiritual, em que a natureza pessoal representada pelos planetas é suspensa: lá acontece a transcendência para atingir a universalidade e o serviço ao coletivo.

No elemento vazio, o indivíduo está submerso num papel mais passivo da perspectiva do ego e mais ativo da perspectiva da alma ou *Self*. Assim, da perspectiva do ego, o elemento vazio pode ser um grande desastre, mas da perspectiva do *Self*, uma oportunidade. O elemento vazio, similarmente aos outros pontos de crise da carta natal que levam o ego a oscilar entre inflação e isolamento (EDINGER, 1989), tais como quadraturas, oposições, falta de planetas em um determinado modo (cardinal, fixo ou mutável), *stelliums*, determinadas conjunções, etc., oferece uma crise espetacular que funciona como oportunidade para que o eixo ego-*Self* se restabeleça e continue a fluir na direção da individuação.

Esse pode ser um processo para a loucura, gênio ou ambos – e o fator determinante para a maior realização possível é o nível de consciência do indivíduo e a resiliência do ego. Esse nível de consciência pode ser entendido como a consciência do ego acerca deste eixo ego-*Self*, como explica Moraes (2015), da percepção de uma realidade distinta do ego, realidade que é supraordenada, que implica na possibilidade de diálogo entre a consciência e o inconsciente sem que o ego esteja identificado com *Self*.

O CASO DO ARGUMENTO ESOTÉRICO

Como este artigo é publicado pela Hermes, 'à Hermes o que é de Hermes': vale incluir aqui o pensamento hermético com a finalidade de ampliar o entendimento e estabelecer conexões entre as diferentes disciplinas.

Os textos sobre ocultismo ocidental (2014), a incluir a cabala cristã, o eso-

tericismo tibetano, a teosofia, o pensamento de Gurdjieff, o rosacrucianismo e outras linhas do esoterismo ocidental vêm sendo estudados diligentemente desde 1965 no departamento de Esoterismo Ocidental da École Pratique des Hautes Études (Escola Prática de Estudos Superiores) na Sorbonne, Paris.

Em 1999, a universidade de Amsterdã inaugurou um departamento similar (2009) o Center for History of Hermetic Philosophy and related Currents – GHF (Centro de História da Filosofia Hermética e Correntes Afins), em 2005 foi criada a European Society for the Study of Western Esotericism – ESWE (Sociedade Esotérica para o Estudo do Esoterismo Ocidental) com a finalidade de promover o estudo acadêmico do esoterismo ocidental, e em 2006 a Universidade de Cambridge criou também The Cambridge Centre for the Study of Western Esotericism (Centro de Estudo do Esoterismo Ocidental em Cambridge) para confluir as atividades das várias universidades internacionais que oferecem estudo do esoterismo.

A partir dessas iniciativas, em 2008 as universidades de Sorbonne, Amsterdam e Exeter, se juntaram para oferecer um programa de mestrado e doutorado clássico sobre esoterismo ocidental. Finalmente em 2014, a Universidade de Cambridge abrigou a conferência "*Visions of Enchantment: Occultism, Spirituality and Visual Culture*" (Visões de Encantamento: Ocultismo, espiritualidade e Cultural Visual) sobre a arquitetura e história visual do esoterismo. Infelizmente não há iniciativas semelhantes no Brasil, talvez por nosso complexo cultural estar tão associado ao ocultismo e rituais matriarcais, o medo de uma involução é ainda mais forte nos meios acadêmicos brasileiros.

Por esse esforço que está sendo feito internacionalmente para ampliar o entendimento e diminuir o ranço do preconceito acadêmico com relação ao estudo da filosofia esotérica ocidental, é importante ampliar o pensamento simbólico e psicológico na astrologia com sua contraparte esotérica.

É interessante notar que os elementos e os modos são os pilares essenciais do mapa astrológico, talvez o substrato mais profundo do mapa, antes mesmo dos aspectos criados por planetas, da regência oculta dos planetas esotéricos, da posição das casas e planetas, e dos aspectos em sinastrias.

Em qualquer tradição esotérica, os elementos, ainda que variem em número e qualidade nas diferentes tradições, são considerados a materialização do espírito, sendo sua primeira definição em um determinado padrão de forma. Os elementos têm existência *a priori*, com ou sem a validação de nossa consciência, já que hoje se sabe que o universo é consciente e inteligente, e a humanidade não é o centro desse universo. Quem sabe poderemos reivindicar um dia sermos o centro da consciência humana, se atingirmos nosso potencial!

Da mesma maneira, os modos cardinal, fixo e mutável representam também padrões dinâmicos da energia do espírito na matéria, o impulso para existir, a fixação desse impulso e o desenvolvimento contínuo em múltiplas formas, respectivamente.

Nota-se ainda que a soma dos quatro elementos, terra, água, fogo e ar, com os três modos, cardinal, fixo e mutável, resulta no número sete, que na antiga sabedoria esotérica é o número de raios de manifestação do espírito (BAILEY, 1960).

Os modos astrológicos estão muito próximos dos atributos dos três primeiros raios e podem ser identificados com eles, com os três raios de precipitação inicial da divindade: o primeiro raio seria o modo cardinal, representando a vontade divina, o impulso para se manifestar; o segundo raio seria o modo fixo, representando amor e sabedoria que vincula todos os seres e mantém a coesão do universo; e o terceiro raio seria o modo mutável representando a inteligência ativa gerando novas formas de vida. Os três modos também são associados aos 'três gunas' ou 'atributos' da filosofia clássica Hindu (GUTTMAN, GUTTMAN, JOHNSON, 1993): rajas (atividade), tamas (inércia) e sattva (harmonia ou espírito), respectivamente cardinal, fixo e mutável.

O terceiro raio é o terceiro gerado a partir do princípio Yang (primeiro raio) e do princípio Yin (segundo raio), garantindo a plasticidade e multiplicidade inteligentemente guiadas. Como explica Dantas (2009), para os pitagóricos a unidade (contida no algarismo 1) não é ainda um número e sim o primeiro elemento geral do qual surgiram todos os outros. É no 2 que aparece o primeiro número e começa a separação, a multiplicação e o processo de contar. Sendo o 3 o primeiro número ímpar e também perfeito pois é com ele que aparece pela primeira vez um começo, um meio e um fim.

No entendimento esotérico descrito por Alice Bailey (1960), os demais raios, quarto, quinto, sexto e sétimo são derivados do terceiro, e seriam uma definição em categorias dos princípios dos raios primeiro e segundo que se multiplicam no terceiro raio. O primeiro raio é o mais próximo do impulso divino, assim como o sétimo é o mais denso e próximo da manifestação na matéria.

Dessa maneira, o quarto raio seria identificado com o elemento ar, o espírito acessível ao ser humano através do conflito dos opostos em busca de harmonia e dos processos intuitivos e simbólicos; o quinto raio seria identificado com o elemento fogo, ação e criação, ciência e tecnologia, o raio da inteligência concreta e do conhecimento; o sexto raio seria identificado com o elemento água, a devoção, o corpo emocional e a alma; e finalmente, o sétimo raio representaria o elemento terra, aquele que tem que ser redimido através da ancoragem do espírito no princípio da ordem e na modulação que advém dos cerimoniais.

Para resumir, quando falamos dos elementos em astrologia, estamos também nos referindo aos princípios de manifestação espiritual em suas diferenciações na matéria. Ao estabelecer uma correlação com a astrologia, os quatro elementos seriam os princípios que derivam do terceiro raio e constituem a natureza básica da matéria, e os modos seriam os três atributos da energia espiritual.

Por sua natureza global (contém os três modos, cardinal, fixo e mutável) o elemento vazio é um complexo forte como o número três acima descrito – um começo, um meio e um fim, um arquétipo-matriz de onde derivam os três signos do elemento.

Como o elemento vazio pertence à totalidade do mapa astrológico, da qual faz parte três outros elementos e muitas outras variáveis, o elemento vazio não é simbolicamente idêntico ao *Self*. Porém, como uma fração do holograma, o elemento vazio pode funcionar como uma via de acesso ao eixo ego-*Self*, em que a ausência dos planetas, por não permitir uma influência direta do ego, abre para o contato com o *Self*.

SPICE GIRLS E CLINTONS

Nem todos os famosos têm elementos vazios no mapa, por isso vale mencionar algumas ocorrências para investigar a natureza desse evento, se mera coincidência ou se possuidora de sentido.

Para nos divertirmos um pouco, podemos começar com as cinco moças da banda inglesa 'Spice Girls', que certamente não se encontraram por arranjo astrológico deliberado, e todas elas têm um elemento vazio no mapa astrológico. De fato, quatro delas, Emma Bunton, Gerri Halliwell, Victoria Beckham, e Melanie Brown têm o mesmo elemento terra vazio e Melanie Chisholm é a única que tem o elemento água vazio. As quatro Spice Girls com elemento terra vazio parecem desafiar o pensamento clássico astrológico que prediz que pessoas com elementos vazios buscam relacionamentos compensatórios com pessoas que tenham excesso de planetas nesse mesmo elemento. O grupo durou o suficiente para que elas curtissem sucesso artístico, empresarial e financeiro, e cada uma seguiu seu próprio curso depois.

Assim também alguns casais notáveis que se uniram no elemento vazio, com uma afinidade até desconcertante para o público: difícil esquecer Angelina Jolie

e seu segundo marido, o ator Billy Bob Thornton, ambos com o elemento terra vazio, que pareciam ter encontrado um no outro a alma gêmea, ao ponto de carregarem o sangue um do outro em um frasco pendurado no pescoço.

Também Marilyn Monroe teve dois maridos, que como ela tinham o elemento terra vazio: Joe Di Maggio e Arthur Miller. Fazendo um comentário acurado sobre a natureza dupla dessa geminiana, o famoso diretor Billy Wilder afirmou que:

Seus casamentos não deram certo porque Joe DiMaggio descobriu que ela era Marilyn Monroe e Arthur Miller descobriu que ela não era Marilyn Monroe. (CHANDLER, 2002, p. 9-10)

Talvez tenha sido essa a razão dos divórcios, mas a razão dos casamentos muito provavelmente tem parentesco com o elemento vazio em comum com ambos os maridos.

Ronald Reagan tinha o elemento fogo vazio, e sua devotada esposa Nancy Reagan tinha o elemento ar vazio. Antes de assumir que eles se compensavam nos respectivos elementos vazios, é importante levar em consideração que muito provavelmente eles se completavam quanto aos elementos vazios, como se para viver uma vida em grande estilo, de Hollywood à Casa Branca, eles precisassem não apenas o espaço existencial providenciado por um elemento vazio, mas dois. Ambos partilhavam muitos planetas em água e terra, e isso dava a eles uma base sólida de convívio cotidiano.

Bill Clinton tem o elemento água vazio e apenas um planeta em terra, a Lua em Touro. Apesar de não ter planetas em água, ele foi considerado um dos três presidentes americanos (junto com Reagan e Kennedy) de maior popularidade – o público sentia identificação (água) com ele, de acordo com as pesquisas de opinião. Já sua esposa Hillary Clinton tem o elemento terra vazio e quatro planetas pessoais em água, e essa talvez tenha sido uma das razões do escândalo sexual de Bill Clinton com Monica Lewinsky.

Bill e Monica têm uma configuração astrológica muito semelhante, ambos têm apenas um planeta em terra, a mesma Lua em Touro, e ela tem apenas um planeta em água enquanto ele não tem nenhum: Mercúrio em Câncer que confere uma qualidade mental à emoção. Ambos são leoninos, ambos têm os ascendentes em Libra, e têm todos os demais planetas (nove no caso dele, oito no caso dela) em fogo e ar, aumentando ainda mais a dinâmica desses dois elementos quando estavam juntos. Aqui também, mais do que compensação no elemento oposto, o que ocorreu foi a busca da semelhança e identificação, o espelhamento no outro.

Para terminar, parece significativo mencionar outros presidentes americanos eleitos por votos, e não através da vice-presidência, que tinham um elemento vazio na carta natal. Três dos mais importantes presidentes da história americana, de acordo com os historiadores americanos e ingleses, Dwight Eisenhower, Franklin Delano Roosevelt e Thomas Jefferson tinham um elemento vazio, respectivamente água, fogo e ar. Jefferson, sem planetas em ar foi considerado o líder do *Enlightenment* (período de iluminação cultural e política americana), um homem da renascença, conhecedor das artes, ciências e política.

No outro extremo da apreciação pública, considerados entre os piores presidentes americanos, James Buchanam não tinha planetas em água e Franklin Pierce não tinha planetas em terra. Outros presidentes americanos com elementos vazios, Rutherford Hayes sem planetas em fogo, e Grover Cleveland sem planetas em terra.

Curiosamente, Dilma Rousseff não tem planetas em água, como os presidentes Clinton, Buchanam, Hoover and Eisenhower. Infelizmente não há fonte confiável de dados astrológicos no Brasil, mas valeria a pena investigar nossos presidentes, nossos notáveis e famosos.

MÃO ÚNICA – PLANETA SOLITÁRIO NO ELEMENTO

Como foi mencionado anteriormente, o planeta circunscreve a experiência do indivíduo ao seu arquétipo ou simbolicamente ao deus associado com o planeta, (por exemplo, Marte como o deus da guerra) e ativa o modo cardinal, fixo ou mutável, e o elemento (terra, água, fogo ou ar) do signo em que se encontra. Isso oferece a chance de examinar a relação do elemento com e sem planetas, na medida em que temos a oportunidade de observar a ativação causada por um planeta específico em um determinado elemento-modo, como veremos em alguns exemplos abaixo.

A existência de apenas um planeta em um elemento – chamado planeta solitário – parece gerar um foco tipo laser vinculado ao signo (elemento e modo combinados) e planeta em questão. Sean Connery e Elvis Presley tinham o planeta Urano no signo de Áries, o que lhes conferia uma aura carismática e revolucionário para a época (Urano), de virilidade ígnea (Áries, fogo cardinal) – apesar de ser esse o único planeta que ambos tinham no elemento fogo.

Curiosamente, a princesa de Gales, Lady Diana Spencer (Lady Di) também tinha como único planeta em fogo o Urano em Leão, que lhe concedeu o carisma humanitário e uma atitude inovadora (Urano) dentro da tradicional monarquia inglesa (signo de Leão), sempre em grande estilo (signo de Leão). Assim, podemos observar com a lente de um telescópio (ou microscópio) o funcionamento de apenas um planeta em um elemento, o que nos dá a oportunidade de isolar o elemento em ativação específica.

O número de famosos com apenas um planeta em um elemento também é enorme, e implica um estudo muito mais detalhado do que o elemento vazio, com muitas variáveis a mais para serem consideradas, o que torna o assunto impossível de ser discutido neste artigo.

Mas vale a pena mencionar alguns exemplos de pessoas cujo Sol é um planeta solitário em um determinado elemento, pois o Sol é mais visível, atuando literalmente como um laser no elemento. O Papa Francisco tem, como único planeta em fogo, o Sol em Sagitário (fogo mutável), o que faz dele um foco espiritual e diplomático com a qualidade genuína que o sol transmite; Mahatma Gandhi e Luciano Pavarotti tinham como planeta solitário o Sol em Libra (ar cardinal) que se expressou como busca de justiça para Gandhi e como equilíbrio e beleza na voz de Pavarotti; James Dean tinha o sol em Áquario (ar fixo) como planeta solitário, e brilhou com a imagem de jovem rebelde.

E não poderia deixar de ser que, nos *Beatles*, cada um deles tinha planeta solitário em um (ou mais) elemento: John Lennon tinha Mercúrio em Escorpião (água fixa) que lhe conferiu uma capacidade mordaz de lidar com os sentimentos e emoções, sempre explícita e muitas vezes chocante (Mercúrio). Lennon tinha também Plutão (solitário) em Leão (fogo fixo), uma posição de Plutão comum aos quatro componentes da banda. Já Paul McCartney tem Júpiter em Câncer (água cardinal), que confere à suas músicas e letras uma qualidade delicada e ao mesmo tempo profunda, que surpreende pela simplicidade e alcance na alma. George Harrison tinha o Marte solitário em Capricórnio (terra cardinal), e mais um planeta solitário, Plutão em Leão (fogo fixo). Esses dois raios laser no seu mapa provavelmente explicam sua presença de fundo no grupo, com sua energia contida, estável e sólida (Marte em Capricórnio). Por último, Ringo Starr, como George, tem dois elementos com apenas um planeta, o Sol em Câncer (água cardinal) que lhe conferiu o ritmo e sensibilidade musical para acompanhar o grupo, e Vênus em Gêmeos (ar mutável), responsável com certeza por seu ar de menino e uma capacidade de estar no grupo sem grandes demandas emocionais sobre os demais.

E NÓS QUE NÃO TEMOS ELEMENTOS VAZIOS?

Jung não é bem como o 'resto' de nós, embora, como a maioria de nós, tivessemos planetas em todos os elementos na carta natal. No caso dele, vale mencionar que tinha Júpiter e Saturno no elemento ar, e no elemento fogo, Sol, Urano e Marte, como ferramentas de acesso à intuição (ar) e pensamento (fogo). Já Emma Jung, para limitação da relação deles, não tinha planeta algum no elemento ar, mas cinco planetas no elemento terra. Para Jung, ela não oferecia a interlocução tão necessária, mas para Emma, Jung abriu o infinito do elemento ar. E aqui redimimos Emma com fantasias e projeções astrológicas sobre sua vida íntima, de certo modo enigmática: ela possivelmente ficou nessa relação tão invadida e comentada pelo público – certamente não por manter aparências! – menos por necessidades externas, questões morais, obrigações sociais e familiares, etc., mas talvez por ela mesma, pela necessidade psicológica do ar que respirava nessa relação.

No caso de Toni Wolff, em contrapartida, esta tinha cinco planetas no elemento ar, e três planetas no elemento fogo, um deles Marte em Sagitário como o Marte de Jung também, e os outros dois planetas em fogo, Saturno e Júpiter, se harmonizavam (em sextil de elemento) com o Saturno e Júpiter de Jung no elemento ar. Assim, a troca intelectual e espiritual entre eles, – para nos limitarmos a estas duas áreas! – supriu as necessidades mútuas de interlocutores da mesma estatura.

É válido enfatizar que em termos relacionais, a interação dos elementos entre os membros de uma família é de fundamental importância quando se analisa a dinâmica criada entre pais e filhos, casais, irmãos, etc., pois é basicamente dentro da ressonância dos elementos que uma frequência de comunicação explícita ou implícita se estabelece.

Um pai com o elemento fogo ativado pela presença de vários planetas pode sentir-se pouco à vontade com filhos que tenham o mapa com ativação planetária em água ou terra, ambos elementos de pouca compatibilidade com o fogo. O mesmo vale para casais, colegas de trabalho, etc., como base mais profunda de qualquer interpretação os elementos mostram se as pessoas falam a mesma língua, da mesma forma que o modo mostra se as pessoas caminham na mesma direção e no mesmo ritmo.

Haveria muito mais a especular, inclusive um tópico pertinente acerca do modo vazio, mas não cabe no contexto deste artigo. Como foi dito inicialmente, este texto é exploratório e só tem valor se o leitor encontrar suas próprias histórias nestas reflexões. Para chegar-se a uma conclusão generalizada seria vital uma pesquisa acadêmica, e fica a sugestão aos astrólogos e amantes da astrologia para que produzam suas pesquisas nessa área dos elementos e também na área dos modos. ❏

Referências Bibliográficas

- BAILEY, A., *Tratado sobre os sete raios - Vol. 5: Os raios e as iniciações*. Fundação Rio de Janeiro: Cultural Avatar, 1960.
- CHANDLER, C., *Nobody's Perfect: Billy Wilder, a Personal Biography*. Montclair: Applause Theatre & Cinema Books, 2002.
- DANTAS, A., *Psicologia Dialética: Uma Crítica Interna à Psicologia Junguiana*. São Paulo: Clube de Autores, 2009.
- EDINGER, E.F., *Ego e Arquétipo*. São Paulo: Cultrix, 1989.
- GAUQUELIN, M., *Is There Really a Mars Effect? Above & Below: Journal of Astrological Studies*, Issue 11, p. 4-7, Fall, 1988.
- GUTTMAN, A; GUTTMAN, G; JONHSON, K., *Mythic Astrology: Archetypal Powers in the Horoscope*. Woodbury: Llewellyn Publications, 1993.
- HAMAKER-ZONDAG, K., *Psychological Astrology: A Synthesis of Jungian Psychology and Astrology*. San Francisco: Red Wheel-Wiser, 1990.
- HANEGRAAFF, WJ; PIJNENBURG, J., *Hermes in the Academy: Ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam*. Amsterdam: Vossiuspers University of Amsterdam, 2009.
- HANEGRAAFF, WJ. , *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- JUNG, C. G., *Memories, Dreams, Reflections*. New York: Random House, 1961.
- _____, *Richard Wilhelm: In Memoriam*. In: *The Spirit of Man, Art and Literature, Collected Works*, Vol.15, Trans. R.F.C.Hull. London: Routledge, Kegan and Paul, 1971.
- _____, *Synchronicity – An Acausal Connecting Principle*. London: Routledge and Kegan Paul, 1972.
- _____, *C.G. Jung Letters, Vol.1, 1906–1950*. Edited by Gerhard Adler & Aniela Jaffé, Trans. by R. F.C. Hull, Princeton: Princeton University Press, 1973.
- _____, *C.G. Jung Letters, Vol. 2, 1951–1961*. Edited by Gerhard Adler & Aniela Jaffé, Trans. by R. F.C. Hull, Princeton: Princeton University Press, 1976.
- _____, *Practice of Psychotherapy, (C.W. Vol.16)*. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- _____, *Psychological Types (C.W. Vol. 6)*. Princeton: Princeton University Press, 1976.
- LOPEZ, FABIENNE, *Creativity and Element Imbalances in the Chart*, 2011 (publicação on-line) Disponível em: <astrologyunboxed.com/2011/03/22/creativity-and-element-imbalances-in-the-chart/> Acesso em 22/05/2015.
- MARTIN, C., *Mapping the Psyche (Vol. II): An Introduction to Psychological Astrology*. London: CPA Press: London, 2005.
- MORAES, FF, *Algumas considerações sobre o eixo ego-self*. (publicação on-line) Disponível em: <psicologiaanalitica.com/algumas-consideraes-sobre-o-eixo-ego-self/> Acesso em 06/2015.
- PLANCK, M., *Das Wesen der Materie [A Natureza da Matéria]*. Discurso em Florença, Itália, 1944.
- RODDEN, L.M, *Astro Databank*, 1996. Disponível em: <www.astro.com/astro-databank/Main_Page> Acesso em: maio 2015
- VON FRANZ, M-L; HILLMAN, J., *A tipologia de Jung: A função inferior – A função sentimento*. São Paulo: Cultrix, 1997.

Informação Astrológica

Com exceção das cartas natais nomeadas abaixo, as demais cartas natais mencionadas neste artigo foram acessadas no banco de dados Astro Databank, disponível em:

<www.astro.com/astro-databank/Main_Page> Acesso em 06/2015>

Dilma Rousseff, disponível em:

<www.deldebbio.com.br/2010/12/14/mapa-astral-de-dilma-rousseff> Acesso em 22/05/2015.

<www.constelar.com.br/constelar/149_novembro10/dilma-rousseff-2.php> Acesso em 22/05/2015.

CS Lewis, disponível em:

<www.astrotheme.com/astrology/C._S._Lewis> Acesso em 22/05/2015.

Melanie Klein, disponível em:

<www.astrotheme.com/astrology/M%C3%A9lanie_Klein> Acesso em: 22/05/2015.



Palavras-Chave:
→ Causalidade
→ Noção de tempo
→ Temporalidade

João Bernardes da Rocha Filho <jbrfilho@puers.br>

- Professor titular - PUCRS
- Físico, Filósofo, Mestre em Educação, Doutor em Engenharia
- Pós-doutor em Enseñanza de las Ciencias

Uma Ontologia do Tempo Imaginário

As mudanças no mundo natural e tecnológico ocorrem em uma marcha que segue a lógica do senso comum, o que permite prever o desenrolar das situações a partir do conhecimento das condições iniciais, dando oportunidade para o surgimento da maioria dos modelos científicos, que são basicamente preditivos e, portanto, temporais. Na maior parte da vida a noção de tempo é simplesmente assumida, e raramente questionada, fazendo com que a perspectiva comum de tempo permaneça, assim, cada vez mais profundamente enraizada nos espíritos, obstaculizando reflexões posteriores. No entanto, há muitas possibilidades para o entendimento da noção temporal, e as pessoas poderiam conhecê-las e utilizá-las no aprofundamento desse tema, que tem elevado potencial de interessar as mentes e trazer significados a fatos que, de outra forma, permaneceriam incógnitos. Quantos e quais são *os tempos possíveis*? Algum deles é mais verossímil que os outros? Estas e outras perguntas nortearam a escrita deste ensaio, que objetiva trazer argumentos para uma reflexão sobre essa questão fundamental da ciência e da vida.

O tempo é uma medida do desprazer, porque o que atormenta a alma dura mais do que aquilo que a agrada. Tortura é imposição da prorrogação. Feiura é mais duradoura que beleza. Gozo é efêmero. Inferno é eternidade. Para medir a tragédia: o tempo. Mas, o que é possível afirmar sobre a natureza do tempo?

A mecânica estatística é a área da física que mais diretamente se relaciona ao conceito de tempo, embora em termos objetivos ela trate de tendências macroscópicas derivadas de partículas em movimento aleatório, o que em si nada tem a ver com o tempo, propriamente dito. De fato, o tempo é uma noção cotidiana que integra a descrição física da realidade por uma única razão: tudo muda em etapas que se sucedem como alterações infinitesimais imperceptíveis em uma taxa que a ciência clássica assumiu uniforme. Esse tempo cotidiano é definido e medido por comparação com o número de repetições de certos eventos periódicos considerados estáveis, e justamente nisso reside a fragilidade do método, intrinsecamente redundante. Neste ensaio são discutidas as razões desta fragilidade inerente e como isso conduz à conclusão de que o tempo pode ser uma entidade fictícia, não imanente ao universo, de natureza mental, em parte inconsciente mas epistemologicamente necessário.

Para chegar a esta conclusão o ensaio apresenta e discute diferentes aspectos do tempo, com os quais este se apresenta a observadores distintos, em situações particulares que variam conforme o movimento do foco da preocupação de quem o investiga. De posse destes conhecimentos a ciência e nosso conhecimento sobre o mundo se contextualiza, relativizando aspectos que até então foram tratados como absolutos, desviando brevemente a atenção dos conteúdos cotidianos em favor das questões filosóficas de base do conhecimento sobre a natureza das coisas.

O TEMPO ENTRÓPICO, DA TERMODINÂMICA

Um exemplo de fenômeno estatístico cotidiano ocorre com os perfumes: Suas moléculas se encontram confinadas no recipiente que os contém, em alta concentração, no estado líquido, e a partir dali podem se espalhar por todo o espaço de uma sala, ainda que não exista movimentação de ar, bastando a comunicação do interior do recipiente com o ar ambiente. Esse fenômeno se denomina *difusão*¹, e se manifesta como uma tendência termodinâmica para a uniformização da concentração das substâncias voláteis. Assim, se um recipiente de perfume está aberto em um quarto hermético, eventualmente o perfume irá evaporar do frasco e se disseminar pelo quarto, mas não é provável que esse processo se reverta naturalmente. Ou seja, é improvável, que o perfume espalhado pelo quarto volte ao seu recipiente original, na forma líquida, *naturalmente*. Esse fenômeno estabelece, portanto, uma *ordem* preferencial para os eventos: *antes*, o perfume estava concentrado em seu recipiente, e *depois*, estava difundido no ar do quarto.

Da ordenação que se fundamenta em eventos como a evaporação de um perfume derivam retrospicções e previsões de modelos científicos, e como a ordem *antes-depois* parece *natural e irreversível* esta ordenação pode ser considerada indício de que o tempo possui existência ontológica, e não apenas conceitual. Um fenômeno termodinâmico, no entanto, justamente por ser fundamentalmente probabilístico, não constitui bom fundamento para o estabelecimento de ontologias, pois seu caráter universal pode ser questionado. A existência imanente de uma entidade física como o tempo precisa ser demonstrada de maneira mais substancial do que é possível a partir do recurso a fenômenos aleatórios, apenas prováveis, sendo incapaz de constituir-se como base de uma ontologia consistente. Parece que a conclusão de Kant², de que o espaço e o tempo são propriedades subjetivas dos sentidos, e não objetivas, das coisas, se mantém apesar da termodinâmica.

Ocorre que a noção de tempo derivada do fenômeno da difusão está associada à movimentação aleatória de um número grande de moléculas, e segue uma lei estatística enunciada por Boltzmann³, em seus estudos teóricos sobre o comportamento dos gases, entre 1872 e 1896, que ele registrou nas *Leituras Sobre a Teoria dos Gases*. Boltzmann percebeu que os processos gasosos sugeriam uma assimetria na passagem do *tempo natural*, e a teoria cinética dos gases levou o cientista a concluir que o *fluxo do tempo* se associava à redução da ordem em sistemas isolados, ou aumento da *entropia*: uma conclusão que influenciou profundamente a física do século XX.

A entropia é uma grandeza física relacionada ao calor, e seu valor máximo para determinado sistema isolado corresponde ao estado de equilíbrio termodinâmico, ou seja, uma situação que se caracteriza pela impossibilidade de realização de trabalho por intermédio de uma *máquina térmica*⁴. Além disso, a *segunda lei da termodinâmica* estabelece que os sistemas isolados inevitavelmente marcham para a máxima entropia, ou máxima desordem. Essa tendência condena os sistemas isolados a uma espécie de *morte térmica*⁵, pois sem diferença de temperatura deixam de existir as fontes quentes e frias necessárias ao funcionamento dos motores térmicos. Em acréscimo, a irreversibilidade natural da evolução da entropia parece delimitar uma assimetria fundamental na natureza, pois associa-se ao sentido da passagem do tempo, do passado para o futuro, e nunca o contrário.

Porém, não está claro se a lei boltzmaniana do aumento da entropia para sistemas fechados pode ser extrapolada ao universo como um todo, primeiramente porque não existem observações que justifiquem a proposição de um universo fechado, e também porque os *buracos negros*⁶, a *matéria e energia escuras*⁷ e outros fenômenos ou entidades cosmológicas ainda desconhecidas podem ser mecanismos naturais de redução de entropia, em oposição à suposição termodinâmica clássica. Ademais, a física não está completa, como demonstram as falhas nas tentativas de *unificação das forças fundamentais*⁸ e a constatação da expansão acelerada do universo, que vem sendo atribuída à ação de uma energia desconhecida cuja influência parece dominar o cosmos. Por isso, não está afastada a hipótese de que mecanismos ainda desconhecidos possam ser capazes de realizar a tarefa da reciclagem térmica, tornando a energia novamente disponível para a realização de trabalho, em um ciclo indefinido.

Assim, supondo que a irreversibilidade da ampliação da entropia não possa ser aplicada universalmente, fica comprometida a tese de que a tendência entrópica é uma espécie de evidência a favor de um tempo objetivo. No máximo, é possível afirmar que o tempo local tem o sentido antes-depois *porque* na região local do universo a entropia sempre aumenta. Mas a extrapolação dessa constatação para o universo inteiro é temerária, pois demanda uma formulação lógica até hoje não realizada.

O TEMPO CRONOLÓGICO, DOS RELÓGIOS

A ciência não mede o tempo, propriamente, mas apenas associa hipoteticamente a *passagem* do tempo à contagem de fenômenos oscilatórios estáveis dos mais variados tipos, ou à velocidade da luz. Desde o transcorrer dos dias e noites, passando pelos pêndulos e chegando a emissões de césio, sem esquecer os balancins dos relógios mecânicos clássicos, os masers, o rubídio, o hidrogênio, os pulsares, e aquele que é atualmente o mais barato e comum de todos: o cristal de quartzo. Para todos os efeitos práticos, então, ao medir a duração de um fenômeno demarcado por dois instantes em uma sequência de eventos, simplesmente são determinados quantos ciclos de um oscilador estável se completaram durante o processo. Em última análise, é este número de oscilações que a ciência chama *intervalo de tempo*. Mas, se o tempo é apenas este número, um fluido

incorpóreo, por que a tendência a atribuir-lhe uma existência até *mais real* do que a das demais grandezas físicas, que são elas mesmas entidades abstratas dos modelos científicos atuais?

De fato, o tempo parece *mais real* no sentido de que essa noção dá lastro a uma grandeza fundamental do Sistema Internacional de Unidades de Medida (SI) e permeia as demais. Praticamente tudo é relacionado ao tempo de forma tão intensa que Ilya Prigogine⁹ chegou a referir-se ao tempo como sendo precedente a todas as demais entidades do universo, já que a irreversibilidade seria uma característica nuclear da natureza.

Apesar disso, o aspecto ultra-fluido da noção de tempo conduz à impressão de que se tem em mãos uma abstração metafísica emanada exclusivamente da mente, mais etérea ainda que a noção de quantidade matemática, pois desta é possível derivar verdades cujo valor é inegável em seu contexto. Para o tempo, porém, não há experimento ou demonstração formal que lhe atribua realidade, dentro ou fora de suas fronteiras conceituais, e nem sequer é possível provar-lhe o suposto fluxo. Em que pese o senso comum, que afirma veementemente a existência do tempo, o tempo físico pode não ser mais que uma crença científica. Como indaga Paul Davies¹⁰ (1999, p. 340) sobre o mesmo tema, "... que realidade pode ser atribuída a um fenômeno que nunca pode ser demonstrado experimentalmente?"

Não se nega, evidentemente, a ocorrência de transformações, a ordenação dos eventos observáveis não caóticos ou a correção da aplicação da lógica formal à causalidade comum, mas sim que a mudança inerente ao mundo fenomênico implique necessariamente um tempo ontológico. Ao que parece, portanto, o tempo pode ser uma produção puramente mental, cuja função pragmática de ordenar as observações é realizada a contento sem a concorrência de qualquer materialidade ou imanência. O caráter insuspeito do tempo do senso comum, no entanto, às vezes usado em comprovações tautológicas de sua existência real, declara pouco mais que uma veleidade. O tempo sequer pode ter sua consistência fundada, por analogia, no problema filosófico medieval dos *universais*¹¹, pois os universais têm a seu favor, pelo menos, a materialização das unidades que constituem seus indivíduos, enquanto do tempo sequer é possível materializar uma unidade, pois que o instante também é tempo imaterial. Em termos filosóficos radicais, portanto, um conjunto de imaterialidades não pode constituir uma materialidade, assim como o tempo não pode ser o universal de qualquer conjunto de instantes.

O TEMPO TECNOLÓGICO, MATEMÁTICO E ABSOLUTO

Desde uma perspectiva histórica, a necessidade da medição precisa do tempo se acentuou com as grandes navegações e com o trabalho assalariado, resultando no desenvolvimento de relógios melhores que os baseados na simples observação de fenômenos naturais associados ao movimento da Terra, ampulhetas, clepsidras e velas marcadas. Assim, antes do surgimento dos relógios tecnológicos modernos e contemporâneos, de pêndulo, de balancim e eletrônicos, a percepção do curso do tempo foi materialmente vinculada às mudanças que aconteciam em dado objeto ou sistema, e nada havia nele de universal. O tempo, como grandeza física independente e de fluxo perfeito, surgiu na ciência com Galileu Galilei¹², idealizador da utilização do movimento pendular como fonte de compasso prático para a construção de relógios mecânicos. Os poucos relógios mecânicos antes de Galilei eram baseados no freio dinâmico de peças girantes e, sendo susceptíveis a grandes erros, conseguiam apenas indicar aproximadamente o transcurso dos dias e noites. Assim, a partir da elevação do conceito do tempo a um patamar tecnológico, Isaac Newton¹³ pôde idealizar um esquema conceitual de grande sucesso, culminando com o modelamento dos fenômenos natu-

rais mais relevantes, usando para isso um tempo que denominou *matemático*.

A ciência passou a considerar o tempo matemático e independente newtoniano no contexto de um determinismo radical pelo menos até 1905, quando a Teoria da Relatividade Restrita¹⁵, de Einstein¹⁵, foi apresentada aos cientistas. A Relatividade pôs fim à ideia de um tempo absoluto, pois permitiu prever que a *passagem* do tempo poderia ter compasso diferente para observadores situados em diferentes sistemas de referência, conforme seus estados de movimento ou da aceleração da gravidade a que estivessem submetidos. A teoria einsteiniana é paradigmática e contribui para a fragilização da hipótese de um tempo ontológico, tendo basicamente três tipos de comprovações experimentais: a) envolvendo o aumento do tempo de vida de partículas microscópicas em alta velocidade; b) envolvendo a redução na frequência de oscilação de bases de tempo atômicas ou piezoelétricas colocadas em aviões e satélites, e; c) envolvendo a curvatura de raios de luz por ação gravitacional.

No entanto, ainda que a Teoria da Relatividade venha a se mostrar incompleta ou equivocada isso não recolocará o tempo em uma condição de independência ou constância, pois há cientistas que consideram que o fenômeno da flexibilidade do fluxo do tempo pode ser compreendido até mesmo sem o apelo à Relatividade. Bruce Harvey¹⁶, por exemplo, sugere que a alteração relativística do tempo pode ser prevista corretamente pela consideração do aumento da densidade de energia das partículas e corpos envolvidos. Sem se referir ao tempo propriamente, mostra que a alteração da frequência de oscilação dos circuitos eletrônicos de relógios em órbita terrestre é modificada pela alteração da massa (inércia) dos elétrons oscilantes, o que produziria a mesma correção prevista pela Relatividade. Assim, a simultaneidade mostra-se inconsistente tanto dentro da teoria clássica quanto da relativística. Por isso, Davies também afirma que:

[...] só existe uma conclusão racional a extrair da natureza relativa da simultaneidade: os eventos no passado e futuro têm que ser exatamente tão reais como os eventos no presente. De fato, a própria divisão do tempo em passado, presente e futuro parece fisicamente sem sentido. Para acomodar os *agoras* de todo mundo [...] os eventos e momentos têm de existir *todos juntos* através de uma extensão no tempo. (DAVIES, 1999, p. 92)

Sendo o tempo inconstante, susceptível a fenômenos gravitacionais, dinâmicos e cinéticos, sua permanência no rol das entidades físicas de primeira grandeza do SI sugere certa cautela quanto à precisão da descrição física dos eventos. Essa fragilidade, embora não chegue a afetar visivelmente eventos macroscópicos do cotidiano, mostra-se em certos experimentos realizados com partículas de luz (fótons), elétrons e partículas alfa (núcleos de átomos de hélio).

O TEMPO DUVIDOSO, DO EMARANHAMENTO QUÂNTICO

A ciência conhece certos fenômenos para os quais, dependendo do referencial teórico utilizado, a noção do transcorrer do tempo pode deixar de fazer sentido, como ocorre com a reflexão parcial da luz em lâminas de vidro transparente. Sabe-se, pela experimentação, que uma parte da luz que incide em uma lâmina de vidro atravessa-a, enquanto outra parte é refletida com o mesmo ângulo de incidência. Justamente isso faz com que uma pessoa consiga enxergar sua imagem sobreposta à paisagem, ao olhar através de uma janela de vidro, especialmente se a luminosidade interna for intensa. O modelo descritivo desse fenômeno, aparentemente simples, quantifica a parcela da luz incidente que é refletida e a parcela que é refratada, em uma relação que depende da espessura da lâmina de vidro.

Como a luz apresenta um comportamento duplo, surgindo nas descrições

físicas às vezes como partícula e às vezes como onda eletromagnética, um cientista pode realizar um experimento instalando sensores capazes de contar os fótons que atravessam a lâmina de vidro, assim como os que são refletidos. Apesar de não ser previsível se um fóton individual irá atravessar ou ser refletido na lâmina, porque isoladamente eles têm comportamento aleatório, a proporção entre o número de fótons refletidos e refratados depende da espessura do vidro, e é constante para um dado arranjo experimental. O resultado deste experimento sugere que a luz é mesmo constituída de fótons isolados porque os dois sensores jamais são acionados simultaneamente, mas sim apenas um ou outro de cada vez, como se a luz fosse composta por entidades individuais. No entanto, há também experimentos que sugerem o contrário, levando a crer que a luz é uma onda eletromagnética. A este comportamento duplo a ciência denominou dualidade onda-partícula.

Assim, assumindo-se por um momento a característica particular da luz, é razoável presumir que algum fenômeno que ocorre quando o fóton se aproxima da superfície do vidro determina se aquele fóton específico vai ser refratado ou refletido. No entanto, como essa determinação é realizada numa proporção que considera a espessura do vidro, pode-se supor que existe algum mecanismo mais rápido que o fóton, capaz de obter informação sobre essa espessura, retornando-a à partícula no instante em que ela toca a lâmina, ou antes disso. Mas não existe, como sabemos da Relatividade, qualquer meio de transmissão de matéria, energia ou informação que exceda a velocidade dos fótons, que é a própria velocidade da luz. Por conseguinte, seria falacioso pressupor um *mensageiro* (uma partícula de troca) que transmita a informação desde a outra superfície do vidro.

Desse paradoxo experimental emerge a conclusão de que o comportamento dos fótons incidindo sobre lâminas de vidro não tem correspondência com experiências macroscópicas do cotidiano, e não pode ser explicado com argumentos derivados do senso comum. Entre outras interpretações, o fenômeno pode ser compreendido presumindo-se que o *fluxo do tempo* não seja tão *real* para o fóton quanto é para entidades macroscópicas, ou pode ser que não exista separação entre o fóton e a lâmina de vidro, e ambos formem um sistema instantaneamente interligado. De qualquer modo, a noção de tempo como algo aplicável a fótons sai prejudicado deste experimento.

Outro experimento do século XX, inspirado em uma montagem realizada originalmente por *Young*¹⁷, em 1801, é exemplo que pode ser compreendido também como sugestivo da inexistência ontológica do tempo. Nele, um feixe de fótons, elétrons ou partículas alfa é focalizado em uma placa metálica contendo duas pequenas fendas, formando depois da placa uma figura de interferência em uma chapa fotográfica. Parece que as partículas que emergem das fendas interagem de alguma forma, talvez eletromagneticamente, o que resulta em uma figura de interferência na chapa fotográfica, de forma análoga ao que ocorre quando duas pedras são jogadas simultaneamente em um lago calmo. As ondas geradas na água pelas duas pedras eventualmente se encontram, e constituem um padrão de interferência ordenado. No entanto, se uma única pedra for jogada na água, as ondas geradas por ela não terão como interagir, pois não há outro fenômeno ondulatório ocorrendo simultaneamente.

Assim, também por analogia, pode-se imaginar que se a fonte emitir um único fóton, elétron ou partícula alfa de cada vez não poderá surgir uma figura de interferência na chapa fotográfica, pois inexistente a *outra partícula* com quem a primeira interagiria para gerar a figura de interferência. Presume-se, portanto, que uma *única partícula* emitida a cada instante passe por *uma única fenda*, emergindo sozinha desta fenda e sensibilizando a chapa fotográfica em um único ponto, sem interferência. Pela mesma razão da experiência da refração/reflexão de fótons em lâminas de vidro, esta única partícula também não pode ser influenciada pela existência ou inexistência de outra fenda além da que ela

atravessou, pois seria necessário trânsito de informações em velocidade acima do limite da luz.

Estranhamente, porém, mesmo quando a intensidade do feixe de partículas é reduzido até que apenas uma partícula seja emitida pela fonte, de cada vez, a figura de interferência continua a se formar na chapa fotográfica, e só não se forma quando uma das fendas é fechada ou quando detectores são posicionados sobre as fendas, de modo a informar o observador por qual delas circulou a partícula. Disso surgem muitas perguntas, como por exemplo: Com o quê a partícula interage e produz interferência quando viaja isoladamente? Como a interferência é anulada pelo fechamento de uma fenda, se a partícula que atravessa a outra fenda, em princípio, não pode ter sofrido influência do fechamento justamente porque não viajou na direção do furo fechado? Como a instalação de detectores anula a interferência, se os furos permanecem abertos?

Do mesmo modo como ocorre com o experimento da lâmina de vidro, não é coerente imaginar que à partícula esteja associada uma espécie de *signal de radar* mais rápido que a luz, que vasculhe a montagem do experimento detectando a presença de sensores ou dos furos, afinal os fótons já se movem à velocidade da luz, e parece que nada pode ultrapassar essa velocidade. Do ponto de vista da mecânica quântica, o fóton poderia ter interferido com ondas de probabilidade de suas possíveis trajetórias futuras ou, aceitando a existência de muitos universos, o fóton poderia ter interferido com seu equivalente pertencente a uma realidade alternativa. A hipótese da interferência das múltiplas trajetórias possíveis tende a ser paradigmática, nesse momento, mas nem por isso a questão fica compreendida. Em qualquer caso, a noção de um tempo imanente e ontológico se desvanece ante modelos que incluem interferência entre *realidades múltiplas* ou *trajetórias futuras*.

Com a eliminação da hipótese da existência ontológica do tempo, também seriam anuladas as barreiras que impedem às partículas dos experimentos anteriores *conhecerem* os obstáculos à frente e, nesse caso, seria plausível compreendê-las como estando *instantaneamente* ligadas a todas as outras porções do universo. Conclusão semelhante também se pode extrair dos resultados dos experimentos com fótons pareados, de Aspect¹⁸. Tradicionalmente, o experimento de Young é compreendido a partir da dualidade onda-partícula, que submete todo tipo de matéria a uma existência na qual às vezes se manifesta um caráter corpuscular, e às vezes um caráter ondulatório. Ainda assim, permanece dúvida sobre como a ciência deve encarar a grandeza tempo, que parece não afetar fótons e elétrons, em determinadas circunstâncias experimentais, enquanto se apresenta tão real no mundo macroscópico cotidiano.

O TEMPO VIRTUAL, DA MODERNIDADE

O tempo também pode ser compreendido como uma criação da realidade virtual na qual alguns físicos creem que tudo ganha existência. Nessa linha de pensamento, defendida por *Deutsch*¹⁹, inspirada em jogos de computador, como simuladores de pilotagem ou jogos de ação em primeira pessoa, o tempo é uma entidade definida pela capacidade de processamento do universo, e por isso somente tem sentido dentro desse mesmo universo. A realidade seria, então, algo como o produto do processamento de um computador, e não teria existência objetiva além deste suposto programa de computador que a constrói em tempo real. Neste caso, a velocidade de passagem do tempo no mundo virtual pode variar conforme a velocidade do processador ou de outros programas que estejam sendo simultaneamente executados em uma plataforma multitarefas global.

Considerando os jogos e computadores que podem ser comprados hoje, a dificuldade tecnológica de rodar o mesmo jogo em plataformas com diferentes desempenhos foi parcialmente superada com estratégias dinâmicas, como a

fixação de configurações mínimas de máquina, sem as quais o jogo sequer pode ser instalado ou jogado, e a modificação da resolução ou da velocidade de atualização dos quadros ou vetores nas imagens geradas, conforme o desempenho do processamento. Mas muitos dos jogos de uma ou duas décadas exigiam mais processamento do que os computadores medianos de então eram capazes de realizar em tempo real, e isso era percebido pelo jogador de uma forma muito estranha: o tempo do jogo parecia transcorrer mais lentamente ou mais rapidamente, conforme permitia o desempenho do processamento de seu computador.

Os jogadores de então tinham esta percepção apenas porque não estavam verdadeiramente *no jogo*, mas sim operando uma representação sua (um *avatar*) naquele universo virtual. Se o jogador estivesse *dentro do jogo*, como está seu *avatar*, não poderia notar a passagem mais lenta ou mais rápida do tempo porque todos os fenômenos que operam naquele universo virtual estão submetidos ao mesmo ritmo de processamento, inclusive os mecanismos de percepção do seus habitantes virtuais. Nesse caso, se um desses avatares pudesse olhar a realidade do jogador que controla o computador, teria a impressão inversa, mas não menos real, de que o tempo passa mais rapidamente ou mais lentamente naquele novo mundo que descobriu.

Trazendo esta concepção ao mundo físico, pode-se reconhecer que tudo o que a ciência tem são hipóteses acerca do tempo, pois as experiências sensoriais são totalmente virtuais, mediadas pelos sentidos e demais mecanismos perceptuais do sistema nervoso, tanto quanto são virtuais para os avatares dos jogos de computador. Não há certezas sobre a realidade porque, em última análise, o mundo que se imagina situado externamente ao *eu* é apenas uma construção mental, uma representação da realidade, tanto quanto a representação criada em um computador. Os sentidos são a interface de comunicação do *eu* com o mundo, pois todas as sensações são intermediadas, ou indiretas. Sobre isso, Deutsch afirma que a

Imaginação é uma forma direta de realidade virtual. O que pode não ser tão óbvio é que nossa experiência *direta* do mundo por meio dos sentidos também é realidade virtual. Pois nossa experiência externa nunca é direta, nem mesmo sentimos os sinais dos nossos nervos diretamente – não saberíamos o que fazer com os fluxos de impulsos elétricos que eles carregam. O que experimentamos diretamente é uma representação em realidade virtual, convenientemente gerada para nós por nossa mente inconsciente a partir de dados sensoriais mais teorias inatas e adquiridas, (isto é, programas) sobre como interpretá-los. [...] Mas nunca sentimos diretamente essa realidade. [...] Todos os raciocínios, todos os pensamentos e todas as experiências externas são formas de realidade virtual. (DEUTSCH, 2000, p. 91)

Além do acesso direto à realidade ser uma impossibilidade, dada a mediação dos sentidos, existem evidências de que os próprios sentidos humanos não seriam suficientes para a construção de uma representação fiel de um universo externo, supondo sua existência independente. Pode-se demonstrar experimentalmente que ocorrem percepções de coisas que não têm existência detectável por instrumentos, como acontece, por exemplo, com a sensação das cores, reconhecidas como a impressão produzida por radiações eletromagnéticas com comprimento de onda definido dentro do *espectro visível*²⁰. Nesse espectro, cada cor tem um comprimento de onda característico, que pode ser medido com um espectrorradiômetro comum. Se, porém, forem projetados simultaneamente sobre um anteparo branco um feixe de luz vermelho sobre um feixe de luz verde de igual intensidade, com a ajuda de dois projetores, se produzirá um fenômeno denominado adição de cores, e um observador humano perceberá apenas uma luz amarela, que não existe senão em sua percepção. Um espectrorradiômetro

apontado para o anteparo continuará identificando ali as duas cores originais, mas não o amarelo. A percepção humana vê, portanto, sob certas condições, algo que empiricamente não existe, ou seja, a percepção falha e, por isso, em sentido estrito, esta capacidade humana não pode ser considerada uma fonte de informações confiáveis para o modelamento de um universo externo. Pelo menos não se este modelamento for entendido como uma representação fiel do universo.

Outra situação semelhante, porém por subtração de cores, ocorre na impressão colorida em offset, em revistas, outdoors e jornais, onde pontos amarelos e azuis são colocados próximos para produzir a percepção global de verde, sem que se use pigmentos verdes. Tanto no caso da adição das cores verde e vermelha, como no caso da subtração das cores amarela e azul, o olho recebe duas ondas eletromagnéticas distintas, mas o observador enxerga apenas amarelo ou apenas verde, respectivamente. Em síntese, o que o observador vê não é mais do que uma representação simplificada ou equivocada da realidade. Apenas uma interpretação. Assim, é discutível se os seres humanos podem afirmar ou refutar, com base em suas percepções, qualquer coisa fiável sobre um possível mundo externo. Este, aliás, é o primeiro argumento cético elaborado por Descartes, no século XVII, que continua inabalável apesar dos vários filósofos que tentaram refutar o ceticismo cartesiano, e do grande desenvolvimento científico e tecnológico que se seguiu a ele.

Além do mais, é teoricamente possível criar ambientes virtuais computacionais regidos por leis físicas exatamente iguais às do universo conhecido, com duas únicas condições: a) que todas as leis físicas sejam plenamente compreendidas, o que evidentemente ainda não é verdade, e; b) que o mundo criado não seja infinitamente complexo, ou, em outras palavras, que exista um quantum de informação, um pacote mínimo de informação que não possa ser dividido, o que, curiosamente, parece ser verdade no nosso universo. Claro que essa programação poderia exigir muitas mentes e computadores com memórias grandes, mas não seria necessário, rigorosamente, sequer um supercomputador. Mesmo um pequeno processador poderia criar um ambiente virtualmente idêntico ao mundo natural, desde que tivesse tempo suficiente para construir quadro-a-quadro esta realidade inventada. E os habitantes deste mundo virtual não perceberiam a construção lenta, pois seu tempo é completamente determinado pela própria programação e pelo relógio do computador, independente do tempo do programador externo ao processador. Assim, qualquer computador poderia realizar quantidades indefinidamente grandes de processamento entre dois instantes sucessivos do universo virtual, simulando uma realidade arbitrariamente complexa, e os seres deste mundo virtual experimentariam uma existência temporal semelhante em tudo ao que se entende como característico de uma existência real.

O próprio tempo poderia ser uma definição necessária apenas para o mundo virtual, como uma decorrência do processamento da simulação, sendo inexistente no universo do processador/programador, cujo ambiente atemporal seria simultaneamente instantâneo e eterno. O tempo do mundo virtual corresponderia, portanto, apenas à conexão entre elementos sequenciais de movimento, justamente como o fluir da fita perfurada da máquina de *Turing*²¹, ou o relógio em um *processador numérico convencional*²². Para os seres desse universo virtual, evidentemente, o tempo teria uma natureza controversa e fugidia, pois pareceria ser diferente de tudo o mais e, no entanto, estaria intrinsecamente ligado a todos os fenômenos. Estes seres certamente incluiriam o tempo em uma categoria *a priori* de grandezas físicas fundamentais, composta por entes axiomáticos de sua ciência, dos quais outras grandezas seriam derivadas. Como um índice que define o ritmo com que os fenômenos ocorrem, o tempo estaria invariavelmente representado na descrição científica de todos os fatos e leis físicas que designam transformações. Claro que essas leis teriam que ser simétricas

em relação ao tempo, mantendo-se invariáveis ainda que o fluxo do tempo fosse hipoteticamente invertido, pois sendo este apenas um índice que associa eventos sequenciais não faz sentido entendê-lo como tendo um sentido preferencial.

O TEMPO ATEMPORAL, DAS SINCRONICIDADES

A corrente psicológica que abordou a questão do tempo mais profundamente foi a Psicologia Analítica, em parte devido ao conceito junguiano de *sincronicidade* (JUNG, 1991). Esta é uma ideia empírica – um tipo de *coincidência significativa* observada por Carl Gustav Jung na clínica e no cotidiano, posteriormente incorporada ao modelamento do psiquismo.

A escolha de Jung pela palavra *sincronicidade* para designar esta classe de eventos está associada ao conceito físico denominado *sincronismo*, que representa a tendência física de sistemas oscilantes ressonantes ajustarem-se mutuamente e de forma autóctone. O sincronismo entre os sinais elétricos de uma antena emissora e uma receptora é o que permite a comunicação via ondas eletromagnéticas, por exemplo.

Embora em várias passagens explicando as *sincronicidades* Jung utilize a expressão *simultaneidade*, as sincronicidades têm menos relação com o tempo do que com a coincidência de significados, já que o fenômeno sincronístico implica simultaneidade no contexto de um processo, e não necessariamente em um instante no tempo. Sincronicidade expressa, assim, a identidade de sentidos que envolve fatos não relacionados por processos causais, sem explicitação de uma disposição temporal específica. A *simultaneidade* junguiana das sincronicidades é espalhada no tempo, não sendo sinônimo de instantaneidade compartilhada.

Isso fica claro na categorização das sincronicidades, na qual Jung relativiza a simultaneidade temporal e espacial, estabelecendo-as como possibilidades. Nessa categorização se torna evidente que Jung estava a par das noções da física de sua época, e sabia que tanto o tempo quanto o espaço são relativos. Essa relatividade implica que não há como afirmar de modo categórico que eventos distintos têm instantaneidade compartilhada, pela falta de um referencial privilegiado.

Além disso, a irrelevância da disposição temporal dos fatos envolvidos num fenômeno sincronístico oculta um aspecto peculiar das sincronicidades, decisivo para o entendimento ampliado da própria noção de tempo: Se a natureza funciona, ou é constituída, de tal modo que fatos com evidente ligação significativa prescindem de uma ordem temporal específica, disso decorre que não são distinguíveis causas e efeitos, ou seja, o tempo não pode ser um fator de ligação ou ordenação de fatos correlacionados – ao contrário do que parece ao senso comum.

As sincronicidades, assim, constituem indícios de que a existência ontológica do tempo pode ser questionada, na medida em que se trata de um conceito que, sob certo ponto de vista, é dispensável e antropomórfico.

O TEMPO DA TOTALIDADE

Concluindo esta reflexão sobre o tempo, um fato notável merece atenção: na descrição científica da natureza todas as grandezas fundamentais do SI são mais ou menos explicitamente temporais. Além do próprio tempo (unidade: segundo), que evidentemente é temporal, a intensidade luminosa (unidade: candela), a temperatura termodinâmica (unidade: kelvin), a intensidade de corrente elétrica (unidade: ampere), a massa (unidade: quilograma), o comprimento (unidade: metro) e a quantidade de matéria (unidade: mol), são relacionadas à temporalidade.

Esta relação é altamente explícita no caso da intensidade luminosa, da temperatura e da corrente elétrica, pois estas grandezas envolvem fluxo, agitação e

condução, respectivamente, que remetem imediatamente ao tempo. Também é explícita a relação da massa e do comprimento com o tempo, pela dependência relativística que ambas mantêm. Menos explícita é a relação entre quantidade de matéria e tempo, porém uma exploração mais íntima da natureza do estado sólido logo consubstancia esta relação: em sua menor manifestação a matéria emerge na forma de quarks, que não são encontrados isoladamente, mas apenas em estados confinados, em associação com outros quarks. Ora, toda associação implica relação, envolvendo compartilhamento de alguma entidade, ou seja, movimento e, portanto, tempo.

Assim, estranhamente, todas as grandezas fundamentais do SI são temporais, e justamente isso pode ser argumento contra uma suposta realidade ontológica do tempo. Aquilo que *está em tudo*, na mesma medida não *está em nada*, pois sem o contraste distintivo entre o que é e o que não é a percepção torna-se embaçada. O tempo, aliás, é o componente do contexto natural que mais possui características francamente mentais, e pode ser um ótimo argumento para atribuir à realidade uma natureza psíquica. Por isso, Erwin Schrödinger afirmou que "... a teoria física em seu estágio atual sugere fortemente a indestrutibilidade da mente pelo tempo". (SCHRÖDINGER, 1997, p. 164). Como não há como descrever precisamente o comportamento do tempo sem recorrer a expressões que remetem novamente a ele, numa espécie de armadilha circular, o tempo pode ser melhor sentido que compreendido, recorrendo-se aos mitos e às artes.

Além disso, o tempo nunca foi definido, mas sim reconhecido como um pressuposto *natural e irrecorrível*, ou seja, um axioma, e seu fluxo foi tido como imutável e independente dos demais fenômenos desde os *Principia* newtonianos até Einstein, com sua eletrodinâmica dos corpos em movimento. A partir da Teoria da Relatividade a noção científica de tempo se flexibilizou, mas a ciência não conhece melhor o tempo por isso, e ele continua constituindo um mistério. ❏

Notas

1. Difusão consiste no fluxo autônomo de uma substância de um lugar onde sua concentração é maior para um lugar onde sua concentração é menor. É um fenômeno conhecido da mecânica estatística e largamente aplicado na dopagem de semicondutores, por exemplo.
2. Filósofo alemão do início da era moderna, Immanuel Kant (1724-1804) era ligado às ciências naturais e foi fundador do idealismo transcendental, cujo centro é o reconhecimento de que não é possível conhecer a coisa em si, mas apenas o que os sentidos nos informam sobre ela.
3. Ludwig von Boltzmann (1844-1906), físico austríaco responsável pelo desenvolvimento da mecânica estatística. Juntamente com Joseph Stefan tratou do espectro do corpo negro.
4. Máquinas térmicas são sistemas termomecânicos que necessitam de uma fonte quente e uma fonte fria para funcionarem. Exemplos de máquinas térmicas são os motores de automóveis e os refrigeradores.
5. Morte térmica é o nome que os físicos dão a um possível estado final futuro do universo, caracterizado pela máxima entropia e homogeneidade na distribuição da energia, e se baseia na segunda lei da termodinâmica. Nesse estado, não haveria possibilidade de movimento e, portanto, vida conhecida.
6. Buraco negro é uma singularidade gravitacional, isto é, uma estrela com uma determinada massa e num determinado estágio de desenvolvimento, cuja gravidade não pôde ser equilibrada pelas forças nucleares, colapsando sobre si mesma. A concentração de matéria no núcleo do colapso se torna tão grande que o campo gravitacional associado chega a impedir que a própria luz consiga deixar a região. O nome Black Hole foi dado por John Wheeler, em 1969, pois um objeto com essas características não poderia ser visto e, além disso, deformaria o espaço-tempo ao seu redor, encurvando os raios luminosos para dentro de si. Diversos buracos negros têm sido detectados no núcleo das galáxias e em sistemas estelares distantes.
7. Matéria escura e energia escura são entidades postuladas pelos astrofísicos contemporâneos na construção de um modelo capaz de solucionar teoricamente duas questões: a) o problema da diferença entre a massa total e a massa visível do universo, e; b) o problema do afastamento acelerado das galáxias distantes. As evidências da existência destas entidades até o momento são indiretas.
8. A unificação das forças fundamentais é o objetivo máximo da física, também chamada de teoria de tudo. As forças fundamentais conhecidas são a eletromagnética, a gravidade, e as forças nucleares forte e fraca. Ultimamente, a força nuclear fraca e a força eletromagnética têm sido compreendidas como manifestações de uma força denominada eletrofraca. A força gravitacional, porém, resiste à unificação porque no contexto da Relatividade a gravitação não é considerada uma força, mas sim a manifestação da deformação do espaço-tempo.
9. Químico russo, naturalizado belga, ganhador do Prêmio Nobel de química de 1977 e autor de livros sobre o caos e a irreversibilidade dos fenômenos físicos e químicos.
10. Paul Davies é físico e prolífico escritor de divulgação científica. Nasceu em Londres e mora em Adelaide. Doutorado em 1970, na University College, de Londres. É professor de Física Teórica, Física Matemática e Filosofia Natural, em Adelaide. Publicou mais de 100 artigos sobre cosmologia, gravitação, teoria quântica, buracos negros e origem do universo. Tem aproximadamente 30 livros escritos, entre os quais Deus e a Nova Física (ver bibliografia), A Mente de Deus (ver bibliografia), Os Últimos Três Minutos (ver bibliografia), O Enigma do Tempo (ver bibliografia), e O Quinto Milagre (ver bibliografia).
11. O Problema dos Universais marcou a filosofia da época medieval, e envolve basicamente a natureza da designação genérica de todos os entes de uma dada categoria. Por exemplo, podemos compreender a existência desta cadeira em que estamos sentados, mas seria possível existir algo como uma cadeira genérica? Quanto a este aspecto da metafísica, os filósofos se distribuem entre os realistas, que atribuem aos universais uma existência transcendente em relação ao objeto em si, e imanente, em relação às entidades individuais, os conceitualistas, que postulam que se trata de um conceito gerado a partir da experiência do múltiplo, e os nominalistas, que crêem que um universal é apenas uma palavra, um som emitido pela voz de alguém.
12. Galileu Galilei foi um cientista italiano do Renascimento, ao qual se atribui papel fundamental na revolução científica pelo uso que fez do método científico, da matemática e da experimentação, em contraposição ao método aristotélico, até então utilizado.
13. Isaac Newton foi um cientista inglês do início da era moderna, considerado por muitos como o maior físico de todos os tempos, idealizador da teoria da gravitação e do cálculo infinitesimal.

14. Teoria da Relatividade Restrita é o nome comum dado à teoria einsteiniana que considera a inexistência de sistemas de referência absolutos, a invariância da velocidade da luz e a correspondência massa-energia.
15. Albert Einstein foi um físico alemão que revolucionou a ciência ao propor, em 1905, que massa, tempo e espaço são interdependentes, e que a velocidade da luz é incedível. Também considerado por muitos como o maior físico de todos os tempos.
16. Bruce Harvey é professor em Londres, e tem uma página de física no endereço <http://users.powernet.co.uk/bearsoft/> onde expõe suas ideias.
17. Thomas Young foi um médico britânico que viveu na passagem dos séculos XVIII para o XIX, e deu importante contribuição à física em estudos como da natureza da luz e da resistência mecânica dos materiais.
18. Alain Aspect é físico francês contemporâneo, membro da Académie des Sciences, e realizou uma prova experimental da desigualdade de Bell na década de 1980-1990, mostrando que fótons pareados se comportam não-localmente (instantaneamente) a qualquer distância arbitrária.
19. David Deutsch é um físico israelense contemporâneo, escritor, especialista em computação quântica e professor da Universidade de Oxford, adepto da teoria do multiverso.
20. Espectro Visível é o nome que se dá ao conjunto das radiações eletromagnéticas percebidas como luz, pela visão humana, geralmente representadas em uma escala horizontal de comprimentos de onda, em nanômetros (10^{-9} m). A luz vermelha tem comprimento de onda próximo de 760 nm, o amarelo tem aproximadamente 590 nm, o verde por volta de 535 nm e o azul ao redor de 430 nm.
21. Alan Turing foi um matemático, lógico, criptoanalista e cientista da computação britânico, em meados do século XX. Influenciou o desenvolvimento da ciência da computação e formalizou o conceito de algoritmo com a chamada máquina de Turing, que inspirou o desenvolvimento dos futuros computadores.
22. Processador numérico designa qualquer chip empregado no processamento computacional de dados, como os utilizados em eletrodomésticos inteligentes, microcomputadores, automóveis, alarmes, controladores industriais e agendas eletrônicas, por exemplo.

Referências Bibliográficas Diretas

- DAVIES, Paul, *Deus e a nova física*. Lisboa: Setenta, 1985.
- _____, *A mente de Deus*. São Paulo: Rio de Janeiro: Ediouro, 1994.
- _____, *Os três últimos minutos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- _____, *O enigma do tempo*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.
- _____, *O quinto milagre*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- DEUTSCH, David. *A essência da realidade*. São Paulo: Makron Books, 2000.
- JUNG, C.G. *Sincronicidade*. Petrópolis: Vozes, O.C. VIII/3, 1991.
- SCHRÖDINGER, Erwin. *O que é a vida?* São Paulo: Unesp, 1997.

Referências Bibliográficas Complementares

- BOHM, David e Krishnamurti, J., *A eliminação do tempo psicológico*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- HAWKING, Stephen, *Uma breve história do tempo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.
- _____, *A natureza do espaço e do tempo*. Campinas: Papirus, 1997.
- MILLS, Robert, *Space, time and quanta*. New York: Freeman, 1994.
- NOVELLO, Mário, *O círculo do tempo*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- PEREIRA, Alfredo, *Irreversibilidade física e ordem temporal*. São Paulo: Unesp, 1997.
- RAY, Christopher, *Tempo, espaço e Filosofia*. Campinas: Papirus, 1993.
- SANTOS, Horta, *O tempo e a mente*. Rio de Janeiro: Nova Era, 1998.
- SIEGFRIED, Tom, *O bit e o pêndulo*. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
- WAINBERG, Steven, *Os primeiros três minutos do Universo*. Lisboa: Gradiva, 1977.



James Hollis

- Analista junguiano
- Executive Director da Jung Society of Washington
- Autor de 14 livros

Theogonies and Therapies: A Jungian Perspective on Humanity's Dark Side

A few hours ago I met with a sixty-one year old woman who is the daughter of a military couple whose substance abuse and contentious, violent marital relationship caused her and her five siblings to live in Hell. One of her Mother's many visiting lovers raped her when she was eleven. She told no one of this trauma until after reaching forty years old for she knew that she would be doubly violated as their scorn and blame would be visited upon her rather than her assailant. Throughout her childhood she rose at 5 a.m. every morning to rouse, feed, and dress her younger siblings until she left for college. Driven by a steady hum of anxiety, shame, and self-loathing she promptly found a man to take her away from all that but who would predictably abuse and betray her. Her self-treatment plan also included residing for decades in the underworld of alcoholism, and, did she not have children for whom she felt responsible, she would many times have preferred to take her life to end her pain. Today, sober and productive, she remains in terror of relationship, is afraid of risking feeling anything, and is dying of loneliness. That she has been lost in a very dark wood, to borrow Dante's metaphor, for a very long time is obvious and profoundly grievous. Only now, as she faces the last decades of her life, has she sought therapy to possibly fashion a life not defined by darkness.

However horrible the circumstances of her life, the history of abuse, the chronicles of shame and self-degradation, the relentless Angst in which she lives her journey, can we say that she has suffered evil? If we use that term as therapists, what do we mean? From whence does such ontological conviction emanate? And how are we to work in its presence? Are we to avoid moral categories and simply manage pragmatic costs with pragmatic treatment plans? When Menninger (1988) asked "Whatever became of sin," was he right to redeem this concept for our profession which so often has treated the darkest of human behavior as derivative of defective genes, hormonal imbalances, interfering complexes, or cultural relativisms? We are rightly cautioned not to impose our own moral categories, prejudices, complexes onto our clients, but are we then sometimes led to collude, however unwittingly, with evil and its perpetuation? In his fine book *Explaining Hitler: the Search for the Origins of His Evil*, Ron Rosenbaum (1999) offers a range of perspectives on modernism's favorite whipping boy. Having done so, he then raises a disturbing challenge to his own project: were it possible to understand Hitler, would it somehow suggest that the inexcusable is at least explainable, possibly plausible, perhaps less culpable?

* * *

When we begin to examine the problem of evil and the encounter with both "natural" evil - earthquakes, hurricanes, cancer - and "moral" evil - the suffering which we bring to ourselves or others as a result of our choices - we immediately encounter the "Shadow" issue of the Western theological traditions. The Eastern traditions often embraced a polytheistic view, as in Hinduism where there are multiple divinities, operating in multiple, diverse ways without contradiction, wherein human hope is vested in the possibility of conducting this phase of a cosmic history in such fashion as to relieve the burden for the next incarnation. In Buddhism, the problem is centered in the grasping, imperialistic activities of the insecure but inflated ego which wishes control, sovereignty, and an exemption from suffering. For the Buddhist, the key may be found in the transformation of ego consciousness from this delusional effort to control to the relief of "letting be," of going with the flow of energies in constant transformation, and in relinquishing an inflated identification with the ego state as the core of our being. The Western theologies, however, placed all their chips on the theistic square, the one where there is a single deity, omnipotent, omniscient, omnipresent, and possessing moral character (this last quality not infrequently looking rather like ours, by the way). Given these attributes, such a supreme being cannot be claimed to be looking elsewhere, preoccupied, impotent, or indifferent when suffering or injustice occurs. From this troubling nexus rises the shadow aspect of the Western theologies, a discipline called theodicy, whose task it is to reconcile this core contradiction. No matter how much sophistry or strained logic may be required to make it work out, the unitary nature of divinity is to be preserved at all costs. While many of the arguments of theodicy appeal to the intellect, few satisfy the heart. Moreover, this theodicy project haunts Western therapies also, given our frequently unexamined presuppositions that there is a collective expectation for societal behavior, a putative definition of sanity, and a horror of the amoral as evidenced in our slow evolution from "moral insanity," to "character" disorders. This idea finds its Western expression in the "Serenity Prayer" of Twelve Step groups, or in the German word for "serenity," *Gelassenheit*, which could literally be translated as "the condition of having let be." to "personality" disorders, and even perhaps in the contemporary use of the euphemism disorder rather than evil.

* * *

It does not require a great deal of psychological awareness to perceive that generally these theologies, these imago Deis, arise from projections and often tell us more about the psychic state of the theologian than the mysterious Other. Jung (1952) even wrote a book on this subject, *Answer to Job*, recommending psychotherapy for such split tribal or collective imagoes as they shunt the dark side of the cosmos off onto a scapegoat figure, a devil or a Satan, rather than an imago which embraces the totality of being. Such splits Jung named the Shadow, which may be experienced on both the personal and the collective level. More recently, an extensive series of letters with Father Victor White, (2007) an English Dominican, on the subject of evil has been published. In this exchange, Jung contends with the Roman Church's position that God is the *Summum Bonum*, and resides untouched by evil, evil being merely the *privatio boni*, the absence of the good. Jung rather argues for the ontological status of evil and asserts that any theogony which does not include the dark side of the cosmos is simply incomplete.

Most commonly the Shadow manifests in our personal lives through the unconscious as it spills into one's self-defeating choices, one's narcissistic agenda, or even one's un-lived life transmitted to one's children who carry it into subsequent generations. The greatest burden the child must bear, Jung asserted, is the un-lived life of the parent. Thus, wherever we are blocked, oppressed, lacking permission, so our children will be similarly blocked, will struggle in an overcompensated way to break free from our heritage, or will unconsciously evolve a "treatment plan," ranging from anaesthetizing the conflict, to distracting oneself from it, or trying to solve it in ourselves or others. The way in which many of us in the healing professions carry this vast, impossible assignment of "fixing" what is wrong in others is replicated through what Jung called the archetype of "the wounded healer". It is disgraceful that so many of our training procedures neglect this intra-psychic pathologizing feature which lies deep within the soul of most therapists and drives many to steady states of anxiety, stress, substance abuse, and burn out. This unaddressed configuration alone, this engine of vocational identification, represents one of the prime Shadows of our profession.

The Shadow is not synonymous with evil, *per se*. It is a metaphor to embody whatever ego consciousness, personal or collective, prefers to disown. That within me which makes me uncomfortable about me, that which I prefer to repress, deny, discard, is my Shadow. Accordingly, the Shadow may also embody some of my best qualities, such as creativity, desire, and spontaneity - all movements of affect which at some point in our development proved costly, or contradictory to the norms of our family or secondly, the Shadow is projected onto others. What I wish to disown in myself I will see in you and condemn it. As Jesus notes in Matthew 7:3, the mote in my neighbor's eye is so much more evident than the log in my own. Often, what we dislike most about others is how they embody aspects of our own Shadow. On the collective level, Shadow projection is the origin of bigotry, prejudice, sexism, ageism, and every categorical animosity. The more stressed the cultural climate, the more unconscious and fearful the populace, the more we will seek someone to blame, some scapegoat who may carry the weight of our own psychological laziness. Having visited Buchenwald, Mauthausen, Dachau, Bergen-Belsen, Auschwitz, and having read this morning's newspaper, I know that the rail tracks of such projections lead to concentration camps, pogroms, and to killing fields scattered around the planet. And, as I live in an Angst-ridden, divided country, I see such Shadow projection manifesting as hysteria, scapegoating, and incitements to violence.

Thirdly, one may be subsumed by the Shadow, and revel in it: *Roulez le bonne Temps ... get stoned ... enjoy the pure righteousness of anger ... lose your mind ... bask in the sweet seduction of Schadenfreude*. As the Shadow contains enormous energy, we often draw upon it, and are exhilarated. As Nietzsche once observed,

it is amazing how good bad reasons and bad music sound when one is marching off to meet the enemy. Fourthly, one may make the Shadow conscious and be summoned to humility before its leveling of ego presumptions, fantasies, inflations. Usually we come to this accounting the hard way because of the damage we have done to ourselves or others, or are called to consciousness by the accumulative debris of consequences which trails behind our separate histories. Even more, the greatest of our Shadow accounts arises from the narrow, diminished, timid lives we lead. We, and many of our clients, live timorous lives, and our own psyche expresses its contrary point of view through the symptomatology of depression, desuetude, drugs of all kinds - including fundamentalisms, distractions, disorders of desire, and the sundry forms of "bad faith" of which Sartre accused us. As Jung variously said, we all walk in shoes too small for us. Most of all, we suffer from the general aimlessness of our lives. The summons to Shadow accountability always asks us to grow up, to stop blaming our parents or our partners, and to risk wholeness rather than goodness. While the presenting symptoms our clients bring will vary, most of them are suffering less from the evils of this world than from the unlived life which smolders untended within them. One might argue that these considerations of the Shadow are more philosophical issues than psychological. To that I would reply that yes, these are philosophical matters, and some of the greatest minds of antiquity wrestled with these same matters. I wish that more therapist training programs paid more attention to philosophy for we are, finally, the sum of our "philosophies," whether conscious or not. Every complex is an embodied philosophy, rooted in the subject's past, a splinter personality, a somatic manifestation, a mini-script or scenario, and a tendency toward repetition. Many of our traumata have phenomenologically generated "philosophies" of self and world, and all of us have a tendency to commit "the fallacy of over-generalization," namely, what appeared to be true back then gets extrapolated to subsequent futures and creates those noisome patterns which confound our deepest fantasies of freedom of choice. Would that more therapists were trained in the various argumentative fallacies which philosophers have smoked out through the millennia because our clients and their culture are awash in them. Similarly, however irrational the world is, and how quirky and idiosyncratic our sensibilities, we all could use that old tool, reason, to chart a path through the dark woods of our lives from time to time. And thirdly, developing a mature "philosophy of life," one which asks accountability of us, one which acknowledges the reality of attachment and loss, one which summons us to the highest, will serve anyone well on whatever stormy seas of ours. Additionally, one of the peripheral virtues of working with dreams is that the client's ego is summoned to a dialogue with a different, deeper source within. The dreams are, after all, one's own, but from whence does such ingenuity, such creativity and perspicacity arise, and what is its intent? When the client engages the fact that there is a profound wisdom astir, what Jung called the two million year old person within, then he or she acquires greater access to a personal path, and may recover personal authority theretofore traded away in the thousand adaptations that dependency once obliged. From both the extra-psyche dialogue of therapy, and the intra-psyche dialogue of introspection, a larger life may unfold, the Shadow world grow more luminous and inform a larger range of conscious choices.

* * *

Tiresias, the venerated blind prophet of ancient Greece, observed once that we sometimes see things not meant to be seen. So the therapist sometimes encounters the darkest of humanity's possibility, not only in the experience of

evil's visitation, but in its deliberate practice. While doing an internship in a psychiatric hospital decades ago, I encountered a woman who expressed the wish - and would often act out until she achieved her desire - to be "restrained," namely, bound in bed sheets to her bed and completely immobilized. Her presenting issue was a generalized anxiety disorder of such magnitude that making choices during the day filled her with so much terror that, restrained, she felt relief having no choices to make. What we do is always "logical," if we understand the psychological premise our behavior serves or treats. Jungians learned a great deal from the work of the anthropologists Levi-Bruhl and Levi-Strauss who pointed out that the so-called "savage mind," the mind to which each of us repairs when under primal stress, embodies an expressive albeit a symbolic, associational, idiosyncratic logic rather than the linear, discursive logic of ego consciousness. Most of us would find our anxiety mounting if we were rendered helpless by being bound to our beds. This sad woman felt freed of the burden of entering life with all its attendant vexatious choices. When I spoke with her about her behaviors she explained that, among other things, her mother used to place splinters of wood under her fingernails every morning when she was a child. At first, I thought this and other lurid accounts were the product of a psychosis, but buried in her huge file were field reports from long ago written by the family services operative who managed to take her away from that house because the mother did in fact perpetrate those monstrous morning ministries and more, until tipped off by school teachers. To see this grown woman, a veritable child in a locked psychiatric ward three decades later, is to stare at evil. She haunts me to this day, as do the instruments on view at the Straffenblock or punishment wing at Buchenwald, just outside the lovely city of Weimar which once housed the likes of Goethe, Schiller, Nietzsche, Wagner and other luminaries of the human spirit. So, too, am I haunted by the morbidly obese woman who was passed around by her parents as a sexual partner to their visiting friends. So, too does the woman who was laughed at by her social worker for talking about the "three hearts housed in her body": one pumped blood, one was broken forever because of the death of her son, and one grieved for the rest of the world. I believe she had greater felt humanity than that social worker, and numerous others on staff who protected their unexamined lives, and fragile hold on things, by ridicule, distancing, and gallows humor. Nonetheless, to keep our one heart open in that place was to invite the minions of Hell to enter.

All of us suffer from PTSD, for life is traumatic, existentially overwhelming, flooding us with a magnitude of experience too large to wholly assimilate. No wonder we have to repair to sleep to allow the psyche to keep processing that material, and metabolizing its toxins. When people are deprived of sleep, and dreaming especially, in laboratory settings over time, they will tend to hallucinate, so urgent is it for that material to be processed. While this engagement with trauma is difficult enough on an individual basis, it may be accumulatively iatrogenic for therapists and professional health care providers as we take in these referred toxins over time. One colleague compared it to invisible silica drifting down from the ceiling, slowly filling our bodies and souls until the pneuma, the spirit, is laden, saturated, and finally quenched. I recall one of the senior analysts in Zurich who confessed once that when her week was over she wept for her most troubled patient. And if they were all doing all right, she wept for herself.

As we know, an elemental treatment for PTSD is to tell one's story over and over, in the company of another trusted other, until that material has been metabolized into the air again. Without diminishing the encounter with evil which some of our clients have suffered, the therapist has to continuously support the idea that what happens to us is not about us, as such, though it occupies a regnant portion of our experience. Beneath the level of ego

consciousness, we all exercise the mechanism of magical thinking, with paranoid tendencies toward embroidering. "I am what happens to me," we conclude as we internalize our world as a statement to us about us, and continue serving that charged "message." (As novelist Faulkner put it, "the past isn't dead; it's not even past". Reinforcing the idea that the traumata arose from the exigencies of life, from the pathology of another person, from the occasional collusion of time and agency, is critical to developing another region of the psyche which not only can challenge the messages implicate in the trauma, but can learn to govern from a larger psychic space. As Jung said of our core complexes and wounds, we may not solve them, but we can outgrow. If we look at humanity's dark side, we are obliged in the name of philosophical honesty to consider whether the idea of dark, the idea of evil itself, is not primarily an "ego" problem, the problem of splitting when the universe itself is not split - it simply is. As a John Steinbeck character put it, "there ain't no good and there ain't no evil; there's just stuff folks do." In other words, whatever we personify when we speak of Nature naturing (*natura naturans*) or nature nated (*natura naturata*), such a force does not consider or care about the problem of evil or of light and dark. What agencies people have personified as "the gods" apparently do not either, although there are of course religions such as Christianity whereby a compassionate deity is professed to have entered the world in human form to share and possibly redeem suffering. The polytheisms have an easier time of all this because the divine powers are not obliged to be consistent or compassionate, or anything but "the god." Classical Buddhism is accordingly more an existential psychology which addresses our core condition: Angst. The ego then is not tasked with that impossible agenda of sovereignty which serves as the core, silent assumption of so many modern psychologies and therapeutic methods. Most of our psychological theories and treatment plans invest heavily in the fantasy of ego sovereignty and control through cognitive restructuring and behavioral modification. These fantasies will, to the classical Buddhist, only deepen delusion, and set the ego up for further Angst as these stratagems ultimately fail. Similarly, most popular theologies set up the believer, either by infantilizing him or her through guilt and anxiety, or seducing him with intimations of happiness, material prosperity, and longevity. When any of these psychological or theological assumptions falters under the burden of reality, the individual is typically left to account for the discrepancy by indicting the gods, or themselves, for their shortcomings. Gautama noticed this tendency two and a half millennia ago when he said that the ego attitude itself was the problem. Is it not interesting that we are still stubbing our toes on this recalcitrant tendency of ego inflation these many centuries later? And that the implicit healing fantasy of most of our methods may compound this dilemma?

It is the nature of psyche, an energy system geared toward its own development and preservation, to differentiate into components which may support or impede those agenda. The phenomenology of being itself splits and creates such epiphenomena as ego consciousness, and the splintered fragments of diverse drives, complexes, and reticulated personal and cultural scenarios. These search engines are differentiations of psyche, not unlike the leaf, blossom, stalk, and seed of the plant, and conduct their agenda through multiple structures and functions. Yet this same utilitarian variegation also begets splits, conflicts, suffering, neurosis. In the Edenic myth, for instance, one may eat of the Tree of Life, but the Tree of Knowledge is forbidden. Living unconsciously in service to instinct is psychic wholeness; serving the divergent agenda of consciousness, however, leads to fragmentation, inner division, and ultimately spills out into violent contention within one's own species. Various fantasies of "homecoming," of "heaven," of "wholeness," of "happiness," "returning to nature," "the simple life," serve this nostalgia for the lost unity of instinctual being. But there is

no going back. The saddest lines in the English language are perhaps those of Milton describing how our mythopoeic ancestors wound their solitary way out of Eden, forever. So, in response we devise the epiphenomenal armamentaria of theology, psychology, treatment plans to perpetuate the fantasy of return, forgetting Freud's reminder that our much more modest, perhaps achievable, task is to move from the neurotic miseries of life to the normal miseries of life. While we may or may not agree that the problem of evil, of humanity's "dark side," is the unavoidable casualty of splitting ego consciousness, we will nonetheless have to contend always with the heart, and with the irreducible sum of human suffering. As Pascal noted in the seventeenth century, the heart has reasons that reason knows not. And as Yeats agreed, whatever our theoretic preferences, in the end we are left only "with our blind stupefied.

* * *

The problem with the unconscious is that it is unconscious. We cannot with any certainty say that it exists, yet we have as much right to speak of it as an entity as astrophysicists have to speak of "Black Holes" whose existence they posit because of their effect on surrounding bodies. That so much of our histories seem to spill into the world from places unknown to consciousness, seems to legitimize the existence of such a premise. From the limited purview of consciousness, however, the whole presumption is revolutionary and unsettling. It is unsettling to think that the ego may be only a thin wafer on a large, tenebrous sea when we have invested so much in its seaworthy character, ride its tossing structure, and cling to it as a fixity. From the standpoint of the immature, or threatened ego, even the rest of our psychic reality may be considered a "dark side." The partner of one of my analysands has resisted personal therapy on the grounds that "I know what I think," which is the equivalent of saying, "I think I think what I think". In fact, the psyche is "thinking" us. Similarly, the secret imperialism of Freud's "where Id was, there ego shall be" also suggests something of the ego's attitude to this *terra incognita*. So, in exploring the Shadow, we are asked to be accountable not only for the unknown, but for the little pieces we can know, but prefer not to.

In speaking to groups on the theme of the Shadow, I have developed daylong workshops in which, after a general introduction to the concept of the Shadow and examples on the societal and historical front, we explore the theme on a very personal basis. While the privacy of each participant is protected, each is asked to journal on the spot in response to some provocative questions. These workshops have led to some engaging conversations, and I believe no little increase in personal awareness. While the questions themselves are simple enough, they do stir the pot, and bring much otherwise neglected material to the surface. Rather than focus on the issue of evil, *per se*, and in the spirit of broadening the topic of humanity's dark side, let me share some of the questions and brief amplifications here.

1. a) Of your many, many virtues, a list too large to encompass in this brief few hours, can you identify perhaps three of them which you believe show up in your life with reasonable consistency? b) What are the opposites of those virtues, those manifestations of a darker side to a personality, which of course are most remote from c) Can you identify specific occasions where the practice of the virtues you listed in 1. a) above brought harm to you or someone else? d) Can you identify specific occasions where the opposite of your virtues, as listed in 1. b) above turned up in your life?

This very simple, four-part question, begins to shift the ground beneath the ego and its pretensions. All of us wish to think of ourselves as generally righteous people, citizens of good will, and hopefully with beneficent contributions.

However, a sober assessment of history, ours and that of the world, suggests that even the very best of intentions may lead to unforeseen harm to self and others. And, however vigilant we wish to be, the whole range of human possibility, sooner or later leaks into the world through us. The general effect of even this first question is disquietude and an aroused sensitivity that other forces may be afoot. If anyone ever doubted it, the first question alone begins to underline the role of the unconscious in the governance of daily life, and the reminder that we do not in fact know what we think, nor are we arrogantly able to chart a course of moral certainty.

2. Examine the key relationships of your life, domestic and business. Where does the Shadow manifest in patterns of avoidance of conflict or compliance with the pressure of the moment, leading to consequences which are not in your interest or perhaps that of others?

Again, this question demonstrates the ubiquity of subterranean agendas, old patterns of adaptation, Quisling-like evasions of accountability which allow us to slip-slide away from our encounter with the complexities of life.

3. Examine the patterns of your intimate relationships, either current or past. What annoys you most about that partner? Where have you encountered such annoyance before?

This question begins to get at the question of how we project our Shadow onto our partners, and indeed even may select them in order to do so. We chose them for inwardly compelling reasons, and only a very few of those reasons ever reach consciousness. In the face of highly charged messages, especially those unconscious, we have a tendency to serve the instructions through repetition, or may be caught in over-compensation by trying to get away from a dynamic pattern and thereby being still defined by it, or by having worked out a treatment plan such as a numbing addiction, a life of distraction, or gasp, being a therapist and trying to fix them in everyone else.

4. Where do you repeatedly undermine your interests, shoot yourself in the foot, cause yourself familiar griefs? Where do you avoid risking what you intuit to be your larger self?

Again, the Shadow manifests most tellingly in our collusion with it. Even when we know what is needed, we often repeat patterns compulsively. As Paul said in the Letter to the Romans, though we know the good, we do not do it. Why? He tended to mark it up to "sin," the impossibility of perfection, and an imperfect will. All of that may be true, but he did not know much about the vastness of the unconscious, and the fact that the contrary tendencies are also part of who we are. In fact, the most astute psychological comment ever to come from the ancient world is from the Roman playwright Terence who two millennia ago said, "Nothing human is alien to me." This self-evident truth is the essence of Shadow recognition, our common humanity, and yet each of us will have some place in our life where denial, evasion, suppression, repression, projection, or dissociation is reflexively employed to distance us and preserve the ego's fragile frame. None of us will wish to access our inner sociopath, or embrace the murderer within - though we may murder something important on a daily basis - or admit our rampant narcissism, and none of us will want to confess how much we want to love and be loved.

5. Where are you "stuck" in your life, blocked in your development? What fears stand as sentinels to keep you from where you want to go, and from whence do they derive?

I have asked this question now on four continents and no one, no one has ever asked me "what do you mean stuck?" They ask for examples of every other question, but for this one they all start writing in a matter of seconds. It is of considerable psychological import that we can so readily identify where we are stuck, and yet stay stuck. Often the push-back from those stuck places is

reinforced by repeated failed attempts to get unstuck and the person is further afflicted with shame, guilt, and diminished self-esteem. In addressing this question I acquaint them with the chief premise of depth psychology, namely, that it is not about what it is about. Whatever the "stuck" place is, it is not about that issue, for that issue or task is on its own easily addressed. Rather, a metaphoric filament reaches down from the stuck place to a primal, archaic zone of the psyche where the earliest lessons about the twin threats to our survival - overwhelm yes, however awkward it sounds and abandonment - were first met and suffered. In these superficial "stuck places" we rather activate primal, archaic anxieties and it is the admixture, the propellant from this archaic realm which overpowers the repeated efforts of ordinary ego consciousness to move forward. When one has grasped that "it is not about what it is about," then one can begin to realize that the archaic parts of the blocking mechanism can be confronted by the powers and resiliency the person has acquired over the intervening years. So many persons, whether it presents as writer's block, the need to lose weight, address an addiction, whatever, expressed a relief and a new resolve when they realized that the blockage arose not from their dilatory will but from matters long ago and far away, matters which an enlarged consciousness can now address.

6. Where do Mother and Father still govern your life, either through repetition, over-compensation, or your special "treatment plan"?

The un-lived life of the parent, wherever they were stuck, becomes for all of us a compelling model, script, set of marching orders, or we spend enormous energy trying not to repeat our Mother's life, or be like our Father, or we evolve sophisticated strategies to massage this issue and ignore its continuing role in our.

7. Where do you refuse to grow up, wait for clarity of vision before risking, hope for external solutions, expect rescue from someone, or wait for someone else to tell you what your life is about?

This question, like the one on "stuckness" is one to which the participants quickly respond. They, we, all know where we are avoiding showing up in our lives. All of us are aware where we would like someone else to take care of this nettlesome journey for us. All of us want to figure it all out, have the ambiguities resolved before we step into the abyss. This deferred accountability, this disowned personal authority, this evasion of responsibility is common to each of us in some area of our lives, and is one of the chief manifestations of humanity's dark side. For those of us committed to democratic values, this flight from personal accountability not only sabotages the depth and integrity of our personal journey, but undermines the maturation necessary for a responsible, participatory democracy. No wonder our public sensibilities are characterized by their susceptibility to demagogues and gurus, seduction by fads and fashions, exhibit a short attention span, manifest a ready tendency to scapegoat, prefer simplistic solutions to complex matters, and relinquish personal authority so easily in times of distress. As one of Bertolt Brecht's characters said in response to how a tyranny is created, one doesn't have to organize the criminals, one has only to organize the people. As a result, the darkest side of our collective social structures has its origin in what we have avoided in our personal development.

* * *

In standing on this spinning planet, and doing this kind of work on a daily basis, we cannot help but be thrown back on existential perplexities: why is there so much suffering, so much injustice? To what degree does one adopt a neutral, uninvolved approach? When is intervention possible, and necessary? How does our own philosophical *Weltanschauung* help or hinder our work? Is there a legitimate connection between theogony and therapy. A long time

ago the problem of evil, injustice, the ubiquity of suffering sent me to study philosophy and theology at the graduate level. As rich and provocative as those texts proved to be, I came to appreciate Whitehead's critique of "the bloodless dance of categories," and was left with little more than my own blind, and stupefied heart. I recall listening to an interview over my car radio on 23 November, 1963 as Kenny O'Donnell reflected on the assassination of his kinsman the day before. He said, "What's the good of being Irish if you don't know that sooner or later the world is going to break your heart." One does not have to be Irish to find our personal appointment with the darkest wood. Since that time, I have come to the conclusion that most of us no doubt reach, or we burn out, or we have to close up our spiritual shop and become automatons, namely: the ubiquity of suffering and injustice is pretty much a steady state. Just because we have been distracted for the moment does not remove the fact that horrible things are happening to people in any given moment. All we can bring to the table, then, is compassion, a steadiness which can sometimes assist healing, and the interpretive skills to help people find their position relative to their suffering. In his marvelous updating of the Job story, Archibald MacLeish (1963) moves his central character, a businessman named J. B., to observe that God does not love; God simply is. "But we do," his wife Sarah reminds him. Sometimes we can help reframe the patient's suffering without evading it in any way. In the book *Swamplands of the Soul*, I make the point that in every swampland visitation – depression, loss, betrayal, guilt, *et al.* – there is always a psychological task, the addressing of which may move a person from victimhood and diminishment to proactive engagement and psychospiritual enlargement. Mysteriously, healing often arises out of the therapeutic alliance itself, this most intimate of relationships. Well over a century ago, Pierre Janet observed what he called "the talking cure," the peculiar phenomenon that people somehow felt better having simply sharing their suffering with him. What we can discern in this phenomenon is the importance of human relationship, of one person bearing witness to the suffering of another, and of being held in one's fallen state without judgment.

Surely one of the most delusory of ideologies in our cultural context is the fantasy of happiness. Happiness is a most transient state, and always contextual. (Remember the banquet of Damocles and his sword swinging over the head of the engorged diner?) When we are doing what is right for our soul, that is, psyche, we will be flooded from time to time by happiness, but the steady pursuit of it will lead to addictive behaviors, trivialization, and increased suffering. On the other hand, if the goal is meaning, that is, finding our purpose in our particular corner of the dark wood, then we will feel the richness of our journey. Part of our therapeutic task, so often necessary, is to undertake Freud's idea of *Nacherziehung*, namely, the re-education of our values. Helping a person find his or her task amid suffering, loss, disappointment, moves him or her toward greater autonomy. Analytic psychology as articulated by Jung, is ultimately a therapy of meaning. Although we begin our work in such swamplands as psychopathology, we are more importantly directed toward the task of finding meaning in those dismal places. What, in the face of these circumstances, is one called to do? What new attitudes are required, what persistence of will, and what changing agenda of values does this moment ask of one's life? When these questions are addressed directly, the person stays less stuck on the wounding, and more engaged in the task which can lead him or her to enlargement. In the end, the attainment of happiness can be a trivial definition of life, but a more concerted dialectic among heart, brain, and soul may lead to a life well lived, a life in which one finds dignity, autonomy, and Jung repeatedly observed that we cannot take clients further than we have gone ourselves. Where we are stuck, the therapy will get stuck. We therefore have to bring to the table our own on

going reflectivity, our own awareness of blind spots, and our own willingness to acknowledge what we do not know. We will not finally understand humanity's dark side, but we are here to bear witness, to bring the gift of compassion and shared journey to the client. All of us are in the same dark woods, albeit with different paths opening for us. Over eight centuries ago, the writer of the Grail legend noted that when each knight took off in search of the Grail, each one went to a place in the forest where there was no path, for it would be a shameful thing to take the path someone has trod before. Before we can accompany anyone on their journey through their dark wood, we have to have undertaken our own. Wherever our own courage and resolve to see it through flags or fails, we will fail our patient, for what we have most to share with them is not our learning or our techniques, but rather who we have become, and what darkness we have faced in the world. ❏

Bibliography

-
- HOLLIS, J., *Swamplands of the Soul: New Life in Dismal Places*. Toronto: Inner City Books. 1996.
 _____, *Tracking the Gods: The Place of Myth in Modern Life*. Toronto: Inner City Books. 1995.
 _____, *Why Good People do Bad Things: Understanding our Darker Selves*. New York: Gotham/Penguin. 2007
 JUNG, C.G., *Answer to Job (C.W. Vol. 11)*. Princeton: Princeton, 1973.
 _____, *The Jung-White Letters*. London: Routledge. 2007.
 MACLEISH, A., *A Play in Verse*. New York: Houghton. 1961
 MENNINGER, K., *Whatever Became of Sin?* New York: Bantam. 1988.
 ROSENBAUM, R., *Explaining Hitler: the Search for the Origin of His Evil*. Toronto: Inner City Books. 1999.

Normas para Publicação

A Revista Hermes recebe artigos referentes a estudos junguianos (humanidades) e trabalho corporal. Para serem publicados, os artigos devem apresentar coerência, consistência teórica, e/ou dados de observação do trabalho prático, contribuindo assim para ampliar os estudos de interesse para a psicologia de C. G. Jung e para a prática de trabalhos corporais. O não cumprimento destas normas implica na rejeição do texto para nossa publicação.

1. Os artigos devem ser enviados para o e-mail <ledapsexias@uol.com.br> em Microsoft Word.
2. Todo e qualquer encaminhamento inicial à revista deve vir acompanhado de declaração de responsabilidade e transferência de direitos autorais, assinado pelos autores, de acordo com o seguinte modelo:

DECLARAÇÃO DE RESPONSABILIDADE E TRANSFERÊNCIA DE DIREITOS AUTORAIS

*Declaração de responsabilidade: todas as pessoas relacionadas como autores devem assinar declarações de responsabilidade nos termos abaixo:

- Certifico que participei da concepção do trabalho para tornar pública minha responsabilidade pelo seu conteúdo, que não omiti quaisquer ligações ou acordos de financiamento entre os autores e companhias que possam ter interesse na publicação deste artigo;

__certifico que o original é original e que o trabalho, em parte ou na íntegra, ou qualquer outro trabalho com conteúdo substancialmente similar, de minha autoria, não foi enviado a outra revista e não o será enquanto sua publicação estiver sendo considerada pela Revista Hermes, quer seja no formato impresso ou no eletrônico, exceto o descrito em anexo.

assinatura do(s) autores(s) _____ data ____ / ____ / ____

- Transferência de Direitos Autorais: "Declaro que em caso de aceitação do artigo a Revista Hermes passa a ter os direitos autorais a ele referentes, que se tornarão propriedade exclusiva da revista, sendo vedada qualquer reprodução, total ou parcial, em qualquer outra parte ou meio de divulgação, impressa ou eletrônica, sem que a prévia e necessária autorização seja solicitada e, se obtida, farei constar o competente agradecimento à revista".

assinatura do(s) autores(s) _____ data ____ / ____ / ____

3. A exatidão e a adequação das referências a trabalhos que tenham sido consultados e mencionados no texto do artigo são de responsabilidade do autor, do mesmo modo que o conteúdo dos trabalhos é da sua exclusiva responsabilidade.

4. Os originais entregues não serão devolvidos

5. FORMATAÇÃO

Títulos: Em letras maiúsculas, itálicas e em negrito, fonte tamanho 14.

Subtítulos: Quando houver, devem aparecer em negrito, fonte tamanho 12.

Nome do autor: Abaixo do título, em fonte tamanho 12. Se houver mais de um autor, colocá-los em uma lista acompanhados por dados de identificação, onde constem seus créditos acadêmicos e profissionais (no máximo três linhas), e e-mail de contato.

Resumo: após o nome do autor, deve constar um resumo do artigo, com dez linhas no máximo.

Palavras-chave: Devem ser apresentadas no máximo cinco palavras-chave.

Corpo do texto: Fonte Arial ou Times New Roman, corpo 12, alinhamento justificado, entrelinha simples. Os artigos devem conter aproximadamente 10 laudas.

Citações no texto e referências: devem seguir as normas da ABNT.

As citações são feitas pelo sobrenome do autor ou pela instituição responsável, ou ainda, pelo título de entrada (caso a autoria não esteja declarada), seguido da data de publicação do documento, separados por vírgula e entre parênteses.

■ Citação direta ou textual

O texto reproduzido deve aparecer entre aspas duplas, com indicação do(s) autor(es), da(s) página(s) e referência à obra consultada.

Exemplo:

De acordo com Progoff (1985, p.161), "o homem é por sua própria natureza social. A psique humana não pode funcionar sem uma cultura e nenhum indivíduo é possível sem a sociedade". OU

Parte-se do princípio de que "o homem é por sua própria natureza social. A psique humana não pode funcionar sem uma cultura e nenhum indivíduo é possível sem a sociedade". (PROGOFF, 1985, p.161)

■ Citação direta ou textual com mais de três linhas

Deve aparecer destacada e com recuo de 4 cm da margem esquerda, com letra menor que a do texto e sem a utilização de aspas.

Exemplo: Segundo as palavras de Giegerich:

A consciência de repente simplesmente se encontra numa situação inteiramente nova sem saber o que aconteceu, ou sem ao menos perceber que algo aconteceu. Isto acontece desta forma porque o significado (do símbolo), ao nascer, no estágio da consciência – no nível semântico – como um insight ou uma interpretação, como um bebê aparece no mundo como um ser visível. (GIEGERICH, 2005, p.58).

■ Citação indireta

Transcrição de conceitos do autor consultado, porém descritos com as próprias palavras do redator.

Exemplo: Com um autor:

Na abordagem junguiana, segundo Clarke (1993), pode-se provar empiricamente que há no inconsciente um arquétipo de integridade, isto é, uma imagem de Deus e que, por conseguinte, no âmago da busca religiosa existe uma necessidade que está implantada na própria psique. OU

Na abordagem junguiana, pode-se provar empiricamente que há no inconsciente um arquétipo de integridade, isto é, uma imagem de Deus e que, por conseguinte, no âmago da busca religiosa existe uma necessidade que está implantada na própria psique (CLARKE, 1993).

Dois ou três autores:

Fávero e Salim (1995) colheram 852 desenhos junto a uma amostra de sujeitos de ambos os sexos, fora da situação clínica, de três faixas etárias diferentes. OU

Foram colhidos 852 desenhos junto a uma amostra de sujeitos de ambos os sexos, fora da situação clínica, de três faixas etárias diferentes (FÁVERO; SALIM, 1995)

Com mais de três autores: Indica-se apenas o primeiro autor, seguido da expressão "et al. Exemplo: Dickie et al. (1997) estudaram duas amostras de crianças de 4 a 11 anos, buscando relacionar as imagens parentais e Deus quanto à acolhida e o poder.

■ Citação de citação

É a transcrição direta ou indireta de um texto ao qual não se teve acesso. Nesse caso, emprega-se a expressão latina "apud" (junto a), ou o equivalente em português "citado por", para identificar a fonte secundária que foi efetivamente consultada. Nas referências, citar apenas a obra consultada e a sua data.

Exemplos:

Lowenfeld e Brittain (1970, apud ALMEIDA, 1999), afirmam que... OU
Lowenfeld e Brittain (1970, citados por ALMEIDA, 1999), afirmam que... OU
Lowenfeld e Brittain (1970), apud Almeida (1999) afirmam que... OU
Lowenfeld e Brittain (1970) citados por Almeida (1999), afirmam que...

■ Citação de obras antigas e reeditadas

Cita-se primeiro a data da publicação original, separada por barra da data da edição consultada.

Exemplos:

Autor como parte do texto

Já Groddeck, (1913/1984) afirmava que o sofrimento psíquico muitas vezes está relacionado à impossibilidade de se representar ou expressar aquilo que está cravado nas raízes do ser, carregado de maior intensidade

Autor não faz parte do texto

O sofrimento psíquico muitas vezes está relacionado à impossibilidade de se representar ou expressar aquilo que está cravado nas raízes do ser, carregado de maior intensidade (GRODDECK, 1913/1984)

As referências devem ser indicadas em ordem do último sobrenome do autor principal. Trabalhos de autoria única ou do mesmo autor devem ser ordenados ordem alfabética do título.

EXEMPLOS DE REFERÊNCIAS

■ **Artigo de revista científica:** deve conter: nome do(s) autor(es) em letras maiúsculas, nome do artigo em letras minúsculas, nome do periódico destacado em itálico (caso haja subtítulo, este não é destacado), seguidos por volume, número, paginação e ano de publicação:

RIOS, A. M. G.; RIBEIRO, A. J. Rituais sagrados de cura. *Hermes*, v. 8, n.1, p. 40–49, 2005.

■ **Artigo de revista científica no prelo**

SAMPAIO, M. I. C.; PEIXOTO, M. L. Periódicos brasileiros de psicologia indexados nas bases de dados LILACS e PsycInfo. *Boletim de Psicologia*. No prelo.

■ **Livros:** nome do(s) autor(es) em letras maiúsculas, nome do livro em itálico (caso haja subtítulo, este não deve estar em itálico), cidade, editora, ano de publicação.

FORDHAM, M. *A Criança como Indivíduo*. São Paulo: Ed Cultrix, 1994.

■ **Capítulos de livros**

TÓTORA, S. Ética da vida e o envelhecimento. In: CÔRTE, B.; MERCADANTE, E. F.; ARCURI, I. G. (Orgs.). *Envelhecimento e velhice: um guia para a vida*. São Paulo: Vetor, 2006. p. 157–164.

■ **Obra antiga e reeditada em data muito posterior**

GRODDECK, G. (1913). *O Livro Disso*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1984.

■ **Teses ou dissertações**

ALMEIDA, L.H.H. *Danças Circulares Sagradas*. Imagem corporal, qualidade de vida e religiosidade segundo uma abordagem junguiana. Tese (Doutorado em Ciências Médicas) – Faculdade de Ciências Médicas, UNICAMP, Campinas, 2005.

■ **Trabalho apresentado em congresso com resumo publicado em anais**

AMARAL, L. A. Atividade física e diferença significativa/deficiência: algumas questões psicossociais remediadas à inclusão/convívio pelo. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE ATIVIDADE MOTORA ADAPTADA, 4., 2001, Curitiba. *Anais...* Curitiba: SOBAMA 2001. p. 30–31.

■ **Documento publicado na Internet**

FACULDADE DE AGRONOMIA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL. Manual de referências bibliográficas. Disponível em:
<<http://www.ufrgs.br/manualcap1.htm>>. Acesso em: 20 de ago. 2002.

■ **Comunicação pessoal (carta, e-mail, conversa)**

Citar apenas no texto, dando as iniciais e o sobrenome da fonte e a data. Não incluir nas referências.

■ **Anexos**

Anexos só poderão ser introduzidos quando contiverem informação indispensável para a compreensão dos textos.

