

James Hillman



RE-VENDO
A PSICOLOGIA

 EDITORA
VOZES

“Já que minha alma, minha constituição psicológica, difere das de Freud e de Jung, assim minha psicologia será diferente da deles. Cada psicologia é uma confissão, e o valor de uma psicologia para outras pessoas não está nos pontos em que se pode identificar com ela porque satisfaz nossas necessidades psíquicas, mas porque ela nos provoca a elaborar nossa própria psicologia como resposta. Freud e Jung são mestres psicológicos, não porque podemos segui-los tornando-nos freudianos e junguianos, mas porque podemos segui-los tornando-nos psicológicos. Aqui a psicologia é concebida como uma atividade necessária da psique, que constrói vasos e os quebra para aprofundar e intensificar as experiências.”

James Hillman

www.vozes.com.br



EDITORA
 VOZES

Uma vida pelo bom livro

[vendas@vozes.com.br](mailto: vendas@vozes.com.br)

ISBN 978-85-326-4002-4



9 788532 640024





RE-VENDO A PSICOLOGIA

Coleção Reflexões Junguianas

- *Puer-senex – Dinâmicas relacionais*
Dulcinéia da Mata Ribeiro Monteiro (org.)
- *A mitopoese da psique – Mito e individuação*
Walter Boechat
- *Paranoia*
James Hillman
- *Suicídio e alma*
James Hillman
- *Corpo e individuação*
Elisabeth Zimmermann (org.)
- *O irmão: psicologia do arquétipo fraterno*
Gustavo Barcellos
- *As emoções no processo psicoterapêutico*
Rafael López-Pedraza
- *Viver a vida não vivida – A arte de lidar com sonhos não realizados e cumprir o seu propósito na segunda metade da vida*
Robert A. Johnson e Jerry M. Ruhl
- *O feminino nos contos de fadas*
Marie-Luise Von Franz
- *Re-vedo a psicologia*
James Hillman
- *Os sonhos – A linguagem enigmática do inconsciente*
Verena Kast



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Hillman, James

Re-vedo a psicologia / James Hillman ;
tradução de Gustavo Barcellos. - Petrópolis,
RJ : Vozes, 2010. - (Coleção Reflexões
Junguianas)

Título original : Re-visioning Psychology

ISBN 978-85-326-4002-4

1. Alma 2. Arquétipo (Psicologia) 3.
Personalidade 4. Psicologia existencial 5.
Psicologia junguiana I. Título. II. Série.

10-02389

CDD-150.192

Índices para catálogo sistemático:
1. Alma humana : Psicologia arquetípica
150.192

James Hillman



RE-VENDO A PSICOLOGIA

Tradução de Gustavo Barcellos



**EDITORA
VOZES**

Petrópolis

© 1975 by James Hillman

Direitos de publicação em língua portuguesa:
2010, Editora Vozes Ltda.
Rua Frei Luís, 100
25689-900 Petrópolis, RJ
Internet: <http://www.vozes.com.br>
Brasil

Título original inglês: *Re-visioning Psychology*

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora.

Diretor editorial

Frei Antônio Moser

Editores

José Maria da Silva
Lídio Peretti
Marilac Loraine Oleniki

Secretário executivo

João Batista Kreuch

Tradutores colaboradores: Hermenegildo Anjos, Ivany Carneiro,
Marla Anjos e Telma Becker
Revisão geral da tradução: Gustavo Barcellos

Editoração: Sheila Ferreira Neiva
Projeto gráfico: AG.SR Desenv. Gráfico
Capa: Omar Santos

ISBN 978-85-326-4002-4 (edição brasileira)
ISBN 0-06-090563-8 (edição norte-americana)

Editado conforme o novo acordo ortográfico.

Este livro foi composto e impresso pela Editora Vozes Ltda.

Ao leitor.

Sem ele tudo é vaidade.

*...man is but a paltry thing,
A tattered coat upon a stick, unless
Soul clap its hand and sing, and louder sing
For every tatter in its mortal dress,
Nor is there singing school but studying
Monuments of its own magnificence...*
YEATS. "Sailing to Byzantium"¹.

1. [Um] homem é apenas uma ninharia, / trapos numa bengala à espera do final, a menos que a alma aplauda, cante e ainda ria / sobre os farrapos do seu hábito mortal; / nem há escola de canto, ali, que não estude / monumentos de sua própria magnitude... // YEATS. "Viajando para Bizâncio" [Tradução de Augusto de Campos].



Abreviações

CW *Collected Works* de C.G. Jung (Bollingen Series XX).

READ, H.; FORDHAM, M.; ADLER, G. & McGUIRE, Vm. (orgs.). Princeton/Londres: Princeton University Press/Routledge & Kegan Paul, 1953 [Tradução de R.F.C. Hull]. Citados pelo número do volume e parágrafo.

FN *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*. LEVY, O. (org.). 18 vol. Edinburgo: T.N. Foulis, 1911-1913 [Vários tradutores].

LS LIDDELL, H.G. & SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. 9. ed. Oxford: Clarendon Press, 1968.

MA *The Myth of Analysis*. HILLMAN, J. Evanston: Northwestern University Press, 1972 (*O mito da análise*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984 [Trad. de Norma Telles]).

MDR *Memories, Dreams, Reflections*. JUNG, C.G. Londres: Collins/Routledge & Kegan Paul, 1963 [Reunidas e organizadas por Aniela Jaffé - Tradução de R. e C. Winston] (*Memórias, Sonhos, Reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996 [Tradução de Dora Ferreira da Silva]).



Sumário

Apresentação da edição brasileira, 11

Gustavo Barcellos

Prefácio – Uma recordação do autor para a edição de 1992, 15

Introdução – Para começo de conversa..., 25

1 Personificar ou imaginar coisas, 39

2 Patologizar ou desintegrar-se, 131

3 Psicologizar ou enxergar através, 233

4 Desumanizar ou cultivo de alma, 319

Uma saída processional, 431

Índice onomástico – Nomes próprios e mitológicos, 433

Índice analítico, 441

Índice geral, 451



Apresentação da edição brasileira

Pode ser um lugar-comum, mas James Hillman dispensa apresentações. É dele o maior e melhor projeto de renovação do campo da psicologia junguiana, que ficou conhecido como psicologia arquetípica. A publicação deste livro, no entanto, sugere uma ou duas palavras no sentido de uma apresentação ao leitor brasileiro, pois aquele projeto está todo aqui.

A importância e o valor deste livro não podem ser avaliados completamente sem que se tenha em mente a revolução no plano das ideias psicológicas que ele inaugurou. Esta revolução está sobretudo presente na concepção de alma que ele carrega e defende. Essa concepção reconhece a alma como uma potência múltipla, e pode ser apreciada e cultivada por um público que vai, inclusive, muito além dos psicoterapeutas profissionais. Artistas, escritores, profissionais da saúde, psicanalistas, professores, ambientalistas, teólogos, filósofos, historiadores e cientistas sociais estão entre aqueles que podem ampliar significativamente os horizontes de suas reflexões e práticas.

Como fizeram com muita gente, as ideias de James Hillman modificaram minha maneira de entender a psicologia e de praticar a psicoterapia. Hillman mudou nosso jeito de pensar e de levar adiante a psicologia junguiana; mudou a própria definição de jungui-

ano. Seu pensamento extrapola em muito a psicologia, embora parta dela e, paradoxalmente, mantenha-se sempre fiel a ela. Sua obra encarna uma espécie extraordinária de conjunção de velho e novo, de tradição e renovação; ou seja, Hillman junta *senex* e *puer*. Nele, este arquétipo não se apresenta cindido (como ele mesmo denuncia que acontece na cultura), mas forma um todo coeso, ainda que aberto. Sua obra é um belo exemplo de puro espírito revolucionário fortemente aliado à tradição sólida que suas fontes revelam. Este livro representa isso muito bem. No texto, experimentamos os ventos frescos da renovação radical de ideias já estabelecidas (o que perturba muita gente) e, simultaneamente, em suas numerosas notas constantemente acrescentadas ao longo da leitura, a âncora firme que referencia e só faz ampliar a argumentação e o entendimento. Como poucos, Hillman generosamente abre suas fontes nessas inúmeras notas, sem medo de apontar caminhos percorridos, levando o leitor que assim o desejar a mais estudo, discussão e aprofundamento: em seu texto, todos os caminhos estão à mostra.

A renovação, o próprio espírito da *renovatio*, está na base do impulso que gera, em meio às ideias aqui apresentadas, um renascimento da psicologia. O impacto do aparecimento do livro, em 1975, deve-se principalmente a isto. Sua publicação agora no Brasil, mais de trinta anos após sua publicação original, marca um momento importante da psicologia entre nós, e a oportunidade de conhecer a fundo e seriamente esta articulação surpreendente de razão e emoção.

Os quatro verbos aqui presentes como títulos de cada capítulo deste livro – personificar, patologizar, psicologizar e desumanizar (que traduzem e indicam quatro ações) – sugerem, a seu ver, os quatro modos mais evidentes de um percurso para o cultivo da alma (*soul making*) em nossas vidas. A ideia é que, uma vez enga-

gados neles, em cada um ou em todos ao mesmo tempo, um sentido de alma, ou seja, de aprofundamento significativo em nós mesmos e no mundo, aumenta. Sentimos, por assim dizer, a realidade psíquica como uma experiência viva. Essa experiência envolve-nos necessariamente com o mito e as fontes arquetípicas da existência. Para bom junguiano, é o que basta.

Os quatro capítulos foram originalmente apresentados como quatro palestras na importante série *Terry Lectures*, na Universidade de Yale, em 1972, das quais Jung, entre outros nomes de peso, também havia participado.

Os temas vão e voltam, como na música. Não estão imaginados de forma linear e, na verdade, podemos começar a leitura por qualquer um dos capítulos. O caminho é circular. Mas é mesmo na metáfora ótica que alcançamos a melhor compreensão de seu pensamento. E do próprio título do livro: olhar novamente a psicologia, uma visão crítica. Sua leitura abre os olhos, e assim também a mente e o coração. Em psicologia, uma raridade.

Este é um livro que podemos chamar, sem medo de errar, de um clássico. É um clássico da literatura junguiana e, por que não dizer, da literatura psicológica em geral.

A tradução foi feita em conjunto por uma equipe de amigos, todos psicoterapeutas, inicialmente para utilização em grupos de estudo. Uma experiência estimulante. Procuramos manter ao máximo o espírito original do estilo direto de Hillman. Há nele poesia, paixão, clareza, raciocínio, imaginação e, principalmente, note-se bem, uma fina sensibilidade para a linguagem sem a qual, a rigor, não se faz psicologia profunda.

Gustavo Barcellos
Fevereiro de 2009



Prefácio

Uma recordação do autor para a
edição de 1992

As páginas seguintes estão tão lotadas de ideias, discussões, argumentações, citações e referências que o lance mais divergente que posso fazer na oportunidade da reedição deste livro simplesmente só pode ser reconstruir os momentos de sua elaboração; ou seja, complementar seu conteúdo com uma recordação pessoal. Pois o pessoal foi deliberadamente omitido, em conformidade com o estilo de um livro que intenciona desumanizar a psicologia. Este desumanizar (título do último capítulo) tem como objetivo libertar a psicologia de seus confins personalísticos e reverter sua visão a princípios poéticos e deuses polimórficos. Pode ser chamado de um programa de animismo, animar o não humano, um programa que alivia o humano de sua autoimportância. Esta autoimportância aparece em todas as psicologias que entendem o pessoal como autoimportante, considerando sua tarefa o estudo da pessoa humana e atribuindo às pessoas humanas o foco da terapia psicológica e a fonte da teoria psicológica.

Ainda assim, o pessoal, tão deliberadamente omitido, permeia cada página do livro, seus temas, seus humores, sua estrutura e a seleção das referências, aqueles outros significativos na companhia dos quais quer estar. Como se pode verdadeiramente repri-

mir o pessoal, uma vez que a psicologia é, sempre e inescapavelmente, confissão? Todo texto revela as predileções de seu tecedor. Podemos olhar um tapete e enxergar apenas um padrão impessoal de ornamentação floral e bordas repetitivamente obsessivas, mas tecida em todo ele está a voz singular que entoou os coloridos e pequeninos nós de lã que compõem a perfeição particular e os erros daquele tapete único. Como o tapete, o livro é um produto altamente idiossincrático.

Nada é reprimido; de fato, nada pode ser reprimido. A ideia de repressão pertence ao século XIX e sua era de colonialismo, industrialismo predatório e supremacia do macho branco, quando a repressão era a lei da vida. A palavra pertence à política, não à escritura, onde tudo e qualquer coisa flui para dentro de uma página. Freud, é claro, considerou a repressão sua descoberta essencial, com base na qual estavam suas ideias de inconsciente e a teoria sexual da libido. Meu Deus! Ele era um judeu na Boêmia e em Viena durante o período do Império Hapsburg – como poderia ele ter escapado da ideia de *Verdrängung*, ou não ter reconhecido a repressão como um dado fundamental da existência? Mas hoje, depois do existencialismo e da fenomenologia, depois da física mais recente e da desconstrução, uma mente pós-moderna não pode encarar a repressão com o mesmo grau de literalismo como o fez Freud e seus seguidores.

A ausência literal de personalismo não quer dizer que o pessoal esteja ausente; ao contrário, está até mesmo mais presente no livro, brilhando por entre suas frases, do que se estivesse marcado como um índice autobiográfico, ou enclausurado em sentenças autoefusivas nas quais o autor lembra o leitor sobre suas “experiências”. A ausência de autobiografia, a desconfiança com relação a informes biográficos e fotos, e a resistência à primeira pessoa do singular não indicam repressão do pessoal.

Se a presença pessoal de um autor só pode ser discernida quando declarada em afirmações literalizadas sobre “si mesmo”, então teremos dividido o pessoal e o impessoal ao velho modo cartesiano. Aqui um sujeito, lá um objeto. Autor como agente pessoal subjetivo, livro como objeto impessoal materializado. A exposição da subjetividade do autor objetifica o livro em seu produto, reprimindo sua personalidade em favor da dele (autor). Afinal de contas, não é com a vida de Descartes que brigamos, pois Descartes está morto; mas não está morto seu *Método*, nem suas *Meditações*. É lá que ele vive. Para encontrar o autor, procure o livro. Se há algum lugar onde o autor esteja, ele está no livro, ele é o livro; o livro é sua pessoa embrulhada numa brochura; essa é sua aparência, não a face que aparece na fotografia da capa.

Portanto, os quatro capítulos – apresentados de forma caótica e intensa como palestras de sessenta a noventa minutos cada, para em torno de uns trezentos ou quatrocentos espectadores simpáticos e críticos; pelo autor vestido num terno europeu, com uma pretensiosa barba *puer* quando tinha quarenta e cinco anos de idade no Becton Hall, Davies Auditorium, na Universidade de Yale, em 29 de fevereiro e 3, 7 e 14 de março de 1972, como as *Terry Lectures*, série de palestras que se iniciaram nos primeiros anos do século XX e que já tinham contado previamente com a participação de muitos *illustri e luminosi* tais como John Dewey, C.G. Jung e Paul Ricoeur – revelam a cada momento a história íntima e as inclinações pessoais do autor. Esta declaração dos fatos pessoais que você agora está lendo é apenas outro gênero de revelação, e um gênero não menos revelador do pessoal do que o próprio livro, apesar de toda sua repressão, seus disfarces retóricos, e de sua agenda “secreta”.

Esta agenda está bastante clara: restaurar a perspectiva mítica à psicologia profunda ao reconhecer a afinidade intrínseca da

alma ou, diríamos, seu amor, pelos deuses. Ou, como teriam dito os gregos, reafirmar a conexão trágica entre o mortal e o imortal, aquele empenho natural da alma que está na base de qualquer psicologia que se pretenda porta-voz da psique. A esta conexão intrínseca devemos atribuir, como fizeram os antigos, os humanistas renascentistas e os românticos, as fontes fundamentais das patologias humanas (cap. 2). Esta é a agenda – pouco secreta; assim sendo, haverá algo mais pessoal, mais confessional para um autor do que expor as profundezas de sua paixão religiosa?

Este tipo de paixão religiosa parece bem impessoal numa cultura na qual o personalismo confina a paixão em “minhas” emoções dentro do desenvolvimento de minha história privada e de meu próprio corpo, e a religião em “minhas” crenças em um senhor salvador pessoal cujo foco é minha salvação. Assim definida, a paixão religiosa torna-se bem personalizada; portanto, o sentimento que permeia a retórica deste livro parece dissociado, senão reprimido. Então aparece na mente da cultura a ideia da repressão do pessoal: “Autor, você não está nos contando o suficiente sobre si mesmo, aquilo em que você acredita, aquilo por que passou pessoalmente para chegar aonde está. Como seus sentimentos e experiências levaram você a essas ideias e a esse pensamento? Mostre-se. Dê-nos a história verdadeira” – pelo que se entende a história pessoal, concebida como o relato literal unidimensional de e sobre uma ficção chamada “eu”.

Uma vez que os critérios personalizados da cultura para a confissão não estão atendidos, o autor deve estar reprimindo; no entanto, a verdade é que, ao contrário, o livro todo é testemunha da alegre agonia do exibicionismo, um desfile afrontoso de mostras prazerosas para chocar e fascinar o público, assim como propiciar os próprios deuses que são invocados pela oferendas feitas a eles com ideias, discussões e referências do livro como aliados

terrenos de seus poderes e como sustento mortal para suas capacidades limitadas.

Imortais, talvez; entretanto, limitados. Não é isto que Dike e Têmis (Moirá, Aisa, e também Ananké) realmente significam? Um perímetro limitador, uma inibição restritiva que confina os poderes de forma que não podem escapar de suas próprias leis. Elas desaprovam *hubris*, grandiosidade e inflação, pois também a elas não é permitido exceder seus limites. E o maior constrangimento deve ser colocado na maior de todas as tendências, aquele inimigo tanto de mortais quanto de imortais, o titanismo, que anseia pelo ilimitado e pelo indefinível, representado nas psicologias correntes como a noção sem limites de *Self*.

E assim este livro não é sobre o *Self*. Ele fracassa como um volume de autoajuda (*self-help*), autoanálise (*self-analysis*), ou automehoria (*self-improvement*). Pois estar disponível para o *Self* é não estar disponível para os deuses. Não vou encorajar o titanismo, uma ameaça bem maior que o narcisismo, que apresenta apenas um lindo garoto pensativo comparado à grandiosidade titânica do *Self*.

Se a linguagem soltou-se do objeto significante de seu discurso (como afirma a filosofia contemporânea), e seu uso de um termo não se refere a uma coisa, não há referências claras a identidades fixas. Então, também o termo *Self* não tem referência. Não há nem mesmo o conforto da autoidentidade (*self-identity*). O “eu” está ancorado em outro lugar, flutuante, e é isso que faz com que o navio não afunde. Como consequência, se não há um *self* literal, não pode haver nenhuma automehoria (*self-improvement*) ou nenhum autoconhecimento (*self-knowledge*) (apenas melhoria e conhecimento enquanto tais), e toda a autorrevelação apenas engrossa os delírios de grandeza psicológica da cultura, ao invés de acrescentar algo à própria cultura.

No entanto, simplesmente ao pronunciar o termo já somos acometidos pela crença inflada de que algo assim existe, um *Self*, que transcende qualquer limitação que lhe possa ser imposta. E, portanto ele nunca poderá estar “errado”. O *Self* só pode ser definido a partir dele mesmo por suas próprias representações. Entre as principais estão a irrefutável verdade da experiência pessoal e os sentimentos inflados de significação pessoal. Altamente autorreferente, ele não conhece nenhum deus maior que ele mesmo. Hoje, muitas psicologias encaram isso tudo bem literalmente, de forma que por trás da devoção da psicologia ao pessoal não está nem o humanismo nem o individualismo, mas, ao invés, um literalismo do *Self*, como um deus não existente e invisível em que se acredita absolutamente. Crença absoluta é fundamentalismo, delírio ou literalismo – ou todos os anteriores. Então, talvez esteja certo dizermos que não há literalismo maior na psicologia do que a ideia de *Self*, um literalismo que converte nosso campo supostamente investigativo num ramo do fundamentalismo místico. Isso ainda me leva a pensar que o deus onipotente e onisciente de nossa cultura, que supostamente substituiu os seres míticos pagãos que mutuamente se impõem limites, não é ninguém mais que um Titã retornando do Tártaro para um lugar bem alto e, pior, sozinho.

Na medida em que nossos eus são moldados à imagem daquele Criador todo-poderoso e onisciente, o Deus de nossa cultura exige um relato do eu criativo, literal, histórico, desde o início, como o livro de fato aconteceu, relato pessoal este ao qual há uma tendência de se outorgar poderosíssima importância. Conte-nos uma história de *Gênesis*, como você veio a dar as palestras e escrever o livro. Mas, bom leitor, uma recordação pessoal na qual o autor supostamente confirma sua identidade criativa – esta recordação que agora você está lendo – serve apenas ao propósito de inflar o pessoal, portanto, incitando o titanismo da cultura, sua

monomania ou monoteísmo do *Self*, traindo os propósitos mais apaixonados deste livro.

Que no final do verão de 1971 eu apresentei em Eranos a palestra “Abandonando a criança” e senti que não foi bem recebida, nem por meus amigos, nem pela audiência; que a obra maior com a qual estava envolvido parecia estar num buraco; que o casamento com o qual estivera comprometido estava despencando em direção àquilo que viria a ser uma nova esposa; que do nada William Sloan Coffin me telefonou em Zurique, de New Haven convidando-me a vir a Yale (ele havia acabado de ler meu livro *Insearch*); que eu respondi dizendo que preferiria a audiência formal e a palestra organizada aos *workshops* menores; que ele então arranhou a oportunidade de falar nas *Terry*; que eu não pude arranjar tempo até o ano seguinte, pois estava imerso num livro sobre o *Puer* (uma defesa prolongada e ainda incompleta de meu comportamento e dos traços de minha personalidade); que eu fui à Casa Gabriella, perto de Moscia, no Tessino, e comecei a palestra sobre “Patologizar”, e que ainda trabalhava nela na Flórida onde, por alguns dias antes de Yale tínhamos ido, eu e Patricia Berry, para ganhar forças para as *Terry*; que o estimulante esforço dessas palestras deixaram-me confuso pelo campus, de forma a me perder e chegar atrasado para a última delas, incapaz novamente de localizar o auditório; que a primeira versão do livro foi rejeitada, necessitava de ajuda editorial e de ser totalmente reescrita; que Clayton Carlson, da Harper, imaginou seu formato tipográfico final e finalizou o contrato; que todo o tipo de ramificações emergiu durante o período de 1973-1974, inclusive o que veria a ser mais tarde o livro *Anima*; que eu sofri meu primeiro encontro destroçante com feministas radicais e meu primeiro encontro paralisante com interrogações freudianas em seminários em Yale, mas também fiz amizades duradouras, como com Edward S. Casey, que naquele

momento ensinava filosofia lá – tudo isso é supostamente a história, a experiência pessoal, do autor do livro.

Mas quem realmente escreveu o livro? Esta é a pergunta certa porque este é o próprio tema do livro – tema como tópico e tema como sujeito/pessoa. Quem é o tema?

Bem, a resposta, que deve ser retirada do cap. 3, dificilmente diz respeito a uma pessoa biográfica. Ao invés, essa discussão nos levará a concluir que o livro foi escrito por meio de personificações – e é lido por personificações também; isto é, leitor, você não é exatamente “aquele” que acredita ser. A personificação primária neste caso será o autor como escriba, como autenticador apenas de sua escritura. Assim, o livro torna-se um exemplo do personificar (cap. 1). Com isto quero dizer não apenas livro como algo escrito por aquilo que está além (não por trás ou por dentro) de “mim”, em frases que não começam com “Eu” como agente; mais que isto, livro como um poder personificado que segue com sua vida, sua morte, uma animação arquetípica deslançando no mundo à parte seu atribuído autor, com sua vida e sua morte.

A própria palavra “autor” também levanta questões tais como o que dá ao livro autoridade suficiente para levar-se a uma nova edição vinte anos após as palestras? E, o que autentica aquilo que suas páginas afirmam? Se esse poder autônomo teoricamente está vinculado ao eu (*self*) pessoal (*self* auto), o “eu” reprimido e secreto com minha história pessoal, então a teoria que requer uma recordação biográfica de forma a compreender o livro mais pessoalmente esvai-se pelo ar. Pois minha “viagem” até Yale e as circunstâncias de escrever e apresentar não dão nem um tiquinho de autenticação para o livro que está em suas mãos ou para os já vinte anos de autoridade de suas ideias. Qualquer que seja o poder que ele tinha a princípio e que desde então acumulou deriva-se de poderes outros do que aqueles que meu testemunho possa dar conta.

A questão da autoria não pode ser respondida, exceto se imaginarmos a psicologia como religião (o último tema do livro) e o livro, como um totem, como uma estátua de fetiche mantido vivo por seus leitores que, ao tomá-lo nas mãos e folhear suas páginas com atenção quieta e participação emocional, polem a estátua chamada “livro”. Como essa estátua, um livro dá forma física para presenças invisíveis, dá aos anjos nas palavras uma habitação e um nome. Que tanto os leitores quanto os anjos possam estar contentes em demorar-se um pouco mais.

J.H.

Thompson, Connecticut

27 de julho de 1991



Introdução

Para começo de conversa...

Este livro é sobre cultivo da alma. É uma tentativa de uma psicologia da alma, um ensaio de re-visão da psicologia do ponto de vista da alma. Ele é, portanto, antiquado e novo, pois volta atrás até as noções clássicas de alma e ainda assim propõe ideias que a psicologia atual nem começou ainda a considerar. Se a alma não pode ser compreendida apenas pela psicologia, nossa visão deixa até mesmo o campo da psicologia, assim como ele é habitualmente pensado, e move-se amplamente através da história, da filosofia e da religião. Embora este livro almeje um novo tipo de pensamento e sentimento psicológicos, ele permanece enraizado no solo principal de nossa cultura psicológica; ele se alimenta dos *insights* acumulados da tradição ocidental, estendendo-se dos gregos, através da Renascença e dos românticos até Freud e Jung.

O termo “cultivo de alma” (*soul-making*) vem dos poetas românticos. Encontramos essa ideia no *Vala* de William Blake; mas foi John Keats que tornou clara a frase numa carta a seu irmão: “Chame o mundo se quiser, o ‘vale de fazer alma’. Então encontra-

rás a utilidade do mundo [...]¹. Dessa perspectiva, a aventura humana é um vaguear no vale do mundo com o objetivo de fazer alma. Nossa vida é psicológica, e o propósito da vida é fazer psique dela, encontrar as conexões entre vida e alma.

A noção de cultivo da alma, contudo, exige mais precisão quando utilizada por um psicoterapeuta ao invés de por um poeta romântico, pois não é suficiente evocar a alma e cantar suas qualidades. A tarefa da psicologia é oferecer um caminho e encontrar um lugar para a alma dentro de seu próprio campo. Para isso precisamos de ideias psicológicas básicas. Os quatro capítulos que aqui se seguem tentam demonstrar quatro dessas ideias necessárias para o processo de cultivo da alma.

Ao trabalhar no primeiro rascunho desses capítulos – que foram apresentados como as *Dwight Harrington Terry Lectures*, em 1972, na Universidade Yale² – tinha nas paredes defronte mi-

1. FORMAN, H.B. org., *The Letters of John Keats* (Londres: Reeves & Turner, 1895), carta de abril de 1819, p. 326. Keats segue dizendo: “[...] digo ‘Cultivo da alma’ [...] Alma como algo distinto de inteligência. Pode haver inteligência ou lampejos da divindade em milhões de pessoas – mas não são Almas até que ganhem identidades, até que cada um seja pessoalmente si mesmo [...] Como então podemos fazer almas? [...] De que forma, senão por meio de um mundo como este? Sinceramente gostaria de considerar este ponto, pois penso que é um sistema maior de salvação do que a religião cristã”.

2. O tom e o objetivo deste livro visam manter-se fiéis ao Ato de Fundação do Dwight Harrington Terry Lecture Fund, de 1º de novembro de 1905: “O objetivo desta Fundação não é a promoção da investigação e descoberta científicas, mas em vez a assimilação e a interpretação daquilo que foi ou será daqui em diante descoberto, e sua aplicação ao bem-estar humano. [...] As palestras não serão sujeitas a nenhuma examinação filosófica ou religiosa, e ninguém que busque honestamente a verdade será excluído em função de suas visões parecerem radicais ou destrutivas com relação a crenças existentes. O fundador reconhece que o liberalismo de uma geração é o conservadorismo da geração seguinte, e que muitos apóstolos da verdadeira liberdade sofreram martírio nas mãos dos ortodoxos. Portanto, dá especial ênfase na liberdade completa de expressão, e acolhe expressões de convicção [...] mesmo quando estas são contrárias às ideias aceitas no momento”.

nha mesa de trabalho esta frase do filósofo e ensaísta psicológico espanhol Ortega y Gasset: “Por que escrever, se a esta atividade tão fácil de levar a pena através do papel não for dado um certo risco toreador e não abordamos tópicos perigosos, ágeis e duplos, tópicos de dois chifres?”³

O primeiro desses tópicos duplos é a própria alma; como defini-la, como descrevê-la, como até mesmo escrever sobre ela? Os livros de psicologia geralmente se esquivam, para não correr este grande risco, e evitam este desafio. Mas já que a “alma” é o tema dominante de todo o meu trabalho, vamos demarcar alguns limites para começo de conversa.

Por *alma* entendo, antes de mais nada, uma perspectiva em vez de uma substância, uma perspectiva sobre as coisas em vez de uma coisa em si. Essa perspectiva é reflexiva; ela media os eventos e faz diferenças entre nós e tudo aquilo que acontece. Entre nós e os eventos, entre aquele que faz e o que é feito há um momento reflexivo – e o cultivo da alma significa diferenciar esse chão intermediário.

É como se a consciência se apoiasse num substrato imaginativo e autossustentado – um lugar interno, uma pessoa mais ao fundo ou uma presença perene – que simplesmente está ali, mesmo quando toda nossa subjetividade, nosso ego e nossa consciência entram em eclipse. A alma aparece como um fator independente dos eventos nos quais estamos imersos. Embora não possa identificar a alma com nada mais, também nunca posso apreendê-la por ela mesma, separada de tudo, talvez porque seja como um reflexo num espelho que flui, ou como a lua que media apenas luz emprestada. Mas é justamente essa variável interveni-

3. ORTEGA Y GASSET, J. *On Love*. Cleveland: World-Meridian, 1957, p. 121.

ente, paradoxal e peculiar que nos dá o sentido de termos ou sermos uma alma⁴. Ainda que seja intangível e indefinível, a alma carrega a importância mais elevada na hierarquia dos valores humanos, frequentemente identificada com o princípio da vida e até mesmo da divindade.

Num outro ensaio sobre a ideia de alma sugeri que a palavra se refere àquele desconhecido componente que torna possível o significado, transforma os eventos em experiências, é comunicado no amor e tem um anseio religioso. Esses quatro predicados já adiantei há alguns anos⁵; comecei a usar o termo de forma razoavelmente livre, frequentemente de forma intercambiável com *psique* (do grego) e *anima* (do latim). Agora estou adicionando três modificações necessárias. Primeiro, “alma” refere-se ao *aprofundamento* dos eventos em experiências; segundo, o significado que a alma torna possível, seja no amor ou nas questões religiosas, deriva-se de sua particular *relação com a morte*. E, terceiro, por “alma” refiro-me à possibilidade imaginativa em nossa natureza, o experimentar através da especulação reflexiva, do sonho, da imagem e da *fantasia* – aquele modo que reconhece todas as realidades como primariamente simbólicas ou metafóricas.

Implicações mais específicas da alma tornar-se-ão evidentes nos capítulos adiante, que podem ser lidos talvez como um prolongado encontro com a noção e uma tentativa de descobrir e vivificar a alma através de minha escrita e de sua leitura.

4. Cf. HAVELOCK, E.A. “Psyche or the Separation of the Knower from the Known”. *Preface to Plato*. Oxford: Blackwell, 1963, p. 197-214, embora enquanto ele situa a psique no lado do conhecedor, sustento ser ela o fator de separação, o entrecoisas.

5. HILLMAN, J. *Suicide and the soul* (1964). Nova York: Harper Colophon, 1973, p. 44-47, para as implicações da palavra *alma* (*Suicídio e alma*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2009 [Coleção Reflexões Junguianas – Tradução de Sonia Maria Caiuby Labate]).

Esse tópico duplo chama um segundo igualmente difícil: o que é a fantasia? Aqui, sigo C.G. Jung bem de perto. Ele considerava as imagens de fantasia que atravessam nossos sonhos acordados e nossos sonhos da noite, e que estão presentes inconscientemente em toda nossa consciência, como os dados primários de nossa psique. Tudo o que sabemos e sentimos e cada afirmação que fazemos estão baseados em fantasia, ou seja, provêm de imagens psíquicas. Estas não são simplesmente os destroços da memória, a reprodução das percepções, restos rearranjados daquilo que impacta nossas vidas.

Em vez disso, seguindo Jung, utilizo as palavras *imagens de fantasia* no sentido poético⁶, considerando as imagens como os dados básicos da vida psíquica, que se auto-originam, são inventivas, espontâneas, completas e organizadas em padrões arquetípicos. Imagens de fantasia são tanto os materiais crus quanto os produtos acabados da psique, bem como o modo privilegiado de acesso ao conhecimento da alma. Nada é mais primário. Qualquer noção em nossa mente, cada percepção do mundo e sensação em nós mesmos deve passar por uma organização psíquica para poder “acontecer”. Cada sentimento ou observação, únicos, ocorre como um evento psíquico ao formar primeiro uma imagem de fantasia.

Aqui estou trabalhando rumo a uma psicologia da alma que está baseada numa psicologia da imagem. Aqui estou sugerindo tanto uma *base poética da mente* quanto uma psicologia que não começa nem na fisiologia do cérebro, nem na estrutura da linguagem, nem na organização da sociedade, nem na análise do comportamento, mas nos processos da imaginação.

6. CW 6, § 743, 722, 78.

Ao começar chamando por Jung estou em parte reconhecendo a dívida fundamental que tem com ele a psicologia arquetípica. Ele é o ancestral imediato de uma longa linha que recua a Freud, Dilthey, Coleridge, Schelling, Vico, Ficino, Plotino até Heráclito – e até mesmo com mais ramificações que ainda estão por ser traçadas. Heráclito está perto das raízes dessa árvore ancestral de pensamento, já que foi ele o primeiro a tomar a psique como seu primeiro princípio arquetípico, a imaginar a alma em termos de fluxo e a falar de sua profundidade sem medidas.

A “psicologia profunda”, campo moderno cujo interesse está nos níveis inconscientes da psique – ou seja, os sentidos mais profundos da alma – não é, em si, um termo moderno. *Profundo* reverbera com uma significância, ecoando um dos primeiros filósofos da Antiguidade. Toda a psicologia profunda já foi sumarizada neste fragmento de Heráclito: “Limites da alma (*psyché*) não os encontrarias, todo o caminho percorrendo; tão profundo (*bathun*) é seu *logos*”⁷. Desde que Heráclito juntou alma e profundidade numa só formulação, a dimensão da alma é a profundidade (não a altura ou a largura), e a dimensão de nossa viagem de alma é para baixo.

O trabalho de Jung, assim como sua vida, pertence a essa grande tradição da psicologia imaginativa. Na medida em que Jung oferece uma entrada àquela linha de psicologia, este livro oferece uma entrada em Jung – e uma saída para fora de Jung, es-

7. WHEELWRIGHT, P. *Heracitus*. Princeton: Princeton University Press, 1959, Fragmento 42 (Diels, Frag. 45, Burnet, Frag. 71). M. Marcovich (*Heracitus*. Merida, Ven.: Los Andes Univ. Press, 1967, p. 366-370) fornece uma discussão sucinta sobre as diversas traduções e particularmente sobre o significado de *bathun*, que como o latino *altus* também implica altura. (Nossa cultura cristã polarizou radicalmente essas direções entre céu e inferno.) Marcovich enfatiza a diferença entre profundidade e a direção horizontal na superfície da terra. A alma não está na superfície das coisas, nas superficialidades, mas alcança profundezas escondidas, uma região que também se refere ao Hades e à morte.

pecialmente com relação à sua teologia. Pois permanecer inteiramente com este pensador em particular é permanecer um junguiano, o que, como disse o próprio Jung, é possível apenas para Jung. Essencial para o cultivo da alma é o cultivo da psicologia, moldar conceitos e imagens que expressem as necessidades da alma assim como emergem em cada um de nós.

Já que minha alma, minha constituição psicológica, difere das de Freud e de Jung, assim minha psicologia será diferente da delas. Cada psicologia é uma confissão, e o valor de uma psicologia para outras pessoas não está nos pontos em que se pode identificar com ela porque ela satisfaz as nossas necessidades psíquicas, mas porque ela nos provoca elaborar nossa própria psicologia como resposta. Freud e Jung são mestres psicológicos, não porque podemos segui-los tornando-nos freudianos e junguianos, mas porque podemos segui-los tornando-nos psicológicos. Aqui a psicologia é concebida como uma atividade necessária da psique, que constrói vasos e os quebra para aprofundar e intensificar as experiências.

Essa ênfase em profundidade e intensidade denota outra perspectiva básica neste livro. Encaro toda psicologia como psicologia profunda. Em geral, a psicologia profunda ou terapêutica ocupa apenas uma área marginal do campo acadêmico. O terreno principal é disputado por outros – psicólogos sociais, comportamentalistas, desenvolvimentistas. Mas começar com a alma significa que a psicologia imediatamente vai para a profundidade e tem uma implicação terapêutica. A questão principal é: o que esta observação, este estudo importa para a alma? Onde há uma conexão com a alma, há uma psicologia; onde não há, o que acontece é melhor denominado de estatística, antropologia física, jornalismo cultural, ou criação de animais.

Terapia é uma palavra pesada, que traz à mente o sofrimento da doença e aquilo por que passamos para curá-la. Este livro leva a terapia exatamente para as peculiaridades sintomáticas de cada indivíduo, a conscientização de seus complexos, e também através deles. Terapia, ou análise, não é somente algo que os analistas fazem para seus pacientes; é um processo que acontece intermitentemente em nossa busca individual por alma, nossas tentativas de compreender nossas complexidades, os ataques críticos, prescrições e encorajamentos que damos a nós mesmos. Estamos todos em terapia o tempo todo na medida em que estivermos envolvidos com o cultivo da alma. A ideia aqui é a de que se somos todos e cada um de nós um paciente psicológico, também somos todos e cada um de nós um psicoterapeuta. A análise acontece na imaginação da alma e não apenas na clínica. E é esse sentido interno de terapia que peço que vocês mantenham em mente à medida que prosseguirmos.

Uma outra palavra que precisamos introduzir é *arquétipo*. A curiosa dificuldade de simplesmente explicar o que são os arquétipos sugere algo específico a eles. Isto é, eles tendem a ser metáforas, ao invés de coisas. Encontramo-nos menos aptos a dizer o que é literalmente um arquétipo, e mais inclinados a descrevê-lo em imagens. Parece que não podemos tocar, ou mesmo apontar um e, em vez disso, falamos do que eles se parecem. Os arquétipos lançam-nos num estilo de discurso imaginativo. De fato, é precisamente como metáforas que Jung – que reintroduziu a antiga ideia do arquétipo na moderna psicologia – fala deles, insistindo em sua indefinição⁸. Assumir uma perspectiva arquetípica em psicologia leva-nos, portanto, a enxergar a natureza e a estrutura básicas

8. CW 9, I, § 267.

da alma de modo imaginativo, e a abordar as questões básicas da psicologia antes de tudo através da imaginação.

Imaginemos então os arquétipos como os *padrões mais profundos do funcionamento psíquico*, as raízes da alma que governam as perspectivas que temos de nós mesmos e do mundo. Eles são as imagens axiomáticas, autoevidentes, às quais a vida psíquica e nossas teorias sempre retornam. São semelhantes a outros primeiros princípios axiomáticos, os modelos ou paradigmas que encontramos em outros campos. Pois “matéria”, “Deus”, “energia”, “vida”, “saúde”, “sociedade”, “arte” são também metáforas fundamentais, talvez propriamente arquétipos, que detêm mundos e, ainda assim, às quais não se pode nunca apontar, relatar ou até mesmo circunscrever adequadamente.

Todas as maneiras de se falar de arquétipos são traduções de uma metáfora a outra. Mesmo definições operacionais sóbrias, na linguagem da ciência ou da lógica, não são menos metafóricas que uma imagem que apresenta os arquétipos como ideias de raiz, órgãos psíquicos, figuras do mito, estilos típicos de existência, ou fantasias dominantes que governam a consciência. Há muitas outras metáforas para descrevê-los: potenciais imaterias de estrutura, como cristais invisíveis numa solução ou a forma nas plantas que, de repente, sob certas condições, aparecem; padrões de comportamento instintivo, como aqueles que nos animais direcionam ações por caminhos invariáveis; os *gêneros* ou *topoi* na literatura; as tipicalidades recorrentes da história; as síndromes básicas na psiquiatria; os modelos de pensamento paradigmáticos na ciência; e, no mundo todo, as figuras, rituais e relações da antropologia.

Mas uma coisa é absolutamente essencial à noção de arquétipos: seu efeito emocional possessivo, seu ofuscamento da consciência até torná-la cega de sua própria posição. Ao compor um universo que tende a segurar tudo o que fazemos, vemos e dize-

mos sob a influência de seu cosmo, um arquétipo pode muito bem ser comparado a um deus. E os deuses, nos dizem as religiões às vezes, são menos acessíveis aos sentidos e ao intelecto que à emoção e à visão imaginativas da alma.

A perspectiva arquetípica oferece a vantagem de organizar em agrupamentos ou constelações um punhado de eventos de diferentes áreas da vida. O arquétipo do herói, por exemplo, aparece primeiro no *comportamento*, o impulso à atividade, exploração externa, responsividade ao desafio, pegar, agarrar, estender. Aparece, em segundo, nas *imagens* de Hércules, Aquiles, Sansão (ou suas contrapartes cinematográficas) realizando suas tarefas específicas; e, em terceiro, num estilo de *consciência*, em sentimentos de independência, força, realização, em ideias de ação decisiva, luta, planejamento, virtudes e conquistas (sobre a animalidade), e nas psicopatologias da batalha, da masculinidade sobrecarregada, e da estupidez da mente.

Esse exemplo é manco, claro, pois o arquétipo do herói não aparece tanto num índice de conteúdos quanto aparece na manutenção da *atitude* heroica em relação a todos os eventos, uma atitude hoje tão habitual que acabamos por chamá-la de “ego”, esquecendo-nos de que ela não é nada mais que outro estilo arquetípico. Teremos ainda muito o que dizer sobre, e contra, o ego heroico nessas páginas. Mas nosso objetivo por todo o livro é circundá-lo, e à sua psicologia do ego, ao mesmo tempo. Portanto, este é um livro de psicologia que não menciona motivação ou aprendizado conotativo, livre-arbítrio ou escolha.

Entretanto, o exemplo do herói serve de fato para mostrar o aspecto *coletivo* de qualquer arquétipo. Primeiro, através dele podemos reunir eventos pessoais disparatados e descobrir neles um sentido e uma profundidade para além de nossos hábitos e peculiaridades individuais. Segundo, a perspectiva arquetípica oferece

uma conexão comum entre aquilo que acontece em cada alma individual e aquilo que acontece a toda a gente, em todos os lugares, em todos os tempos. Permite uma compreensão psicológica num nível coletivo. Arquetípico, em outras palavras, significa fundamentalmente humano.

Você terá notado que viemos falando de arquétipos no plural. Estamos trabalhando a partir da premissa de que há vários pontos de vista válidos em relação a qualquer evento psicológico, e que esses pontos de vista têm uma base arquetípica. Nossa psicologia é, para começo de conversa, politeísta, menos em função de uma confissão religiosa e mais em função de uma necessidade psicológica. A multilateralidade da natureza humana, a variedade de perspectivas mesmo num só indivíduo, requer um espectro o mais amplo possível de estruturas básicas. Se uma psicologia pretende representar fielmente a diversidade real da alma, então ela não pode fugir da dificuldade de sua tarefa ao insistir, com um pré-julgamento monoteísta, sobre a unidade da personalidade. A ideia de unidade é, afinal de contas, somente uma entre muitas perspectivas arquetípicas.

Este livro se afasta da tendência monoteísta que tem governado nosso pensamento psicológico habitual; estamos à procura de outras estruturas e de mitos mais amplos. Nossas confusões internas são uma riqueza latente. Requerem um pano de fundo diferenciado para serem apreciadas adequadamente. Frequentemente condenamos imagens e experiências como erradas, fracas, doentias ou loucas apenas porque não descobrimos seu sentido arquetípico. Porque nossas mentes foram monoteisticamente preconcebidas esquecemos de ver as coisas através de outras cores do espectro pluralista. O politeísmo, que muitos chamam de heresia, implica um relativismo radical; outro tópico duplo que, como um touro, permanecerá soprando em nossas nucas por todo o livro.

Além disso, a estrutura do livro precisa ser explicada. As quatro divisões representam as quatro palestras originais, reproduzem seus títulos, seus temas e seu movimento preponderante. Cada uma trabalha dentro de uma área tradicional: mitologia, psiquiatria, filosofia e as humanidades. (A religião e a psicologia aparecem durante todo o percurso, como deve acontecer num livro sobre a alma.)

Mas essa divisão não é mantida estritamente, pois a abordagem psicológica a esses campos não reconhece as velhas fronteiras. Por exemplo: há frequentes referências à história – da psiquiatria, das ideias e de períodos específicos de nossa cultura. A história aparece por todo o livro assim como aparece por toda nossa vida. Embora respeitando o trabalho dos historiadores, não lemos seus relatos da mesma forma que eles o fazem. A história tem uma função psicológica de fornecer um tipo de mito genealógico, contando-nos como tudo começou e aconteceu. As figuras da história tomadas psicologicamente são os progenitores, os ancestrais culturais, das ideias em nossas mentes. Em parte, voltamos para a história, esse depositário da memória cultural, como um exercício terapêutico. Buscamos os mitos dentro dos fatos, os padrões arquetípicos que podem ampliar e aprofundar conexões em nós mesmos, oferecendo às nossas experiências dolorosamente cruas uma base cultural. Diferentemente de historiadores, usamos livros e fazemos notas de rodapé sem nos prender a “fontes primárias” – o método psicológico, assim como está apresentado no cap. 3, obriga-nos a tomar todo o material como fontes primárias.

Um segundo exemplo de nossa quebra das fronteiras tradicionais é a psiquiatria. Pois a psicopatologia não pertence a um campo de especialistas. É algo que sofremos em nossa experiência e uma perspectiva que tomamos em relação a certos tipos de expe-

riência, de forma que também ela pode ser aberta para um novo *insight* psicológico. Este é o principal trabalho do cap. 2.

O movimento do livro é episódico e circular; não tem nem um começo nem um final rígidos. Ele não se move numa linha reta, do início ao fim, porque não está escrito como uma argumentação rumo a uma conclusão. A psicologia politeísta tem mais de uma coisa a dizer e mais de uma maneira de dizê-lo, e seus muitos diferentes ângulos são melhor percebidos se não forem forçados a se juntar rigidamente.

O assunto desses capítulos é reabrir as questões da alma e abrir a alma para novas questões. Quero lançar luz sobre temas obscuros, mas não o tipo de luz que põe um fim na busca. Assim como apresentam a base para uma psicologia arquetípica, esses capítulos também demonstram como este novo campo deve ser trabalhado. Quando enfatizo que o livro não é o desenvolvimento de um único tema de forma unificada rumo a um ponto final, estou me atendo à experiência psicológica básica – que a alma está sem cessar falando de si mesma em motivos sempre recorrentes e em variações sempre novas, como a música; que a alma é incomensuravelmente profunda e só pode ser iluminada por *insights*, clarões numa vasta caverna de incompreensão; e que, num reino da alma, o ego é algo insignificante.

E assim estaremos explorando amplamente, e em disputas polêmicas. A discórdia (*polemos*), como também disse Heráclito, é o pai de todas as coisas. Claro que espero que essas páginas possam evocar o anseio da alma por uma psicologia profunda da compreensão, embora acredite que para obtermos tal luz temos que riscar pedras com aço a ponto de provocar algumas faíscas irritantes.

A razão da necessidade de dar aqui essa arrancada tão impetuosa para quem chega ficará evidente, espero, no curso da leitura. A psicologia não tem limites quando permanece fiel à alma ili-

mitada que Heráclito enxergou. Mas, embora re-ver a psicologia significa que precisamos de perambular sem fronteiras, não fui para o Oriente, ou para o primitivo, ou para o animal, ou para o futuro ou para minha própria viagem interior. Este livro tem os limites geográficos, históricos e religiosos de nossa tradição ocidental que brotam aqui e ali nas espantosas questões da alma hoje em dia. Estou tentando falar para essas questões ocidentais e contemporâneas da alma, com o que de paixão e imaginação possam os *daimones* me brindar. *Serio ludere.*

É mais que uma dívida o que tenho com Cynthia Owen Philip. Ela revisou o próprio livro, refletiu comigo sobre ele em amplas discussões e detalhes precisos, e tornou possível esta versão final de minhas desordenadas palestras. James Fitzsimmons generosamente encontrou espaço nas páginas de seu *Art International* (Lugano) em 1973 para os caps. 2 e 3 em formatos prévios. Edward Casey em Yale e David Miller em Syracuse encorajaram-me quando necessário; Adam Diment fez sugestões que ajudaram muito; e Annabel Learned passou um pente fino num último manuscrito ainda repleto de meus erros tenazes. Lyn Cowan e Cornelia Schroeder prepararam o índice, condensando tantos verbetes quanto possível no espaço permitido.

J.H.

Casa Gabriella

Moscia, Suíça

29 de maio de 1974



Personificar ou imaginar coisas

muitas são as formas da daemônia...
Eurípedes

Uma pré-visão do capítulo

Neste livro, frequentemente uso *psique* ou *alma* como sujeito das frases, fazendo afirmações tais como “a psique chama, tem fome, precisa”, “a alma vê”, “a psique reflete sobre si mesma”. Esse modo de falar tem implicações mais amplas que apenas retóricas. Pois dar subjetividade e intencionalidade a um substantivo significa mais do que se mover rumo a um tipo especial de jogo linguístico; significa que de fato entramos em outra dimensão psicológica. A palavra assume consciência, torna-se personificada.

Personificar sempre foi fundamental tanto para a imaginação religiosa quanto para a poética, e hoje é fundamental para a experiência da psicologia arquetípica – e para pensar essa experiência. Mas não podemos começar a entender por que *personificar* é crucial para as experiências religiosa e poética, ou mesmo empregar o termo livremente, até que possamos limpar um pouco da sombra nele lançada por nossa visão de mundo moderna.

Essa visão confina a ideia de subjetividade nas pessoas humanas. A apenas estas é permitido ser sujeito, ser agente, ter consciência e alma. A ideia cristã de pessoa como o verdadeiro foco do divino e única portadora de alma é básica para essa visão de mun-

do. O foco cristão concentrado sobre pessoas vivas reais também acabou por significar que a psique está por demais estreitamente identificada com a personalidade do ego. Também básica para essa visão moderna das pessoas é a psicologia de Descartes; ela imagina um universo dividido entre sujeitos vivos e objetos mortos. Não há espaço para nada intermediário, ambíguo e metafórico.

Essa é uma perspectiva restritiva e levou-nos a acreditar que entidades outras que seres humanos, assumindo qualidades interiores subjetivas, são meramente objetos “antropomorfizados” ou “personificados”, não realmente pessoas no sentido aceito desta palavra. Se encontramos pessoas em outros lugares que não em corpos humanos vivos, concluímos que essas pessoas foram transferidas “aqui de dentro” para “lá fora”. Acreditamos que inconscientemente colocamos nossas experiências nelas; são meramente ficcionais ou imaginárias. Nós as inventamos, exatamente como as pessoas em nossos sonhos são supostamente inventadas a partir das experiências de nosso ego. Não acreditamos que pessoas imaginárias possam *ser como se apresentam*, como sujeitos psicológicos válidos com vontades e sentimentos como os nossos, mas não redutíveis aos nossos. Tal raciocínio é válido somente para povos primitivos animistas, para crianças ou para o insano.

Além do mais, essa visão acredita que cada corpo individual não pode conter mais que uma pessoa psíquica: como temos um só corpo, então somos uma só alma. Encontrarmos outras pessoas dentro de nós mesmos, estarmos divididos entre várias almas, um campo de múltiplas personalidades – embora esta noção tenha sido frequentemente mantida mesmo em nossa cultura ocidental – é uma “aberração” chamada pensamento personificado. Pessoas aparecendo seja no mundo, seja em mim mesmo, outras que minha subjetividade egoica, são chamadas personificações,

sua vivacidade vista como resultante da minha, sua animação derivada de minha respiração.

A psicoterapia ocupa-se com retornar essas assim chamadas pessoas deslocadas do mundo lá fora ou do inconsciente aqui dentro de volta para onde os psicoterapeutas entendem que pertençam, o ser humano consciente ego-centrado. Assim, a diversificação da personalidade, e sua diferenciação e vivificação foram suprimidas. “Integração da personalidade” tornou-se a tarefa moral da psicoterapêutica. Como a tradição cristã e a filosofia cartesiana, também a psicoterapia está em guerra contra as personificações. De fato, os psicólogos em geral denigrem o personificar, rotulando-o um modo de percepção defensivo, uma projeção, uma “falácia patética”, uma regressão a modos de adaptação delirantes, alucinatórios ou ilusórios. Na melhor hipótese, os psicólogos enxergam o personificar como uma rebuscada figura de linguagem, como um jogo, ou como uma ferramenta terapêutica através da qual o ego pode aprender algo sobre seus medos e desejos.

A psicologia, cujo próprio nome deriva de alma (*psyché*), re-freou a alma de aparecer em qualquer lugar que não seja aquele sancionado por essa moderna visão de mundo. Assim como a ciência e a metafísica modernas baniram a subjetividade almada do mundo externo de eventos materiais, a psicologia negou autonomia e diversidade de almas ao mundo interno dos eventos psicológicos. Intenções, comportamento, vozes, sentimentos que não controlo com minha vontade ou com os quais não consigo me conectar com minha razão são estranhos, negativos, psicopatológicos. Toda minha subjetividade e toda minha interioridade precisam literalmente ser *minhas*, propriedade de minha personalidade egoica consciente. Na melhor hipótese, nós *temos* alma; mas ninguém diz que *somos* alma. A psicologia nem mesmo usa o termo alma: refere-se a uma pessoa como um *self* ou um ego. Tanto o

mundo lá fora quanto o mundo aqui dentro passaram pelo mesmo processo de despersonificação. Fomos todos des-almados.

É claro que desviaremos desse caminho desgastado. Ao sair explorando a selva animista permanecendo com suas próprias ideias, escutando o que dizem as muitas vozes autônomas, desarmados do *kit* interpretativo da moderna psicologia, provavelmente perderemos contato com o grupo principal. Mas nessa expedição penetramos o reino interior do animismo. Pois estamos em busca da *anima*, ou alma. Desde o princípio estamos entendendo que a conexão íntima entre o mundo personificado do animismo e a *anima* – alma – é mais que vernacular, e que personificar é um modo de cultivar a alma. Ou seja, estamos assumindo que cultivar a alma depende da habilidade de personificar, que por sua vez depende da *anima*. *Anima* como um termo, uma função e uma figura receberá explicação mais completa à medida que entrarmos mais profundamente em seus recintos.

Ao recusarmos continuar com os argumentos habituais contra o personificar, esperamos encontrar uma nova maneira, ou refinar uma velha, de (a) revivificar nossas relações com o mundo a nossa volta, de (b) irmos ao encontro de nossa fragmentação individual, nossos muitos lugares e muitas vozes, e de (c) encorajar a imaginação a mostrar todas as suas formas brilhantes. Nosso desejo é *salvar os fenômenos da psique imaginal*. E, portanto, precisamos libertar a visão de psique dos estreitos preconceitos da psicologia moderna, capacitando a psique a perceber-se – suas relações, suas realidades, suas patologias – totalmente fora da perspectiva da psicologia moderna.

A visão moderna de nós mesmos e do mundo anulou nossa imaginação. Ela fixou nossa visão de personalidade (psicologia), de insanidade (psicopatologia), da matéria e dos objetos (ciência), do cosmo (metafísica) e da natureza do divino (teologia). Além dis-

so, fixou os métodos em todos esses campos de forma a apresentar um *front* unificado contra a alma. Algumas pessoas, no desespero, voltaram-se para a bruxaria, a magia e o ocultismo, para as drogas e a loucura, qualquer coisa que reacenda a imaginação e encontre um mundo alçado. Mas essas reações não são suficientes. O que é necessário é uma re-visão, uma mudança fundamental de perspectiva para fora daquele predicamento sem alma que chamamos de consciência moderna.

Portanto, vamos começar. Primeiramente, voltamos para a história da visão contrária à personificação para apreciarmos totalmente sua força em nossas mentes.

Uma breve história da despersonificação

É em Marin Mersenne (8 de setembro de 1588 – 1º de setembro de 1648) que encontramos a união das perspectivas cristã e cartesiana *versus* a personificação. Foi ele figura central de sua época, tendo sido correspondente, amigo ou inimigo de Descartes, Galileu, Pascal, Fludd, Torricelli, Richelieu, Hobbes, Grotius, Huygens e outros seus contemporâneos de igual envergadura¹. Combateu vigorosamente a visão animista, personificada da natureza. Batizado no dia de seu nascimento, educado por jesuítas em La Flèche (oito anos antes de Descartes), membro da Ordem dos Mínimos (franciscano), vegetariano que se abstinha de leite, ovos e carne, Mersenne se engajou na Guerra Santa que ganhava corpo desde os tempos de Constantino: batalha em nome da psicologia

1. Sobre Mersenne, cf. LENOBLE, R. *Mersenne ou la naissance du mécanisme*. Paris: Vrin, 1971. Para uma lista de visitantes da residência de Mersenne em Paris, cf. TANNERY, P. & WAARD, C. (orgs.). "Note sur la vie de Mersenne." *Correspondance du P. Martin Mersenne*, 11 vols. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1945, I, p. 364-378.

cristã contra a da Antiguidade politeísta. Ele personifica um estilo de consciência presente em cada um de nós, sempre que nos rebelamos frente a pessoas da imaginação em nome da razão, da ciência ou da crença.

O trabalho de Mersenne deve ser visto em contraposição a um pano de fundo mais amplo, o do pensamento renascentista do século XV, que floresceu em parte às custas de imagens revividas de forças personificadas². A astrologia, a alquimia e a medicina; as alegorias da pintura e da poesia, a literatura latina e o hermetismo grego; o orfismo e o neoplatonismo – todos exibem um mundo personificado na natureza e na psique. Enquanto os séculos anteriores confinaram sua multidão de imagens personificadas às Escrituras, aos santos, às virtudes e aos vícios, na Renascença a imagem retorna à chamada tradição “clássica”, o que implica paganismo e politeísmo. O animismo renascentista levou ao pluralismo que ameaçou a harmonia cristã universal. Quando a alma interna e o mundo externo refletem um ao outro como alma e substância vivas, e quando as imagens destas almas e substâncias são pagãs, então as figuras familiares do cristianismo passam a ser apenas um conjunto entre muitas alternativas.

No período de 1619 a 1648, Mersenne, de modo febril e atormentado, levou adiante sua guerra particular de 30 anos contra o ameaçador aumento das hostes de paganismo. Vestido de negro da cabeça aos pés, escondido em sua monástica cela parisiense perto da Place Royale, de onde viajava para palestras e encontros, tornou-se o centro aracnídeo do mundo erudito europeu, atacando sempre a “mágica” primeira Renascença – especialmente a al-

2. Para uma longa lista de personificações na arte da Renascença cf. PANOFSKY, E. *Studies in Iconology*. Nova York: Harper Torchbooks, 1962, p. 257-59. Para uma “nova” personificação (não listada por Panofsky), cf. PEROSA, A. “Febris: A Poetic Myth Created by Polizano.” *J. Warburg Courtauld Inst.*, 9, p. 74ss.

químia – promovendo assim a “mecânica” Renascença tardia³. Seus escritos, exceção aos da área da música e da matemática, não nos trouxeram novidade; seu maior valor está, isto sim, na sua perspicácia em sentir o perigo intelectual que o animismo representava para o cristianismo e no ardor com que ele defendeu todo o trabalho científico que pudesse refutar tal perigo racionalmente⁴.

É exatamente pelo *literalismo* de sua mente que Mersenne torna-se crucial para ambos, religião e ciência; ele é o representante obstinado do conhecimento concreto dos fatos. Assim como Bacon, ele preferiu a experimentação empírica contemporânea à opinião dos mestres. Uma vez que acreditava que os fatos por si só pudessem dissipar tanto o ceticismo na religião quanto a magia na ciência, tomou afirmações metafóricas de forma literal, perguntando “cientificamente”, por exemplo, “qual é a altura da escada de Jacó?” Ele também converteu a questão mística da Unidade/Trindade de Deus em um problema científico a ser resolvido

3. O ataque à alquímia está principalmente em *La verité des sciences* (Paris, 1625). Para uma discussão de suas polêmicas com Robert Fludd, Giordano Bruno e a Escola de Ficino, cf. YATES, F.A. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Londres: Routledge, 1964, p. 432-439. A Senhorita Yates escreve (p. 435): “Mersenne é um moderno; cruzou o divisor de águas e está do mesmo lado em que estamos; a crença no poder de imagens mágicas das estrelas lhe parece loucura [...] Ele não condena estas imagens por temê-las em seu poder, mas porque não têm sentido algum. Mersenne, que descarta completamente a astrologia, naturalmente também descarta a magia astral, as virtudes miraculosas de plantas, pedras, imagens, e todo o aparato sobre o qual apoia-se a *magia naturalis*”.

4. Sobre a importância de Mersenne para a ciência (além de Lenoble, *Mersenne*), cf. THORNDIKE, L. “Mersenne and Gassendi”, cap. 14 de *A History of Magic and Experimental Science*, VII. Nova York/Londres: Columbia University Press, 1958. D.P. Walker (*The Ancient Theology*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1972, p. 189-193) sugere que Mersenne, por meio de seus próprios ataques à tradição animista, ajudou a estimular controvérsias que a mantiveram viva. Walker também vê (p.168-175) uma curiosa sombra platônica em Mersenne: sua tradução secreta e divulgação de um livro Indexado (proibido) de Herbert de Cherbury.

por meio de um espelho parabólico que podia reduzir imagens visíveis a um ponto único. Chegou a comprometer-se pessoalmente com a ciência, deixando instruções para que seu corpo fosse dissecado para esclarecimento de sua *causa mortis*⁵.

Não havia lugar no século XVII para uma população imaginal. Essa população foi condenada ao demonismo, que acabou atingindo seu apogeu como uma contrapartida contemporânea à nova ciência de Mersenne. A alma foi confinada às pessoas de Cristo e àqueles batizados em seu nome, restando às outras criaturas uma existência apenas mecânica. Os animais foram desprovidos de alma⁶ e crianças, mesmo quando batizadas, não tinham alma em sua completa manifestação⁷. Ambos, a ciência moderna

5. MERSENNE. *Correspondance*, V, p. 283-289. A redução da “Escada de Jacó” a uma questão de medição epitomiza a destruição de uma imagem tradicionalmente central do misticismo mítico ao fazer o tipo errado de pergunta. Cf. PATRIDES, C.A. “Renaissance Interpretations of Jacob’s Ladder”. *Theologische Zeitschrift*, 18, 1962, p. 411-419. De modo similar, usar a geometria para resolver o mistério teológico da Trindade (na qual, é claro, como sabia Mersenne, restam traços de um politeísmo anterior), novamente mostra a divinização da ciência matemática. É curioso ver o ideal franciscano da *renovatio* transformando-se aqui, por meio do franciscano (Minime) Mersenne, num cientificismo mecânico e numa psicologia cartesiana sem alma.

6. HASTINGS, H. *Man and Beast in French Thought of the Eighteen Century*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1936 [introd. e cap. 1].

7. Se uma criança moresse antes do batismo ela iria para o limbo. A alma da criança não se iguala inteiramente às almas de outras pessoas batizadas. A doutrina do limbo no protestantismo e no catolicismo hoje é ainda espinhosa; para uma discussão completa, ainda que mais antiga, das questões da morte infantil sem batismo, cf. VACANT, A. & MANGENOT, E. *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Letouzey, 1910, II, p. 364-378. As controvérsias teológicas acaloradas sobre o batismo infantil têm seu pano de fundo psicológico no *arquetipo da criança* e naquilo que ele evoca na psique. Discuti isto em outra oportunidade em termos do paganismo latente e do politeísmo simbolizados pela “criança” e hoje formulados na linguagem freudiana como sua natureza polimorfa e perversa. O batismo prevenia a regressão da psique infantil a seu nível pré-cristão. Cf. meu “Abandoning the Child”. *Eranos*, 40, 1971, p. 369-370. Leiden: Brill.

ainda emergente e o cristianismo passando por seu movimento de reforma, requeriam que a subjetividade fosse purgada de tudo e todos, exceto do modelo autorizado de pessoa: o adulto cristão e racional. Viver de outro modo era magia e heresia.

Mersenne é a personificação daquela figura que defende a razão às custas da imaginação, seja coletivamente em nossa história ocidental, seja em cada um de nós. É a voz de Mersenne que ouvimos quando pedimos por fatos, quando as almas precisam ser vistas em corpos literalizados, quando reduzimos imagens e metáforas psíquicas a dogmas, ou as submetemos a avaliações científicas – é dele esta posição que não permite espaço entre ciência e religião, que não autoriza a psique.

Enquanto Mersenne representa o ataque à realidade da imagem, uma outra força intelectual representa a ameaça à realidade da palavra: é o nominalismo, que tem sido o instrumento da despersonificação de nossa existência. O nominalismo esvazia as grandes palavras; os nominalistas reduzem leis universais e tipos gerais a simples nomes (*nomina*). As palavras não têm substância por si só. Do século XIV (ou a partir do século XI, se pensarmos em Roscellinus) a Wittgenstein e seus herdeiros contemporâneos, tem havido um declínio acelerado de ideias maiores, abstratas e polivalentes, em favor de nomes pequenos, concretos, particulares e de significado único. A palavra deixou de ser uma força em si mesma, para ser um implemento de especialistas, os assim chamados filósofos. Temos passado por uma “maré de nominalismo”, como diria C.S. Peirce. Descartes, Locke, Berkeley, Hume, Leibniz, Kant e Hegel – “a filosofia moderna de todas as linhas tem sido nominalista”⁸.

8. PIERCE, C.S. (1903), apud VAN ITEN, R.J. (org.). *The Problem of Universals*. Nova York: Appleton-Century-Crofts, 1970, p. 152s.

Esta grande onda, que é nossa principal tradição ocidental de pensamento, devastou a psique ao insistir que as palavras maiores eram rótulos dados pela mente, com realidade apenas subjetiva. Palavras que não eram específicas, com referentes que podiam ser apontados, podiam ser transformadas por seus usuários até significar absolutamente nada. Princípios, invisíveis, generalidades e poderes universais – tais como verdade, terror, tempo – eram simplesmente nomes, definidos a partir das situações das quais participavam, fazendo sentido somente no contexto de jogos mentais de palavras. Elas não tinham substância, dizia o nominalismo: não eram reais. Assim, a alma se viu destituída de seu discurso de realidade espiritual e imaginal. Tais realidades eram, de acordo com o nominalismo, apenas secundárias, abstratas ou inferidas de instâncias particulares do mundo concreto perceptível. Uma posição contrária, derivada principalmente de Platão, ateu-se às realidades intrínseca e extrínseca dessas grandes palavras e chamou-se realismo. No entanto, com o passar do tempo, o nominalismo re-nomeou o realismo de modo que, hoje em dia, “realista” é aquele que aponta seu dedo para os fatos independente das ideias acerca dos mesmos, e que olha com desconfiança para palavras universais escritas com letras maiúsculas.

Ao negar a estes poderes invisíveis e universais uma realidade igual àquela de objetos concretos – igual mesmo à nossa experiência deles (pois verdade, terror e tempo podem ter tanto impacto na alma quanto uma mesa, um dente ou um chá) – o nominalista privou as grandes palavras de sua sanidade. O homem médio de senso comum é um nominalista com os punhos cerrados e cheios de fatos e sua visão de realidade foi vitoriosa. Consequentemente, apenas os loucos são capazes de ver ficções da mente como realidade e o conteúdo desta loucura passou a ser definido em parte pelos assuntos que o nominalismo rejeitou.

Apesar da Renascença ter libertado a loucura de seus grilhões medievais, o século XVII – século de Descartes e Mersenne, do nominalismo, da ciência e da teologia – aprisionou novamente a loucura em imenso confinamento. A psiquiatria, cuja história foi escrita principalmente por positivistas progressistas, deve seu desenvolvimento à conscientização desta loucura. Se traçarmos um paralelo entre os desenvolvimentos no reino da razão (ciência, filosofia e teologia) e o desenvolvimento de dispositivos de encarceramento do irracional⁹, veremos que a batalha entre nominalismo e realismo, entre fato e ficção, ou *razão e imaginação*, tem sido enenada desde o século XVII até os dias de hoje como uma luta entre profissões nominalistas (Direito, Medicina, Teologia) e pacientes realistas. Um destes pacientes, John Perceval (que recentemente foi pinçado do anonimato da insanidade por meio do trabalho de Gregory Bateson¹⁰), quando estava preso durante 1831-1832, conversou com ou nomeou as pessoas do seu convívio, espíritos substanciais tais como Constrição, Alegria, Contentamento, Jovialidade, Honestidade, Sinceridade, Simplicidade.

Uma digressão sobre alegoria

Havia um outro lugar onde palavras personificadas de letra maiúscula eram permitidas, e isso era na poesia. Mas até aqui o pensamento personificado beirava um pensamento doente. Quando o crítico literário Joseph Addison, no começo do século XVIII, examinou a imaginação, ele descobriu que personificar costumava ocorrer junto a sen-

9. Cf. FOUCAULT, M. *Madness and Civilization – A History of Insanity in the Age of Reason*. Nova York: Pantheon, 1965 [Trad. de R. Howard].

10. Cf. BATESON, G. (org.). *Perceval's Narrative*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1961, p. 286.

timentos veementes, como produtos de sonho ou transe, com irregularidade e extravagância de imagens, em estados de elevada irracionalidade¹¹. As personificações eram o resultado de um estado particular da psique, quando não estava em seu habitual estado mecânico racional. A psicologia de Addison estava baseada em pensadores sóbrios, Hobbes e Locke. Entretanto, Addison de fato reconheceu, quando jovem, a importância imaginativa da personificação em criar um segundo mundo fantástico. Assim que envelheceu, considerava o uso de personificações pagãs “imperdoável num poeta que passou dos dezesseis anos”¹².

Quando a poesia do século XVIII personificou, como gostava de fazer, confinou suas pessoas ao reino racional da alegoria. O objetivo de tal personificar iluminado era, em última instância, educacional: através da personificação as “ficções da mente” tornavam-se “objetos da visão”, de forma que o leitor pudesse também se tornar um espectador¹³. Imagens personificadas com letras maiúsculas eram empregadas para reforçar ideias universais abstratas: Justiça, Harmonia, Natureza. Mas esse uso alegórico de tais

11. Cf. CHAPIN, F. *Personification in Eighteenth-Century English Poetry*. Nova York: King's Crown Press/Columbia University Press, 1955, p. 16. • ABRAMS, M.H. *The Mirror and the Lamp* (1953). Nova York: Oxford University Press, 1971, p. 274-279, 288. • ALLEN, D.C. *Mysteriously Meant*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1970, cap. 10. Para uma revisão mais simpática das posições de Locke, cf. TUVESON, E.L. *The Imaginations as a Means of Grace* (1960). Nova York: Gordian, 1974.

12. ALLEN. *Mysteriously Meant*. Op. cit., p. 308.

13. CHAPIN, *Personification*, cap. 3. Esta ideia estética antiga é brilhantemente discutida por M. Praz no cap. I, “Ut Pictura Poesis,” de seu *Mnemosyne: the Parallel Between Literature and the Visual Arts*. Princeton: Princeton University Press, 1970 [Bollingen Series].

imagens vicia antes mesmo de reforçar. Como qualquer sistema que explica o imaginário mítico, suas pessoas míticas eram despotencializadas pelo alegorismo que foi trazido para dar conta delas.

Há duas razões para isso. Primeiro, a alegoria mantém a autonomia e a realidade dos deuses à distância. Ao serem “usados” como exemplos morais ou homilias educativas¹⁴, não são mais poderes, mas, ao invés, truques técnicos, categorias, conceitos. Tornam-se instrumentos da razão em vez das próprias formas que organizam a razão. Exploraremos este ponto em detalhes no cap. 3, e veremos que os Deuses governam nosso pensamento de forma que nossas ideias tornam-se uma alegoria de seus estilos, ao invés deles tornarem-se alegorias de nosso pensamento. Que os deuses não possam ser retidos pela razão, pela tentativa alegórica de torná-los emblemas de conceitos, está amplamente demonstrado pela poesia do século XVIII: tornou-se Romantismo, Blake, Keats, Shelley, os deuses novamente furiosos, Prometeu Libertado, não mais alegorias¹⁵.

Segundo, tratamos pessoas míticas como alegorias sempre que desejamos esquecer ou negar-lhes suas peculiares naturezas patológicas. Então, as poetizamos. Elas se

14. Cf. MANUEL, F.E. *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, cap. 5: “The New Alegorism”. Cambridge: Harvard University Press, 1959. • SEZNEC, J. *The Survival of the Pagan Gods*. Nova York: Harper Torchbooks, 1961, p. 263-323 [Trad. de B.F. Sessions].

15. Sobre o personificar entre os românticos, quando “a personificação veio então a tornar-se um dos maiores índices da soberana faculdade da imaginação”, cf. ABRAMS. *Mirror and Lamp*. Op. cit., p. 55. Cf. tb. p. 64-68, 288-293. Para uma tentativa semelhante entre os poetas franceses de reimaginar o mundo por meio do personificar, cf. MARQUARDT, R. *Die Beseelung des leblosen bei französischen Dichtern des XIX Jahrhunderts*. Halle: Karras, 1906.

tornam encantadoras, curiosas, charmosas – e perdem seu efeito. A mitologia, sem seu lado patológico de monstros animais, matanças cruéis, arranjos perversos, estupros devassos, penitências desastrosas, não toca mais as paixões ou fala para e da alma individual em seu sofrimento. Esta tese será elaborada no cap. 2. Mas podemos sugerir agora que *a alegoria é uma reação defensiva da mente racional contra o total poder da propensão irracional da alma para personificar*. Deuses e demônios tornam-se meras alusões poéticas.

O uso de alegoria como uma defesa continua nos dias de hoje nas interpretações de sonhos e de fantasias. Quando as imagens não mais nos surpreendem, quando podemos esperar o que significam e saber o que intencionam, é porque temos nossas “simbologias” de sentidos estabelecidos. Os sonhos foram aninhados dentro dos sistemas que os interpretam; eles pertencem a escolas – há “sonhos freudianos”, “sonhos junguianos”, etc. Se coisas compridas são pênis para os freudianos, coisas escuras são sombras para os junguianos. As imagens se tornam conceitos predefinidos tais como passividade, poder, sexualidade, feminilidade, da mesma forma que as convenções na poesia alegórica. A psicologia, como tal poesia, utilizando-se de técnicas alegóricas semelhantes, também pode se tornar uma defesa contra o poder psíquico de imagens personificadas.

Se a mãe em nosso sonho, ou a amada, ou o velho sábio conselheiro, diz e faz o que seria esperado, ou se o analista interpreta essas figuras convencionalmente, elas foram privadas de sua autoridade como imagens e pessoas míticas, e reduzidas a meras convenções alegóricas e estereótipos moralistas. Tornaram-se as presunções personifi-

cadadas de uma alegoria, um simples modo de persuasão que força o sonho ou a fantasia a uma obediência doutrinária. A imagem alegorizada é agora a imagem a serviço de um ensinamento.

Ao contrário disso, a psicologia arquetípica sustenta que o verdadeiro iconoclasta é a própria imagem que explode seus sentidos alegóricos, liberando novos e surpreendentes *insights*. Assim, as imagens mais perturbadoras nos sonhos e nas fantasias – aquelas que nos ruborizam em função de sua distorção e perversão nojentas – são precisamente aquelas que quebram o enquadre alegórico daquilo que pensamos saber sobre esta ou aquela pessoa, este ou aquele traço nosso de caráter. As “piores” imagens são portanto as melhores, pois são as que devolvem a uma figura seu poder prístino como uma pessoa numinosa trabalhando na alma.

A alma das palavras

Um resultado mais geral do nominalismo é a “logofobia”, um medo das palavras, especialmente das grandes palavras que podem ancorar irrealidades. Nossa dificuldade com a palavra arquetípica e com o vislumbre da realidade das imagens e ideias arquetípicas é um dos efeitos do nominalismo. Estamos numa ligação peculiar e dupla com as palavras; elas fascinam e ao mesmo tempo repelem. Por causa do nominalismo, as palavras incham em importância e secam em conteúdo. Nos jogos de linguagem de Wittgenstein, as palavras são verdadeiros fundamentos da existência consciente, e mesmo assim elas também são derivadas das coisas e da verdade. Elas existem em um mundo todo seu. Na linguística estruturalista moderna, as palavras não têm sentido ine-

rente, pois elas podem ser reduzidas, cada uma delas, a unidades básicas quase matemáticas. A fantasia de um número básico de elementos irreduzíveis, a partir dos quais todo o discurso possa ser feito, é uma técnica dissecante da mente analítica que aplica o atomismo lógico ao próprio *Logos* – o suicídio da palavra.

É claro que há um vazio de credibilidade, uma vez que nós não confiamos mais nas palavras, quaisquer que sejam, como verdadeiras portadoras de sentido. Na psiquiatria, as palavras se tornaram esquizogênicas, sendo elas mesmas a causa e a fonte da doença mental. Vivemos, é claro, em um mundo do *slogan*, do jargão e dos *press releases*, o que nos aproxima do *Newspeak* do livro *1984* de Orwell.

Enquanto os campos acadêmicos e a arte caem um após o outro no emaranhado paralisante da obsessão com linguagem e comunicação, o discurso sucumbe frente a uma nova ansiedade semântica. Mesmo a psicoterapia, que começou como uma “cura pela fala” – a redescoberta da tradição oral de contar a história de cada um – está abandonando a linguagem pelo toque, o choro e o gesto. Não ousamos ser eloquentes. Para que sejamos apaixonados, a psicoterapia hoje diz que devemos ser físicos ou primitivos. Tal psicoterapia promove um novo barbarismo. Nossa ansiedade semântica nos fez esquecer que também as palavras queimam e se tornam carne à medida que falamos.

Uma nova angelologia de palavras é necessária para que possamos crer nelas novamente. Sem a presença inerente do anjo na palavra – originalmente, anjo significava “emissário”, “portador da mensagem” – como podemos nós proferir algo senão opiniões pessoais, coisas construídas em nossa mente subjetiva? Como pode algo de valor e com alma ser transportado de uma psique a outra, como numa conversa, numa carta ou num livro, se as profundezas de nossas palavras não carregam significações arquetípicas?

Precisamos resgatar o aspecto anjo da palavra, reconhecendo as palavras como independentes portadoras de alma entre as pessoas. Precisamos lembrar que nós não inventamos palavras simplesmente, ou as aprendemos na escola, e que jamais as temos sob nosso total controle. Palavras, assim como anjos, são forças que têm poder invisível sobre nós. Elas são presenças pessoais que têm mitologias: gênero, genealogias (etimologias com relação à origem e criação), história e moda; e sua própria defesa, blasfêmia, criatividade e efeitos aniquilantes. Pois as palavras são pessoas. Este aspecto da palavra transcende suas definições e contextos nominalistas e invoca em nossas almas uma ressonância universal. Sem a inerência da alma nas palavras, o discurso não nos moveria, as palavras não nos propiciariam formas para levarmos adiante nossas vidas ou dariam sentido à nossa morte. A própria “morte”, e “alma”, “deuses”, “pessoas” seriam, como disse Antífon o Sofista, há milhares de anos, meras convenções e artefatos¹⁶. O personificar seria simplesmente mais uma forma de discurso nominalista.

É essa *pessoa na palavra*, seu poder angelical, que o nominalismo abomina. O nominalismo não é simplesmente uma posição filosófica que disseca palavras, escravizando-as em balões de ar, *flatus voci*. É uma defesa psicológica contra o componente psíquico da palavra. A natureza que ele teme e gostaria de reduzir se refere à natureza complexa das palavras, que agem sobre nós como complexos e liberam complexos em nós mesmos. A filosofia trabalha só com palavras, portanto devemos trazer uma ordenação racional às suas complexidades. Esta é a função do discurso racional seja em lógica, teologia ou ciência. Na realidade, o uso racional das palavras é o que a palavra “sanidade” significa originalmente em

16. UNTERSTEINER, M. *The Sophists*. Oxford: Blackwell, 1954, p. 243 [Trad. de K. Freeman].

latim. Portanto, o nominalismo se nega a reconhecer a pessoa na palavra ou a personificá-la; agir assim implica em insanidade.

Admito, no entanto, que o caminho de personificação em que estamos é desviante, para não dizer louco. Mas é a partir dessa perspectiva psicológica que devemos olhar todos os julgamentos contra o personificar, pois esses julgamentos vêm de uma tradição que tem despotencializado progressivamente ambos, imagem e palavra, de modo a manter uma visão específica do homem, da razão e da realidade. Essa visão divide o mundo em objetos e egos, dando à alma um espaço do tamanho de uma ervilha, ou da glândula pineal, ilha esta no meio do cérebro na qual Descartes exilou a psique no início de nossa Idade Moderna.

Onde estamos agora

O avanço do progresso tem deixado cadáveres em seu rastro. Tótems, ídolos e personagens míticos foram os primeiros a serem desprezados e ridicularizados. Tiveram o mesmo destino todo tipo de imagens – deuses, demônios, santos, as forças da natureza, as qualidades do caráter, os substantivos metafísicos. Na metade do século XVI, o Concílio de Trento, que estabeleceu a doutrina católica para a Era Moderna, removeu substância e virtude de todas as imagens sagradas. Em meados do século XVII, os pios protestantes de Cromwell rasgaram e despedaçaram as imagens de Cristo, Maria e dos santos nas catedrais inglesas porque, para suas mentes puritanas, as imagens não eram cristãs. Devido ao fato das subjetividades terem o poder de se tornar visíveis em imagens, estas eram especialmente abomináveis; despedaçando-as promovia-se a destruição dos portadores visíveis da personificação. A personificação foi expulsa das igrejas para dentro do manicômio.

As mentes puritanas foram mais concretas do que as pedras que elas despedaçaram. Os homens de Cromwell exerceram o novo literalismo que vinha perdendo contato com a imaginação metafórica. Seu monoteísmo abstrato e visão doutrinária unilateral tiveram o concretismo psicológico como retaguarda. Porém, eles tinham perdido a imaginação, pois a intolerância com imagens é também uma intolerância imaginativa e resulta de uma imaginação perdida.

É difícil relembrarmos hoje – especialmente numa época em que nos encontramos inundados por imagens (comerciais, cinematográficas, eletrônicas, etc.) e que temos incorporado a palavra *imagem*, dentro da linguagem usual, como um substituto de ideia, de noção, de estilo – o longo medo histórico da imagem e da fantasia em nossa tradição¹⁷. A degradação da imagem no hebraísmo monoteísta e da *phantasia* na filosofia helenística reaparece na Reforma Protestante e na Contrarreforma Católica, as quais são apenas duas expressões particularmente poderosas de uma imagofobia nos escritos teológicos e filosóficos do Ocidente. Os sistemas que de fato trabalharam em e através de imagens, como o gnosticismo, o neoplatonismo, a alquimia, o Movimento Rosacruz e a mística de Swedenborg não puderam adentrar a corrente principal de nossa tradição e, ao invés disso, foram compelidos ao oculto ou mesmo ao herético.

Por um lado, a destruição da imagem personificada conduziu finalmente ao desacato do século XX para com a pintura figurativa: sem imagens reconhecíveis, sem pessoas – qualquer coisa,

17. Três excelentes trabalhos sobre o problema da imaginação no pensamento ocidental são: BUNDY, M.W. "The Theory of Imagination in Classical and Medieval Thought". *University Illinois Stud. In Language and Literature*, XII (1927). • DURAND, G. "Defigurations philosophique et figure traditionnelle de l'homme en Occident". *Eranos*, 38, 1969, p. 45-94. • CASEY, E. "Toward an Archetypal Imagination". *Spring*, 1974. Nova York/Zurique: Spring.

tudo para o olho, nada para a alma. Por outro lado, ela determinou a destruição da palavra personificada: letras minúsculas substituem as maiúsculas numa ampla democracia da palavra, todas iguais, nenhuma mais nobre ou mais privilegiada, nenhuma com direito divino. Hoje, perdemos tanto a poética das letras maiúsculas do século XVIII quanto a das oratórias do século XIX, usadas para imbuir de poder e substância arrogâncias do tipo Liberdade, Progresso e Império. Nossos “deuses” tornaram-se pequenos, exceto um, e com a exceção de umas poucas últimas convenções de nomes próprios, títulos, lugares e das disparatadas maiúsculas das abreviações corporativas (nominalismo é capitalismo, letras como unidades de câmbio); a única magnificação persistindo com maiúscula refere-se à única pessoa ainda remanescente num mundo despersonificado: Eu¹⁸. Apenas Eu e Deus, um para um; e alguns disseram que Deus está morto.

“Personificação”, “antropomorfismo”, “animismo”

Os reformistas despedaçadores de imaginação e os nominalistas esvaziadores de palavras encontraram um modo de silenciosamente forjar um lugar para o personificar no interior dos termos racionais. O personificar recebeu descrições aceitáveis – personificação, antropomorfismo, animismo – ainda que a própria prática fosse inaceitável para o homem civilizado e legitimamente encontrada apenas entre fetichistas, místicos e poetas; entre “as massas cujo espírito não é suficientemente forte para receber as coisas clara e distintamente” (Spinoza)¹⁹; entre aqueles que têm sido cap-

18. O raciocínio aqui se aplica à língua inglesa que tem como convenção escrever o pronome da primeira pessoa do singular sempre em maiúsculas (N.T.).

19. SPINOZA. *Tractatus theologico-politicus*, III, p. 83. Apud ALLEN. *Mysteriously Meant*. Op. cit., p. 301.

turados pela linguagem, tornando concretos os gêneros masculino e feminino e os sujeitos que fazem coisas através de verbos; entre as crianças e seu tipo infantil de raciocínio (Piaget)²⁰ e, particularmente, entre os “primitivos”.

Antropomorfismo, “a atribuição de forma ou caráter humano [...] imputação de um atributo de personalidade humana a qualquer coisa impessoal ou irracional”²¹, entra para a língua inglesa em 1753 através dos franceses. Animismo, “a atribuição de uma alma viva a objetos inanimados ou a fenômenos naturais”²², em seu sentido atual ocorre um século mais tarde, tornado familiar pelo livro *Primitive Culture* (1871), do antropólogo Tylor. O primeiro é um emissário do Iluminismo francês dentro do inglês, com sua aguda sensibilidade para a irracionalidade da religião e seus investimentos no mundo cartesiano de objetos impessoais e mortos. O segundo é um produto do progressivo cientificismo vitoriano. Ambos são herdeiros do nominalismo. Ambos excluem daquele modo de experiência, ao qual propositadamente se referem, sua validade inata. Assim, não usaremos os termos *antropomorfismo* e *animismo* e sim *personificar* para denominar a atividade psicológica básica – *a experiência espontânea, o olhar e o falar das configurações da existência enquanto presenças psíquicas* – e, desse modo, esperançosamente salvar esta autêntica atividade de ser condenada como personificação.

20. Cf. PIAGET, J. *A Child's Conception of Causality*. Londres: Routledge, 1930. É um princípio do racionalismo de todos os tipos, até mesmo em Platão e em Vico, que todo o pensamento personificado é um resquício da infância, quer seja da raça ou do indivíduo, que encontra sua expressão contemporânea na depreciação marxista e freudiana do pensamento mítico e religioso.

21. *Oxford English Dictionary* (OED).

22. *Ibid.*

O termo *personificação* é um psicologismo. Ele subentende um ser humano que cria deuses à sua semelhança tal qual um autor cria personagens a partir de sua própria personalidade²³. Esses deuses retratam suas próprias necessidades; eles são suas projeções. A personificação não pode imaginar que tais presenças psíquicas (deuses, demônios e outras pessoas do reino mítico) possuam realidade substancial autônoma. Ela não pode imaginar que um autor, por exemplo, seja levado a carregar as mensagens de “suas” personagens, que ele é a escrita *delas*, e que elas o estão criando no momento em que ele as cria. As ficções de um autor são frequentemente mais significativas do que sua própria realidade, contendo mais substância psíquica, a qual perdura longamente após seu “criador” ter-se ido. Um autor cria apenas devido à autoridade delas. A noção de que as ficções literárias possuem uma inerente autonomia é a perspectiva da Musa personificada, sem a qual toda a aventura do escrever torna-se precária.

Todos esses termos – antropomorfismo, animismo, personificação – contêm uma ideia básica²⁴: existe um “modo de pensamento” que toma um evento interno e o coloca do lado de fora, ao

23. A posição das ideias sobre a *religião* está melhor representada por M.P. Nilsson (“Kultische Personifikationen”. *Opuscula Selecta*, III, 1960, p. 237. Lund: Gleerup), que diz: “Precisava-se de algo que correspondesse às necessidades dos homens, um poder específico e descrito que desse conta das necessidades específicas do humano – assim a personificação apareceu através do que se descrevia como aquilo de que se precisava: uma seção específica e limitada do poder divino, nomeado Deus”. Nas ideias sobre *literatura* a posição está melhor representada por Edmund Wilson (*Axel's Castle*. Nova York: Scribner, 1936, p. 176), que escreve: “Os elementos reais, é claro, em qualquer trabalho de ficção, são os elementos da personalidade do autor [...] Suas personagens são personificações dos vários impulsos e emoções do autor: e as relações entre elas em suas histórias são na verdade as relações entre estes” (apud ABRAMS. *Mirror and Lamp*. Op. cit., p. 227).

24. Cf. RENNER, E. *Eherne Schalen: Ueber die animistischen Denk- und Erlebnisformen*. Berna/Stuttgart: Haupt, 1967, p. 205-228.

mesmo tempo em que torna esse conteúdo vivo, personalizado e mesmo divino. Esses três termos, ao dizerem que os seres humanos tendem a imaginar coisas, como almas, estão de fato descrevendo um modo de cultivar a alma. Mas, ao chamar essa atividade de “modo de pensamento” ela se torna mais um ato que executamos – consciente ou inconscientemente – do que algo que imediatamente *experimentamos*. Onde esses três termos presumem que o pensamento cria alma, o personificar reconhece a alma como preexistente à reflexão. Personificar é um modo de ser no mundo e de *experimentar o mundo como um campo psicológico* onde as pessoas são dadas com os eventos, assim como os eventos são experiências que nos tocam, nos movem e nos chamam.

Como van der Leeuw disse, desperdiçamos fôlego tentando refutar a teoria do animismo. Tal teoria pode, entretanto, ser vista como uma declaração psicológica que diz menos sobre a alma dos povos primitivos e mais sobre a alma primitiva daqueles escritos sobre eles. O animismo é um relato antropológico sobre a alma da antropologia. “Em toda a sua estrutura e tendência”, diz van der Leeuw, “esta teoria combina muito mais com a segunda metade do século XIX do que com o mundo primitivo”²⁵.

A teoria do animismo representa uma condição de alma (*anima*) que não pode encontrar alma a não ser como projeção de um comportamento infantil, psicopatologia do fetichismo, o povo comum de mente coletiva ou os lugares escuros e comportamentos peculiares de povos exóticos em ilhas distantes ou asilos de insanos. Através desses conceitos – personificação, antropomorfismo, animismo – a razão pode efetivamente dar vida às pedras novamente e mesmo criar almas e deuses. A tradição racional, tendo

25. VAN DER LEEUW, G. *Religion in Essence and Manifestation*. Nova York: Harper Torchbooks, 1963, I, § 9, 1 [Trad. de J.E. Turner].

perdido sua base na psique, estava tentando redescobri-la através da antropologia do animismo.

Em defesa do personificar

Entretanto, existiu uma outra tradição que continuou a considerar o personificar como um modo necessário de compreender o mundo e de existir nele. Ela se iniciou com os gregos e romanos que personificaram poderes psíquicos como Fama, Insolência, Noite, Feiura, Oportunismo, Esperança, para nomear apenas alguns. Estes eram considerados como “demônios reais a serem cultuados e propiciados e não meros fragmentos da imaginação. E, como é bem sabido, eles eram efetivamente cultuados em toda cidade grega. Para mencionar apenas Atenas, encontramos altares e santuários da Vitória, da Fortuna, da Amizade, do Esquecimento, da Modéstia, da Misericórdia, da Paz e muito mais [...]”²⁶.

Muitos consideram essa prática como meramente animística, mas ela era, na realidade, um ato de animação (*ensouling*), de preencher algo de alma; pois é inquestionável que o personificar dos antigos gregos e romanos estabeleceu altares para configurações da alma. Quando os mesmos não são providenciados, quando a esses deuses e demônios não é dado reconhecimento e lugar apropriado, eles se tornam doenças - um ponto no qual Jung insistiu bastante.

26. HINKS, R. *Myth and Allegory in Ancient Art*. Londres: Warburg Inst., 1939, p. 109. Uma lista completa dessas personificações com seus lugares de culto foi compilada em L. Deubner, apud ROSCHER, W.H. *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, III, 2, 1965, p. 2.068-2.069. Leipzig/Stuttgart/Hildesheim: Teubner/Olms, 1965. Para observações mais recentes sobre a personificação grega, cf. WEBSTER, T.B.L. “Personifications as a Mode of Greek Thought.” *J. Warburg Courtauld Inst.*, 17, 1954, p. 10-12.

A necessidade de prover recipientes para as muitas configurações da alma foi formulada no século III a.C. pelo maior de todos os filósofos platônicos, Plotino. Numa seção de suas *Enéadas*, apropriadamente chamada de “Os problemas da alma”, encontramos a seguinte passagem:

Eu penso, portanto, que aqueles antigos sábios que procuraram assegurar a presença de seres divinos ao erguerem santuários e estátuas, mostraram discernimento da natureza do Todo; eles perceberam que, apesar dessa alma ser sempre sentida, sua presença deverá ser totalmente assegurada mais prontamente quando um receptáculo apropriado é elaborado, um lugar especialmente capaz de receber alguma porção ou fase dela, alguma reprodução ou representação sua que sirva como um espelho para capturar uma sua imagem²⁷.

Quando, na próxima passagem (IV, 3, 12), ele fala da “alma dos homens enxergando suas imagens no espelho de Dioniso”, ele parece novamente estar se referindo à habilidade da alma para se dividir em muitas partes, e que suas porções e fases refletem as várias imagens de pessoas divinas.

O personificar não apenas ajuda a discriminação; ele também oferece uma outra via de amorosidade, de imaginação das coisas numa forma pessoal de modo que podemos ter acesso a elas com nossos corações. As palavras com letras maiúsculas encontram-se carregadas de afeto, elas saltam para fora de suas sentenças e tornam-se imagens. A tradição da despersonificação reconheceu muito bem que palavras personificadas têm a tendência a se tornarem

27. PLOTINO. *The Enneads*, IV, 3, 1956, p. 11. Londres: Faber [Trad. de Stephen Mackenna].

acarinhadas e sagradas, afetando a razão do coração. A partir disso, os nominalistas depreciaram o estilo de expressão personificado, reconhecendo em sua retórica um significado apenas emotivo. Mas esse mesmo reconhecimento, de que o personificar emocional, muda a discussão do nominalismo para a imaginação, da cabeça para o coração.

A imagem do coração – *l'immagine del cuor*²⁸ – era uma importante ideia no trabalho de Michelangelo, que foi fortemente influenciado pela tradição platônica. Imaginar com o coração refere-se ao modo de percepção que penetra através dos nomes e das aparências físicas rumo a uma imagem interior personificada, do coração para o coração. Quando Michelangelo retratou Lorenzo e Giuliano Médici na sacristia de San Lorenzo, as feições que ele pintou não eram naturais, não como elas apareciam na vida e sim transfiguradas de acordo com a verdadeira imagem dessas pessoas em seu coração. Enquanto a Renascença científica (Bacon e Galileu) insistiu na primazia da senso-percepção, a *immagine del cuor* de Michelangelo subentendeu *a percepção como secundária à imaginação*. Imaginando através e além do que os olhos

28. GANTNER, J. "L'Immagine del Cuor". *Eranos*, 35, 1966, p. 267-272. Compare com CORBIN, H. "Theophanic Imagination and Creativity of the Heart" (*Creative Imagination in the sufism of Ibn'Arabi*. Princeton: Princeton University Press, 1969, p. 221 [Trad. de R. Manheim]), onde encontramos esta passagem: "Em Ibn'Arabi, como no sufismo de forma geral, o coração (*qalb*) é o órgão que produz o conhecimento verdadeiro, intuição ampla, a gnose (*ma'rifa*) de Deus e dos mistérios divinos, em suma, o órgão de tudo aquilo relacionado pelo termo 'ciência esotérica'". Os paralelos com o misticismo ocidental podem ser encontrados em *Le Coeur* (ensaios de diversos autores), *Études Carmélitaines* (Bruges: Desclée de Brouwer, 1950). Para relações com o coração fisiológico nas teorias da emoção, cf. meu *Emotion: A Comprehensive Phenomenology of Theories and their Meanings for Therapy*. Evanston: Northwestern University Press, 1961, p. 98ss., 153, 162, cf. tb. p. 182 sobre Paracelso e a imaginação do coração.

veem, a imaginação enxerga as imagens primordiais. E estas se apresentam em formas personificadas.

Mais próximo de nossa época, outro mediterrâneo, o espanhol Miguel de Unamuno (nascido em 1864), retornou ao relacionamento entre coração e imagens personificadas e explicou a necessária interdependência entre amor e personificar:

Para amar e compadecer-se de todas as coisas, humanas e extra-humanas, vivas e não vivas, você deve sentir tudo dentro de você mesmo, você deve personalizar tudo. Pois tudo aquilo que ama, tudo aquilo de que se compadece, o amor personaliza [...] nós apenas amamos - aquilo que é semelhante a nós mesmos [...] é o próprio amor [...] que revela essas semelhanças [...] O amor personaliza tudo que ama. Apenas personalizando é que podemos nos apaixonar por uma ideia²⁹.

Ele sumariza, dizendo: “Nosso sentimento do mundo, sobre o qual está baseada a nossa compreensão dele, é necessariamente antropomórfico e mitopoiético”. Amar é um caminho de conhecimento e, para que o amor conheça, deve personificar. Personificar é, dessa forma, um modo de conhecimento, conhecimento particularmente daquilo que é invisível, que está oculto no coração.

Nesta perspectiva, personificar não é algo menor, um modo primitivo de aprendizado, e sim algo refinado. Ele representa, em teoria psicológica, a tentativa de integrar o coração no método e de retornar os pensamentos abstratos e as coisas mortas a suas formas humanas. Porque personificar é uma epistemologia do coração, um modo do pensamento do sentimento, nós erramos ao

29. UNAMUNO, M. *Tragic Sense of Life*. Nova York: Dover, 1954, p. 139 [Trad. de J.E.C. Fritch].

julgá-lo como inferior, um pensar arcaico apropriado apenas para aqueles a quem são admitidos uma linguagem emotiva e uma lógica afetiva – crianças, loucos, poetas e primitivos. O método em psicologia não deve impedir o amor de trabalhar, e é bobagem depreciarmos como inferior os próprios meios pelos quais o amor compreende. Se nós ainda não compreendemos o personificar, isso é porque nossa principal tradição tem sempre tentado explicá-lo, ao invés de compreendê-lo.

Esta distinção entre conhecimento através da compreensão e conhecimento através da explicação inicia-se de forma significativa com Wilhelm Dilthey (1833-1911), de Berlim³⁰. Ele notou que à medida que imaginação religiosa personificada declinava, a objetividade científica ocupava crescentemente seu lugar às suas expensas. Ele percebeu que temos nos movido dos métodos que nos ajudam a compreender para aqueles que nos ajudam a explicar. Dilthey tentou refundamentar a psicologia sobre as bases da compreensão: a psicologia deve basear-se não no laboratório, mas dentro da compreensão subjetiva. Apesar da desavença entre eles³¹, Dilthey compartilhava com Nietzsche uma ideia psicológica básica: o lugar fundamental da subjetividade em todo o pensamento humano.

30. DILTHEY, W. *Gesammelte Schriften*. 12 vols. Stuttgart: Teubner, 1962, esp. vols. V e VII. Tópicos especiais: HERMANN, U. *Bibliographie Wilhelm Dilthey*. Weinheim: Julius Beltz, 1969. Para trabalhos sobre Dilthey em inglês, cf. HODGES, H.A. *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*. Londres: Routledge, 1952. • TUTTLE, H.N. *Wilhelm Dilthey's Philosophy of Historical Understanding – A Critical Analysis*. Leiden: Brill, 1969. • PALMER, R.E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.

31. Sobre a relação Dilthey-Nietzsche, cf. KAMERBEEK, J. "Dilthey versus Nietzsche". *Studia Philosophica*, 10. Basileia, 1950, p. 52-84, com uma crítica desdenhosa de G. Misch (org. da obra de Dilthey). • "Dilthey versus Nietzsche". *Die Sammlung*, 7, 1952, p. 378-395. Göttingen. Em sua obra, Nietzsche nunca menciona Dilthey, e Dilthey menciona Nietzsche raramente.

Minha alma não é o resultado de fatos objetivos que requerem explicação; ao invés disso, ela reflete as experiências subjetivas que requerem compreensão. Para compreender algo, devemos olhá-lo como tendo uma independente existência subjetiva interior, passível de ser experimentada, condicionada necessariamente a uma história, motivada por propósitos e intenções. Devemos pensar sempre antropomorficamente, até mesmo personalizadamente. “O segredo da ‘pessoa’”, escreveu Dilthey, “atrai continuamente para si os mais renovados e profundos esforços no sentido da compreensão”³². Mesmo as intenções, os propósitos e outros subprocessos que integram a experiência, não podem ser reduzidos a explicações; eles também se encontram receptivos apenas a uma compreensão antropomórfica. Assim, os estudos do

32. Citado e traduzido em PALMER. *Hermeneutics*, p. 115. DILTHEY. *Ges. Schrift*, V, p. 212]. Embora Palmer mostre Dilthey enfatizando as pessoas, o movimento de Dilthey ainda permanece dentro da fantasia do “personalismo”. Sua abordagem é um avanço sobre os métodos objetivos da ciência positivista; contudo, Dilthey ainda tem a tendência a literalizar a personificação em pessoas. Ele ainda tem que dar o passo em direção ao personificar; pois este passo é o que pode nos ajudar a compreender realmente, em vez das pessoas enquanto tais. Ainda assim, Dilthey foi um precursor da psicologia arquetípica. Ele caminhava em direção ao mitopoético, reconhecendo seu papel na compreensão psicológica, sua preocupação básica. Mas primeiro teve que lutar com a psicologia em sua acepção positivista. Essa luta o levou a reconhecer que a psicologia, na qual queria fundamentar todos os estudos humanos que empregam o método da compreensão, posiciona-se perto da arte, da poesia, da biografia e da narrativa mais do que da ciência experimental. Ele também reconheceu “o patologizar da imagem” como o ponto nodal onde se encontram o sonho, a fantasia, a loucura e o poético (DILTHEY. “Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn” [1886]. *Ges. Schrift*, VI, p. 139 e 90ss.) Dilthey planejava rever sua *Poetik* na velhice. Esta revisão teria grandes componentes da psicologia arquetípica, pois teria se baseado em tipicalidades, o modo simbólico de apreensão, e o teria levado inescapavelmente a uma reavaliação da posição romântica com relação à natureza do imaginário poético, seus aspectos bizarros e psicopatológicos. Cf. MÜLLER-VOLLMER, K. *Towards a Phenomenological Theory of Literature: A Study of Wilhelm Dilthey's Poetik*, Stanford Studies in Germanics and Slavics. Vol. 1. The Hague: Mouton, 1963.

ser humano, todos os estudos humanos, a fim de conhecer seu objeto de estudo devem necessariamente ser antropomórficos. Em seu coagulado estilo germânico, Dilthey embaraçosamente recapitulou a visão personificada da psicologia que ele obteve pesquisando os gregos, a Renascença e Giambattista Vico.

Vico, o filósofo napolitano (1668-1744) – uma voz solitária contra as poderosas influências parisienses que haviam se alastrado graças ao trabalho de Mersenne – foi o primeiro moderno a perceber a conexão entre pensamento personificado e compreensão “mitopoiética”, como Unamuno denominava³³. Onde quer que essa tradição tenha emergido, em Vico de Nápoles ou em Dilthey de Berlim, e quando quer que ela tenha florescido, no pensamento neoplatônico de Michelangelo, no pensamento romântico de Blake ou no pensamento crítico de Cassirer, é a *necessidade do personificar para a perspectiva mítica* que tal tradição particularmente enfatiza. Para adentrar o mito devemos personificar; o personificar nos carrega para dentro do mito.

Para a perspectiva mítica, o mundo aparece personificado, subentendendo-se um engajamento apaixonado com ele. Nós não per-

33. *The New Science of Giambattista Vico*. Livro I. Ithaca: Cornell University Press, 1968, p. 74 § 205 [Trad. de T.G. Bergin e M.H. Fisch]. Ao nos referirmos a Vico devemos lembrar que, apesar de sua noção do desenvolvimento histórico das antigas personificações até a racionalidade conceitual moderna, para ele o mítico e o poético têm o lugar mais alto. A personificação era o modo original do “discurso fantástico utilizando-se de substâncias físicas dotadas de vida, a maioria delas imaginadas como divinas” (§ 401). Esse discurso apresentado pelo mito era a *vera narratio* (“contar como algo é”), e a lógica poética, ou a sabedoria poética, era necessária, verdadeira, espontânea, econômica e universal. Cf. CAPONIGRI, A.R. *Time and Idea: The Theory of History in Giambattista Vico*. Cap. 9. Londres: Routledge, 1953 [Notre Dame, Il.: University of Notre Dame Paperback, 1968]. As passagens de *New Science* de Vico mais relevantes para esta discussão são § 205-209, 317, 381, 401. Sobre a relação de Vico e Dilthey, cf. o ensaio de Hodges, apud TAGLIACOZZO, G. & WHITE, H.V. *Giambattista Vico: An International Symposium*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1969.

guntamos: “As coisas estão mortas ou vivas?” ou “Os deuses são reais ou são projeções simbólicas?” Questões desse tipo “é possível que constituam um pensamento ilegítimo”, disse o mais psicológico de todos os classicistas, E.R. Dodds, “uma vez que mitologizar é um modo de pensamento vivo, confrontá-lo com esse tipo de ‘isso ou aquilo’ brutal, é forçar sobre ele uma escolha que o destrói”³⁴. A consciência mítica responde com Cassirer: “Não há em lugar nenhum ‘algo’ que seja um objeto morto, uma mera coisa”³⁵. Sujeito e objeto, homem e deuses, Eu e Tu, não estamos apartados ou isolados cada qual com um tipo diferente de existência, um vivo ou real, o outro morto ou imaginário. O mundo e os deuses encontram-se mortos ou vivos de acordo com a condição de nossas almas. Uma visão de mundo que percebe um mundo morto ou declara os deuses como sendo projeções simbólicas deriva de uma percepção subjetiva que não mais experimenta de um modo personificado, que perdeu sua *immagine del cuor*. Para reacender esta vida começamos com a alma, re-imaginando seus processos internos antropomorficamente.

Isso conduz à última conclusão de que *nós* na verdade não personificamos. A consciência mítica é um modo de ser no mundo que traz com ela as pessoas imaginais. Elas são dadas com a imaginação e são seus próprios elementos. Onde reina a imaginação, o personificar ocorre. Experimentamos isso noturnamente, espontaneamente, nos sonhos. Assim como não criamos nossos sonhos, e sim eles *acontecem* para nós, do mesmo modo não inventamos as pessoas do mito e da religião; elas igualmente acontecem para

34. DODDS, E.R. *The Ancient Concept of Progress*. Oxford: Clarendon Press, 1973, p. 6.

35. CASSIRER, E. *The Philosophy of Symbolic Forms*. Vol. III. New Haven/Londres: Yale University Press Paperback, 1957), p. 71 [Trad. de R. Manheim].

nós. As pessoas apresentam-se como uma existência *a priori*, anterior a qualquer esforço nosso para personificar. *Para a consciência mítica, as pessoas da imaginação são reais.*

O último classicista germânico que teve o mais profundo *insight* acerca da natureza das pessoas míticas, Walter F. Otto, insistiu nesse mesmo ponto num ataque contra seus colegas racionalistas e redutivistas:

Não existe tal coisa como uma personificação, apenas uma despersonificação – assim como não existe mitologização (no verdadeiro sentido da palavra), apenas uma desmitologização. Schelling disse que a questão de como o homem algum dia chegou até Deus é sem sentido; existe apenas a questão de como o homem algum dia se afastou de Deus. Os assim chamados conceitos e palavras abstratos nunca teriam sido elevados à categoria de pessoas não tivessem sido eles, desde o início, pessoas, isto é, formas divinas³⁶.

O personificar em Freud e Jung

Entretanto, o personificar não foi restabelecido como uma ideia válida através dos clássicos ou da filosofia mais do que através dos estudos sobre primitivos, do humanismo renascentista, ou da poesia romântica. Ele se impôs na nossa época através da psicopatologia, através do trabalho de Freud e Jung. Foi redescoberto como uma ideia psicológica fundamental, não nos salões acadêmicos, mas nos consultórios e manicômios. Ainda que destinemos todo próximo capítulo ao preponderante significado da psicopatologia para nossa visão de psique e sua psicologia, os pensamentos

36. OTTO, W.F. *Mythos und Welt*. Stuttgart: Klett, 1962. p. 261 [Trad. minha].

lá apresentados serão antevistos aqui, no testemunho referente ao personificar. Foi a psicopatologia – personalidade múltipla, dissociação histérica, alucinações – que impeliu a atenção de Freud e Jung e, através deles, também da nossa época, para a tendência da psique de personificar.

As personificações da psicanálise são conhecidas, ainda que encobertas: o Reprimido, o Superego, a Horda Primeva, o Trauma Primordial, Ansiedade Flutuante, a Criança Polimorfa Perversa. Outras penetram mais sutilmente. Por exemplo, as memórias da infância não são inteiramente as reminiscências de pessoas reais como parecem ser. Isto Freud descobriu bem cedo. As memórias de uma criança são sempre um emaranhado misturado com ulteriores imagens, fabricadas pelas imagens da fantasia. Deste modo, as cenas e pessoas que “recordamos” da infância são complexos personificados, desejos e temores personificados, os quais reprimimos, nomeando-os de Mãe e Irmã, Pai e Irmão. Estas pessoas são menos seres humanos históricos de um passado histórico, e sim fantasias da alma, retornando em disfarces humanos. Gostaríamos de tomá-los literalmente, acreditando que eles “realmente existiram” e que a mãe na minha imagem reminiscente é a minha mãe real, pois assim o desconforto da realidade psíquica pode ser evitado. É mais fácil suportar a veracidade dos fatos, que a veracidade das fantasias; preferimos literalizar as lembranças. Pois compreender que a psique fabrica memórias significa aceitar a realidade de que as experiências, elas mesmas, são feitas pela alma por si mesma, independentemente do comprometimento do ego com seu suposto mundo real. Resumindo, isto significa que o *personificar está acontecendo todo tempo*; pessoas nas cenas estão sendo continuamente “inventadas” pela alma e apresentadas a nós como memórias.

A memória não só registra, ela também confabula, isto é, cria acontecimentos imaginários, eventos inteiramente psíquicos. A memória é o elemento que a imaginação pode tomar emprestado, a fim de fazer suas imagens personificadas perceberem-se completamente reais. Em decorrência de experimentarmos esses eventos no “passado”, acreditamos que eles realmente aconteceram como fatos. Reconhecendo esse engenhoso espírito imaginativo da memória, Freud redescobriu a realidade psíquica. O instrumental para essa redescoberta foram as pessoas da alma. Freud percebeu que, embora não tendo exatamente uma realidade concreta, atribuíam veracidade e validade à realidade psíquica.

Assim como a própria memória luta com a realidade e a fantasia, Freud lutou com as duas grandes formas de pensamento – a conceitual e a mítica – que se mantiveram opostas, especialmente no começo do século XX. Ele tentou construir uma psicologia conceitual científica mas, como Platão, usou métodos míticos para apresentar sua visão psicológica. Por exemplo, Freud acreditava que as pessoas no sonho eram disfarces para os processos instintivos. Ele tentou reduzir o personificar natural do sonho a termos conceituais: libido, realização do desejo, proteção do sono. Mas expressou os próprios termos conceituais através de um animismo antropomórfico. O Complexo de Édipo é o mais famoso. Sua ciência tornou-se, a contragosto, uma mitologia. A psicanálise é uma extensa ficção da alma humana, de sua genealogia, seu cataclismo pré-histórico, seu reino transpessoal e do poder que rege seu destino. Ela aconteceu não como uma ciência e sim como uma ficção cosmológica. O escritor italiano Giovanni Papini, numa entrevista apócrifa com o Mestre vienense, registra esta “confissão” de Freud:

Por instinto um homem das letras, embora médico pela necessidade, concebi a ideia de trocar de um ramo da medicina – a psiquiatria – para a literatura. Ainda que eu tenha a aparência de cientista, era

e sou um poeta e um romancista. A psicanálise é nada mais que a interpretação de uma vocação literária nos termos da psicologia e da patologia³⁷.

Freud, lembre-se, não ganhou o Prêmio Nobel de Medicina, mas sim o Prêmio Goethe de Literatura.

A luta de Freud entre o método conceitual e o mítico da apresentação da psicologia aparece, personificada, na luta entre ele e Lou Andreas-Salomé, que foi sua pupila mais próxima por um breve período durante os anos de sua meia-idade, e uma amiga íntima na sua velhice. O antropomorfismo foi o foco da influência dela sobre o pensamento de Freud³⁸. Durante o crucial primeiro ano de seu relacionamento (1912), ela lhe trouxe ideias de Nietzsche e Dilthey³⁹, enfatizando a essencial dependência metodológica que

37. PAPINI, G. "A visit to Freud". *Colosseum* (1934) [Reimpresso em *Rev. Existential Psychology and Psychiatry*, IX, 1969, p. 130-134].

38. ABENHEIMER, K.M. "Lou Andreas-Salomé's Main Contributions to Psychoanalysis". *Spring*, 1971, p. 22-37. O conflito entre as abordagens objetiva e antropomórfica está representado no conflito entre Lou e Freud, no longo tributo que ela escreveu para ele intitulado *Mein Dank an Freud*. Viena: Internat. Psychoanalyt. Verlag, 1931. "Freud lhe disse duas vezes que o 'título excessivamente pessoal deveria ser trocado', propondo 'Psycho-analyse' em vez de 'Freud': ela por duas vezes disse *não* porque 'o trabalho é realmente esta palavra, ele é a minha experiência com o homem assim chamado; simplesmente não posso imaginar este trabalho como mero conhecimento objetivo, sem esta experiência humana (afinal de contas, também sou uma mulher)" (BINION, R. *Frau Lou*. Princeton: Princeton University Press, 1968, p. 464).

39. Ela encontrou Nietzsche quando ela era estudante, viajando e vivendo com ele por algum tempo. Sobre a comparação de suas ideias com as de Dilthey, cf. ABENHEIMER. "Lou Andreas-Salomé's Contributions". Binion (*Frau Lou*, p. 465) não traça uma conexão direta com Dilthey mas reconhece o caráter "diltheyano" de sua insistência na "experiência vivida". Entretanto, "Dilthey era o professor de filosofia mais proeminente em Berlin, na época em que Lou assistia às aulas lá (1883-1887) [e Lou buscava homens proeminentes]... Lou compartilhava (num nível bem menor) todos os seus principais interesses [...] Toda sua crítica metodológica de Freud deriva-se claramente das ideias de Dilthey" (Comunicação pessoal de K.M. Abenheimer).

a psicanálise tinha do pensamento antropomórfico. Ela insistiu numa psicologia que compreendesse, e não apenas explicasse (como era hábito de Freud) através de constructos abstratos, quantitativos e topográficos, numa linguagem “objetiva”.

Como Diotima com Platão⁴⁰, Lou Salomé ensinou a Freud que o amor requer personificação. Ela acreditava que podemos estar numa relação emocional “somente com o que experimentar-mos antropomorficamente e apenas tais coisas podemos incluir em nosso amor. Se, ao contrário, exploramos a natureza objetiva e cientificamente, alienamos os objetos de nós”, e invalidamos o verdadeiro propósito da psicanálise⁴¹. Ela realizou um psicologizar da psicologia de Freud, vendo através de suas explicações conceituais, tentando mantê-la antropomórfica, amorosa e viva.

Os conceitos de Freud, como libido⁴² – em especial seus Eros, Thanatos e Édipo – são, na verdade, imagens antigas explicitamente retiradas de uma longa história de personificação mitológi-

40. A semelhança com Diotima encontra suporte sugestivo numa carta para ela de Freud (1931), que escreve a respeito de sua “superioridade sobre todos nós – de acordo com as alturas das quais você desceu até nós” (S. Leavy em sua Introdução a *The Freud Journal of Lou Andreas-Salomé*. Nova York/Londres: Basic Books/Hogarth, 1964-1965, p. 20). A correspondência entre Freud e Lou durou até 1936 (seis meses antes de sua morte em fevereiro de 1937, quando Freud tinha oitenta anos de idade). Cf. FREUD & ANDREAS-SALOMÉ, L. *Briefwechsel*. Frankfurt am Main: S. Fisher, 1966 [PFEIFFER, E. (org.)]. Ela provocou algo semelhante em Martin Buber, que deu título a um dos trabalhos dela de *Die Erotik*, declarando-o “um trabalho fundamental, puro e poderoso” (BINION. *Frau Lou*, p. 327). Leavy (*Freud Journal*, p. 207) escreve: “Nela a associação de espiritualidade e erotismo era integral e completa”. Diz-se que Nietzsche teria dito a ela, em seu primeiro encontro (1882) em São Pedro no Vaticano, as seguintes palavras: “De que estrelas despencamos para nos encontrarmos aqui?” (LEAVY. *Freud Journal*, p. 6). De acordo com Binion (p. 464), a analogia Diotima-Lou já era notada em 1932 por Sarasin.

41. ABENHEIMER. “Lou Andreas-Salomé’s Contributions”. Op. cit., p. 26-27.

42. Cf. minha nota sobre a etimologia e a personificação do Deus Liber (da configuração Dioniso-Baco) no termo libido: *Emotion*, p. 76-77.

ca. (O mundo grego sempre fascinou Freud; ele até possuía, na infância, um caderno de anotações em grego⁴³.) Outros de seus termos – projeção, sublimação, condensação – pertenceram à poesia da alquimia. Freud escreveu: “A teoria dos instintos é, por assim dizer, nossa mitologia. Os instintos são entidades míticas, absolutos em sua indefinição”⁴⁴. E o id de Freud, “sob a dominação dos mudos, mas poderosos, instintos de morte”⁴⁵, pode ser comparado, como fiz em outra oportunidade em maiores detalhes, com o mundo das trevas do invisível Hades⁴⁶.

A avaliação de Wittgenstein do trabalho de Freud aponta acuradamente para sua base mítica; Freud “não deu uma explicação científica sobre o mito antigo. O que ele fez foi propor um novo mito”⁴⁷. Sua tradução das imagens personificadas em processos conceituais e funções não nos separa realmente das raízes míticas da psicanálise. Os conceitos são mitos em outras palavras. Ansiedade Castradora, Inveja do Pênis, Compulsão à Repetição – tudo isso atua sobre nós, como já o fizeram *daimones* invisíveis. Sucumbimos ao seu poder e ficamos aprisionados em suas garras. Agora os dinamismos foram despersonificados e localizados dentro de nossa pele ou de nosso crânio, ou nos orifícios de nossos corpos (zonas erógenas). E, assim como os velhos demônios eram

43. Cf. TOURNEY, G. “Freud and the Greeks: A Study of the Influence of Classical Greek Mythology and Philosophy upon the Development of Freudian Thought”. *J. Hist. Behav. Sci.*, vol. 1, n. 1, 1965.

44. FREUD, S. *New Introductory Lectures in Psycho-Analysis*. Londres: Hogarth, 1933, p. 124 [Trad. de W.J.H. Sprott].

45. FREUD, S. *The Ego and the Id*. Vol. XIX. Londres: Hogarth Press, 1961, p. 59 [Standard Edition].

46. HILLMAN. “The Dream and the Underworld”. *Eranos*, 42, 1973 [*The Dream and the Underworld*. Nova York: Harper & Row, 1979].

47. BARRETT, C. (org.). *L. Wittgenstein, Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Oxford: Blackwell, 1970, p. 51.

exorcizados, os novos podem sofrer ab-reação. Uma grande diferença está em sua visualização como personificações: antes víamos criaturas aladas e longas serpentes emergindo dos orifícios, ou diminutas almas humanas, ao passo que agora temos diagramas geométricos ou fórmulas algébricas para descrever o dinamismo da psique. Nossa discussão aqui não é reduzir demônios a complexos, ou retornar os complexos a uma velha demonologia, mas sim insistir que *a psicologia precisa tanto da mitologia que acaba criando uma na medida em que avança*. Um modo de falar mitológico é fundamental para o caminho de cultivo da alma. Sem dúvida Papini e Wittgenstein estão corretos neste sentido: a psicologia profunda é a forma atual da mitologia tradicional, a grande portadora da tradição oral, a narração de inacreditáveis histórias.

A terminologia junguiana é ainda mais radicalmente animista: Sombra, Velho Sábio, Grande Mãe, *Anima* e *Animus* são de fato pessoas. “O fato de o inconsciente personificar espontaneamente [...] é a razão pela qual tenho encampado essas personificações em minha terminologia e as formulado como nomes”⁴⁸.

Alguns têm considerado o complexo psicológico como a descoberta mais importante de Jung, outros o arquétipo, mas talvez sua maior contribuição resida não tanto nessas ideias como na sua radical personificação delas. Certamente um campo de obscuras representações e de motivos desconhecidos no fundo da mente tem sido parte do pensamento filosófico desde Leibniz e Kant. Mas enquanto os filósofos conceberam tais forças como eventos mentais, Jung os descreveu como pessoas. Jung voltou atrás para formas de pensamento renascentistas, helênicas e arcaicas. Sua descoberta foi sem dúvida uma redescoberta: reencontro da personificação.

48. *CW* 9, I, § 514.

Os primeiros trabalhos de Jung com associação de palavras não dependiam de resultados quantitativos; ele os personificou. Ele descobriu complexos que eram investidos de sentimento, intenção, autonomia e fragmentos de consciência. Eram entidades independentes, pois se comportavam como tal. O mesmo complexo pode mudar a associação de palavras, mostrar-se como sintomas indesejados e aparecer como uma pessoa num sonho⁴⁹. Pessoas do sonho são complexos rondando; sintomas são a irrupção dessas pessoas em nossas vidas cotidianas. Nossas complexidades pessoais são de fato as pessoas de nossos complexos.

Onde outros psicólogos podem ter usado uma suposta linguagem objetiva e neutra de números, estruturas, ou funções para dar conta dos mesmos distúrbios, Jung voltou-se corajosamente para o modo direto de personificar, o que no seu tempo ainda era considerado uma formulação primitiva⁵⁰. Ele se manteve fiel a seu método de nomear, comparando-o explicitamente com a fala espontânea do insano e do não civilizado. O que então foi radicalmente corajoso, agora aceitamos como certo, tão facilmente imaginando-nos desempenhando papéis, entrando em jogos e sendo compostos de diferentes personagens.

Talvez o animismo de Jung seja mais radical que o de Freud, devido às suas diferentes experiências clínicas. Jung chegou às suas ideias a partir dos extremos das psicoses num manicômio, enquanto Freud chegou às suas visões através dos neuróticos num consultório. Os sujeitos de Jung eram mais estranhos, mais possessos; assim como as psicoses devem ser diferenciadas das neuroses em parte pelo grau de convicção nas ilusões e alucinações, a

49. Ibid. 2: "Association, Dream and Hysterical Symptom". Cf. tb. 8, § 203; 9, I, § 507.

50. Ibid. 8, § 593, 217; 9, II, § 25.

diferença de valor que Freud e Jung deram para a personificação exemplifica a diferença entre seus ambientes de partida.

A predileção de Jung pelo animismo em contraste com a busca de Freud por uma psicologia científica podem ser encaradas também como a expressão particular da psicologia arquetípica de cada um: Freud governou mais pelo monoteísmo paterno e masculino, e Jung por um politeísmo feminino e da *anima* (imagem da alma)⁵¹. Na fantasia freudiana, o ego heroico, como Édipo, desenvolve-se matando o pai; na fantasia junguiana o ego heroico luta para libertar-se da mãe. Freud inventou o Pai Primordial da Hora Primeva, o severo superego, o medo da castração, e o censor que protege. Na velhice, Freud escreveu sobre Moisés; o trabalho avançado de Jung louvou Maria e Sofia. A maioria dos pupilos de Freud eram homens. Jung inventou a Grande Mãe; escreveu apenas um pequeno ensaio sobre o pai, mas importantes ensaios, diversas vezes, sobre a mãe e a *anima*. Suas primeiras e principais pupilas eram mulheres.

O animismo de Jung está fortemente amarrado a sua noção de *anima*⁵², palavra que ele usa para a personificação da imagem pessoal da alma. A *Anima* é uma pessoa, *anima* é uma noção conceitual, e *anima* quer dizer alma. Jung a chama de “ela”, e é ela quem cria confusões conflituosas e atrações, quem traz humores e desejos, e sintomas neurovegetativos, quem acende as fascinações peculiares da fantasia que viram a cabeça, e também transmite um vago senso de interioridade, um sentido de alma.

Uma pessoa pode conversar com ela, quando, por exemplo, o poeta fala com sua musa, o filósofo com seu *daimon*, um místico com seu anjo da guarda, ou o louco com sua alucinação. Nós a en-

51. JAFFÉ, A. “The Creative Phases in Jung’s Life”. *Spring*, 1971, p. 171-172.

52. CW 13, § 58.

contramos na mitologia, em inumeráveis formas, e expressamente como a virgem Psyche. Jung definiu *anima* como “a personificação do inconsciente em geral, de forma que ela é a figura arquetípica particular envolvida com a atividade da personificação e com suas confusões psicológicas”⁵³. Examinaremos as implicações disto quando discutirmos a experiência da imaginação.

As pessoas arquetípicas de Jung: “a pequena gente”

Na prática junguiana, as palavras Sombra, *Self*, *Ego*, *Anima* e outras referem-se aos componentes estruturais da personalidade. Estas estruturas básicas são *sempre imaginadas como sendo personalidades parciais*, e o jogo entre elas é imaginado mais como na ficção do que como na física. Ao invés de um campo de forças, somos cada um de nós um campo de relacionamentos de pessoas interiores, uma comunidade interior, um corpo político. A psicodinâmica torna-se psicodramática; nossa vida é muito menos o resultado de pressões e forças que o desempenho de cenários míticos. Além disso, esses componentes da personalidade, jogando através de *suas cenas arquetípicas*, aos quais chamamos de *nossos* problemas, recebem pronomes pessoais. Falamos com familiaridade deles: “Ele (o complexo materno) me paralisa”; “Ele [o complexo paterno] nunca para de me governar; ele me quer perfeito”. E lutamos com uma contrapersonalidade oculta, que Jung chamou de Sombra, pois a mantemos na escuridão; ela deve sombrear nossas vidas com suas intenções clandestinas. Jung nomeou todas estas figuras de “a pequena gente”. Ainda assim, a despeito de seu jeito irônico de nomear, ele os reconheceu como sendo mais importantes governantes do destino que nosso “Eu” habitual⁵⁴.

53. Ibid. 13, § 62; 7, § 314; 9, II, p. 11n.

54. Ibid. 8, § 209.

À medida que Jung refina sua percepção dessas pessoas complexas, as pessoas de nossos complexos, descobre que sua autonomia e intencionalidade derivam de figuras mais profundas e de mais amplo significado. Estas são os arquétipos, as pessoas às quais, em última instância, devemos nossa personalidade. Ao falar delas, ele diz que “somos obrigados a reverter nossa sequência racionalista causal, e ao invés dessas figuras derivarem de nossas condições psíquicas, nossas condições psíquicas é que derivam dessas figuras[...] Não somos nós que as personificamos; elas têm uma natureza pessoal desde o começo”⁵⁵. Ao fundamentar a psique em estruturas personificadas – e não em conceitos emprestados da ciência ou da filosofia – mesmo a metapsicologia de Jung permanece psicologia. Ele nunca abandona a psique em busca de princípios explicativos fora de seu próprio mundo imaginal. *Estamos sempre falando de pessoas, mesmo no nível mais abstrato de discussão*, pois esses princípios também são pessoas arquetípicas.

A posição de Jung aqui estabelece que os fatos fundamentais da existência são “imagens de fantasia” da psique. Todo conhecimento depende dessas imagens. Todo o resto – ideias, sensações, percepções do mundo ao nosso redor, crenças, sentimentos, desejos – devem apresentar-se como imagens a fim de serem experimentadas. “A ‘experiência’ é, na sua forma mais simples, uma estrutura extremamente complicada de imagens mentais”⁵⁶. Se perguntamos: afinal o que é a psique? O que você quer dizer com experiência psíquica e realidade psíquica? A resposta é: imagens de fantasia. “Imagem é psique”, Jung diz⁵⁷. “A psique consiste essencialmente de imagens [...] um ‘quadro’ das atividades vitais”⁵⁸.

55. Ibid. 13, § 299, p. 62.

56. Ibid. 8, § 623.

57. Ibid. 13, § 75, p. 11, § 889, 769.

58. Ibid. 8, § 618.

No começo está a imagem; primeiro imaginação, depois percepção; primeiro fantasia, depois realidade. Ou como Jung coloca: “A psique cria realidade todos os dias. A única expressão que posso usar para essa atividade é fantasia”⁵⁹. O homem é primariamente um criador de imagens e nossa substância psíquica consiste de imagens; nosso ser é um ser imaginal, uma existência na imaginação. Nós somos realmente feitos da matéria dos sonhos.

Já que só podemos conhecer, direta e imediatamente, imagens de fantasia, e a partir dessas imagens criar nossos mundos e chamá-los de realidade, vivemos num mundo que não é nem “interno”, nem “externo”. Ao contrário, o mundo psíquico é um mundo imaginal, assim como imagem é psique. Paradoxalmente, ao mesmo tempo essas imagens estão em nós e vivemos em meio a elas. O mundo psíquico é experimentado empiricamente como interno, entretanto ele nos envolve com imagens. Eu sonho e experimento meus sonhos como internos, mas ao mesmo tempo ando pelos meus sonhos e estou dentro deles.

Devido a nossa matéria psíquica ser imagem, fazer imagem é uma *via regia*, um caminho real para o cultivo da alma. Engendrar alma requer sonhar, fantasiar e imaginar. Viver psicologicamente significa imaginar; estar em conexão com a alma é viver em conexão sensorial com a fantasia. Estar na alma é experimentar a fantasia em todas as realidades e a realidade essencial da fantasia.

As imagens da fantasia, que são a matéria e os valores da alma, estão estruturadas pelos arquétipos. Eles “direcionam todas as atividades da fantasia para seus determinados caminhos”, diz Jung⁶⁰. Esses caminhos são mitológicos; ou melhor, vemos que as fantasias fluem dentro de motivos específicos (mitologemas) e

59. Ibid. 6, § 78; cf. 6, § 743.

60. Ibid. 9, I, § 136.

constelações de pessoas em ação (mitemas). Esses padrões aparecem nos mitos em todo o mundo, e na literatura, na arte, nas teorias científicas e nas doutrinas teológicas; também nos sonhos, mesmo nos sonhos das crianças, e nos sistemas delirantes do insano – onde quer que a imaginação se manifeste nos produtos da mente. Dentro dessas imagens da fantasia estão as pessoas arquetípicas dos mitos. Suas inter-relações são os princípios estruturais da vida psíquica. Essa inter-relação entre mitos e alma será examinada mais adiante no cap. 3, que se centra na atividade do psicologizar ou “enxergar-através” dos eventos dentro de seus mitos.

É mérito de Jung, quando experimentou o personificar no contexto patológico da multiplicidade esquizoide, ter continuado a considerá-lo dentro daquele mesmo contexto. Ele não abandonou a patologia de onde veio seu *insight* – nem a sua, nem a de seu paciente, nem a do próprio campo. Refiro-me a seus primeiros casos e a seu primeiro grande livro, *Símbolos da Transformação* (1912), que tem o subtítulo *A análise do prelúdio de um caso de esquizofrenia*. Refiro-me igualmente à própria descida de Jung ao mundo das trevas (descrita tão graficamente em sua autobiografia), onde ele encontrou várias figuras – primeiro um anão; depois o velho Elijah, que logo tornou-se o pagão Philemon com “uma atmosfera egípcio-helenística”; e a garota cega, Salomé⁶¹ – todas tomadas com a mesma seriedade que as figuras experimentadas por seus pacientes; ele as pintou em seus cadernos, conversou com as vozes que falaram com ele, e escreveu o que elas falaram. Ainda que o personificar tenha ocorrido no que era então considerado um contexto patológico, Jung não o prejudicou do ponto de vista psiquiátrico. Ele o experimentou imaginativamente, por isso abrindo-o para a percepção.

A liderança de Jung neste território imaginal abriu uma visão de personalidade que não é mais monocêntrica e sim policêntrica.

61. *MDR*, p. 181-185.

Devido à psicologia profunda de Freud e Jung, temos um modelo mais completo de nós mesmos. Concebemos nossa natureza psicológica como sendo naturalmente dividida em partes e fases, uma composição de níveis históricos anteriores e posteriores, várias zonas e camadas de desenvolvimento, muitos complexos e pessoas arquetípicas. Não somos mais seres únicos à imagem de um único Deus, mas somos sempre constituídos de partes múltiplas: criança travessa, herói ou heroína, autoridade vigoil, psicopata antissocial e daí por diante. Por termos nos dado conta que cada um de nós é normalmente um fluxo de figuras, não precisamos mais ser ameaçados pela noção de personalidade múltipla. Posso ter visões e ouvir vozes; posso conversar com elas e elas entre si sem, contudo, estar insano.

O império do ego romano: declínio e queda

Nos primeiros anos do século XX, os casos de personalidade múltipla causaram uma agitação. Não porque fossem algo novo. Possessão por demônios, falar em vários idiomas, escrita automática, a experiência de *Doppelgänger* e de *déjà vu*, e outros modos de “dissociação de personalidade” já eram fenômenos familiares. A ideia de uma alma dividida, ou até mesmo desmembrada, é mais antiga do que o mito grego; porém, apenas nos anos iniciais daquele século, foi nomeada de “esquizofrenia” e dado a ela uma descrição cuidadosa. Somente neste nível extremo de sofrimento psíquico poderia o personificar novamente se impor sobre nossa consciência monocêntrica.

A personalidade múltipla estava, então, finalizando o reinado da razão e, é claro, este fenômeno tornou-se o foco dos defensores da razão: os psiquiatras. Eles frequentemente têm que lidar com alguma questão crítica da cultura apresentada *in extremis*, sintomaticamente. Durante os anos de 1930 e 1940 vivemos aquilo

que foi chamado de a Era da Ansiedade. Recentemente, as “alucinações” (LSD) colocaram em questão nossa teoria materialista da percepção e nossa visão de mundo construída a partir dela; a “depressão” tem nos conscientizado da dependência cultural de uma superficialidade maníaca de crescimento; o “autismo” está nos lembrando da possibilidade de a psique se recusar a entrar totalmente no mundo, um completo retraimento para o castelo interior.

A “esquizofrenia” foi cunhada no período imediatamente anterior à Primeira Guerra Mundial, um período que viu uma fragmentação correspondente na pintura, na música e na literatura, e uma relativização correspondente da posição do ego na ciência natural. Casos de personalidade múltipla foram importantes porque confirmaram a multiplicidade do individual no momento em que o fenômeno estava começando a aparecer na cultura em geral. Através desta múltipla perspectiva esquizoide, nós vimos um mundo não mais unificado pela razão, *não mais unificado e totalmente centrado*. Ao invés disso, espontaneidade desordenada, relatividade, descontinuidades, desarmonia, uma superpopulação de espíritos e imagens de almas vivas – o retorno das pessoas arquetípicas.

O fenômeno da dissociação – despedaçamento, separação, personificação, multiplicação e ambivalência – sempre parecerá uma doença para o ego, assim como tem sido definido. Mas, se tomarmos o contexto do campo psíquico como um todo, este fenômeno da fragmentação pode ser entendido como reafirmações contra a autoridade central feitas pela individualidade das partes. Sentimos uma forte “obstinação”⁶² em fazer e dizer coisas que são estranhas para o ego, comprar o que não queremos, comer mais

62. É a *obstinação* dos poderes personificados que van der Leeuw enfatiza especificamente. “O que tais poderes desejam? E por que o desejam?” é a questão a ser-lhes endereçada (*Religion in Essence*, I, § 19,4). Cf. a descrição que Jung dá ao complexo, *CW* 13, § 48; 8, § 580.

do que intencionamos, assimilar hábitos da mãe, ou do pai, ou de um novo amigo. Novas personalidades parciais surgem com os sentimentos, opiniões e necessidades. Um sociólogo poderia falar de subculturas; um cientista político, dos direitos do Estado e do governo de bases. Qualquer que seja a categoria, o comando central está perdendo o controle.

Se é comum hoje fantasiar nossa cultura em contraste com a da velha Roma, é em parte porque nossa psique tem suportado uma longa *Pax Romana*. A gradual extensão e civilização das terras dos distantes bárbaros não é nada mais do que um desenvolvimento do ego. A descrição clássica deste processo de romanização na psique é a de Freud: “Reforçar o ego, fazê-lo mais independente do superego, alargar o campo da percepção e aumentar sua organização para que ele se aproprie de novas porções do id. Onde houver id, que haja ego. Este é um trabalho de cultura”⁶³.

Ele conclui este parágrafo com uma analogia de drenar os pântanos para recuperar a terra, também uma preocupação dos antigos romanos. O brilhante discípulo de Freud, Otto Fenichel, cujo manual clássico organiza a teoria psicanalítica da neurose em um compêndio, confirma esta fantasia imperialista: “O denominador comum de todo fenômeno neurótico é uma insuficiência do aparato normal de controle”⁶⁴. O ego frágil é o ego neurótico. A neurose é um ego falho; a cura é o controle exercido pelo quartel general. Do ponto de vista da fortificação de Roma, as reações (que não ordenei) de outras pessoas em minha psique são estranhas, e serão reportadas por um historiador de caso como personificações peculiares de minhas terras distantes, um comportamento estranho honrando deuses estranhos.

63. FREUD, *New Introductory Lectures*, p. 106.

64. FENICHEL, O. *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*. Nova York: Norton, 1945, p. 19.

Além disso, a fantasia do “declínio romano”, incluindo a desintegração e a paganização da sociedade, descreve o que acontece com a psique quando seu velho ego se enfraquece e a consciência não é mais escrava do centro egoico. Então, a consciência é libertada da sua identificação romana, do governo centralizado da vontade e da razão. Essa identificação faz um dano à psique; ela traz uma contraposição – o inconsciente como fragmentação e desintegração. Ambas posições são estereótipos e necessitam ser revistas como *diferentes estilos de consciência*. O centro e a periferia, Roma e as terras distantes, apresentam sistemas de valores diferentes, padrões de fantasia e graus de força. Mas o ego central romano não é mais “consciente” do que o são os estilos bizarros dos outros complexos. A consciência pode ser redistribuída sem contudo ser reduzida; ela pode retornar aos campos, às suas raízes policêntricas nos complexos e seus centros personificados, ou seja, para uma consciência baseada numa psicologia politeísta.

*A psicologia politeísta refere-se à dissociabilidade inerente da psique e à localização da consciência em múltiplas figuras e centros*⁶⁵. Um politeísmo psicológico provê continentes arquetípicos para a diferenciação da nossa fragmentação e, o que é de extremo significado, oferece outra *perspectiva* para a patologia. A interconexão entre as “divisões psíquicas” das nossas múltiplas personalidades e os muitos deuses e deusas do politeísmo é revelada nesta passagem de Jung:

Se a tendência em direção à dissociação não fosse inerente na psique humana, sistemas psíquicos fragmentários nunca teriam sido separados; em outras

65. HILLMAN, J. “Psychology: Monotheistic or Polytheistic?” *Spring*, 1971, p. 193-208. Cf. BRELICH, A. “Der Polytheismus”. *Numen*, 7, 1960, p. 129. Leiden: Brill. • VAN DER LEEUW. *Religion in Essence*, I, § 19, para a relação entre politeísmo e o personificar.

palavras, nem espíritos nem deuses teriam vindo à existência. Esta também é a razão por que nosso momento tem se tornado tão completamente profano e sem Deus: carecemos de todo conhecimento da inconsciência psíquica e perseguimos o culto da consciência para a exclusão de tudo o mais. *Nossa verdadeira religião é um monoteísmo da consciência, uma possessão por ela*, conjugada com uma negação fanática de sistemas autônomos fragmentários⁶⁶.

Quando o monoteísmo da consciência não é mais capaz de negar a existência de sistemas autônomos fragmentários e não é mais capaz de lidar com nosso estado psíquico vigente, então nasce a fantasia de retornarmos ao politeísmo grego. Pois o “retorno à Grécia” oferece um modo de lidar com isso quando nossos centros não podem se manter unidos e as coisas se fragmentam. A alternativa politeísta não ergue opostos conflitantes entre a besta e Belém, entre o caos e a unidade; ela permite a coexistência de todos os fragmentos psíquicos e dá a eles padrões na imaginação da mitologia grega. Um “retorno à Grécia” foi experimentado na própria Roma Antiga, na Renascença italiana e na psique romântica durante os tempos de revolução. Nos anos recentes, tem sido uma parte intrínseca das vidas de muitos artistas e pensadores como Stravinsky, Picasso, Heidegger, Joyce e Freud. O “retorno à Grécia” é uma resposta psicológica ao desafio do colapso; ela oferece um modelo de integração desintegrada.

Uma digressão sobre o “retorno à Grécia”

Já foi escrito o suficiente para justificar o “retorno à Grécia” dos pontos de vista estético, filosófico e cultural.

66. *CW* 13, § 51 (itálico meu).

Todos procuramos nos voltar à Grécia em busca de um passado glorioso, de perfeição, graça e clareza da mente, e também quando buscamos “origens”, pois a Grécia foi onde nossa cultura começou. Mas nosso objetivo aqui é olhar para a Grécia em busca de *insight* psicológico. Estamos tentando compreender não só o que é esta “Grécia” que tanto atrai a psique, como o que a psique encontra lá.

Quando a visão dominante que mantém coeso um período da cultura se quebra, a consciência regressa a continentes pregressos, buscando fontes de sobrevivência que também ofereçam fontes de renascimento. Os críticos estão certos quando enxergam no “retorno à Grécia” um desejo de morte regressivo, um escape aos conflitos contemporâneos rumo a mitologias e especulações de um mundo de fantasia. Mas olhar para trás torna possível andar para frente, pois olhar para trás revive a fantasia do arquétipo da criança, *fons et origo*, que é tanto o momento de fraqueza desamparada quanto o futuro se abrindo. “Renascença” (re-nascimento) seria uma palavra sem sentido sem a dissolução nela implícita, a própria morte da qual vem o renascimento. Os críticos não percebem a necessidade de uma regressão que é particularmente “grega”.

Nossa cultura oferece dois caminhos alternativos para a regressão. Esses caminhos foram chamados de helenismo e hebraísmo, e representam as alternativas psicológicas da multiplicidade e da unidade. Percebemos essas alternativas em momentos críticos da história do Ocidente, por exemplo ao tempo do declínio de Roma, que levou Constantino ao cristianismo (como foi então o hebraísmo renomeado). Também podemos percebê-las novamente ao tempo da Renascença e da Reforma, quando a Europa do sul

retornou ao helenismo e a Europa do norte retornou ao hebraísmo.

O hebraísmo reconfirma o monoteísmo da consciência do ego. Esse caminho é adequado quando a consciência de uma era ou de um indivíduo sente que sua sobrevivência é melhor atendida pelo padrão arquetípico do heroísmo e da unidade. A primeira imagem de Cristo compunha-se com o militar Mithra e o muscular Hércules, e a conversão de Constantino, que finalmente virou a maré contra o politeísmo clássico, foi anunciada por uma visão marcial que veio a ele antes dele partir para a batalha. De modo semelhante, o hebraísmo da Reforma, apesar de sua tolerância para o protesto, a variedade e os cismas, está arquetipicamente inspirado pela fantasia da força heroica unificada; o indivíduo é concebido como uma unidade indivisível de responsabilidade armada que se apresenta defronte a Deus, cara a cara, o encontro primário. Hoje em dia, o caminho monocêntrico é trilhado sempre que tentamos resolver uma crise na alma através da psicologia do ego, sempre que tentamos “reformular”.

A psique em crise tem, é claro, outras fantasias. Os “muitos” do helenismo e o “um” do hebraísmo não são as únicas saídas para o dilema patológico da alma. Há o voo para o futurismo e suas tecnologias, voltar-se para o Oriente e para dentro, tornar-se primitivo e natural, mover-se para o alto e para fora na transcendência. Mas essas alternativas são menos autênticas. São simplistas; negligenciam nossa história e as demandas de suas imagens sobre nós; e nos impelem a escapar da praga ao invés de aprofundá-la fornecendo-lhe um pano de fundo cultural e uma estrutura diferenciada.

As ficções científicas e as ficções da ciência, as instruções dos índios americanos ou de conselheiros orientais - por brilhantes e sábios que sejam - falham ao não nos fazer lembrar de nossa história imaginal ocidental, das reais imagens em operação em nossas almas. Ao rodear nossa tradição imaginal, arrancam-nos dela ainda mais. Então, os caminhos alternativos do helenismo e do hebraísmo agem como repressões, na verdade contribuindo ainda mais para a ausência de alma que suas mensagens ajudariam a reparar. O hebraísmo deixa de ir ao encontro dos dilemas presentes simplesmente porque está demasiadamente bem estabelecido, por demais idêntico à nossa visão de mundo: há uma Bíblia no quarto de qualquer aventureiro, onde ficaria melhor a *Odisseia*. Não encontramos nenhuma renovação na tradição consciente de nosso ego, apenas reforço de hábitos ressecados de uma mente monocêntrica que mantém seu universo coeso com sermões que promovem a culpa. O helenismo, entretanto, traz a tradição da imaginação inconsciente; a complexidade politeísta grega revela nossas situações psíquicas complicadas e desconhecidas. O helenismo favorece o renascimento ao oferecer espaço mais amplo e outro tipo de bênção ao total espectro de imagens, sentimentos e moralidades peculiares que são nossas reais naturezas psíquicas. Elas não precisam de libertação do mal se, em primeiro lugar, não são imaginadas como más.

Se em nossa desintegração não podemos recolher nossos pedaços numa só monoteísta psicologia do ego, ou nos iludirmos com o futurismo progressivo ou o primitivismo natural que já funcionaram muito bem, e se precisamos de uma complexidade que combine com nossa sofisticação, então voltamo-nos à Grécia. "Nenhuma outra mitologia co-

nhecida – desenvolvida ou primitiva, antiga ou moderna – é marcada pela mesma complexidade e qualidade sistemática como a grega”⁶⁷. A Grécia fornece o padrão policêntrico do mais ricamente elaborado politeísmo entre todas as culturas⁶⁸, e assim é capaz de segurar o caos das personalidades secundárias e dos impulsos autônomos de um campo, de um tempo ou de um indivíduo. Essa variedade fantástica oferece à psique fantasias multifacetadas para refletir suas várias possibilidades.

Por trás e por dentro de toda a cultura grega – na arte, no pensamento e na ação – está seu pano de fundo mítico policêntrico. Esse era o mundo imaginal psíquico de onde surgiu a “glória que foi a Grécia”. Esse pano de fundo mítico estava possivelmente menos atado a rituais e cultos religiosos de fato do que as mitologias de outras altas culturas. Em outras palavras, o mito grego serve menos especificamente como uma religião, e mais em geral como uma psicologia, operando na alma tanto como o estímulo quanto como o continente para a extraordinária riqueza psíquica da Grécia Antiga.

Mas a “Grécia” à qual nos voltamos não é literal; inclui todos os períodos, do minoico ao helênico, todas as localidades, da Ásia Menor à Sicília. Essa “Grécia” refere-se a uma região *psíquica* histórica e geográfica, uma Grécia mítica ou de fantasia, uma Grécia interna da mente que está apenas de modo indireto conectada com a geografia e a história reais –

67. KIRK, G.S. *Myth, Its Meaning and Function in Ancient and Other Cultures*. Cambridge/Berkeley: The University Press/University of California Press, 1970, p. 205.

68. VAN DER LEEUW. *Religion in Essence*. Op. cit., I, § 19, 4.

de forma que estas então se tornam desvalorizadas. “[...] até a era do Romantismo, a Grécia nada mais era que um museu habitado por gente mais que desprezível”⁶⁹.

Petrarca, que no século XIV fez mais que ninguém para reviver a literatura da Antiguidade, não lia grego. Winckelmann, no século XVIII, que fez mais que ninguém para reviver o Classicismo e que inventou a moderna adoração à Grécia, nunca lá pôs os pés e talvez nunca tenha visto uma grande peça original da escultura grega. Como também lá nunca estiveram Racine, Goethe, Hölderlin, Hegel, Heine, Keats e até mesmo Nietzsche. Ainda assim, todos eles reconstituíram a “Grécia” em seus trabalhos. Byron é a exceção absurda – e fatal. É claro, a linguagem e a literatura gregas eram conhecidas durante aqueles séculos, Sócrates era adorado, a estatuária, a métrica e a arquitetura eram copiadas, mas poucos foram à Grécia empírica e raramente alguém foi aos textos gregos originais. Era a “imagem emocional da Grécia” que dominava⁷⁰. E essa imagem manteve sua carga emocional através de um *contínuo corpo mitológico* (os “mitos gregos” e a metáfora “Grécia”), persistindo na consciência desde os tempos pós-helênicos até nossos dias.

A “Grécia” persiste como um cenário interno, ao invés de uma paisagem externa, uma metáfora para o reino ima-

69. WEISS, R. *The Renaissance Discovery of Classical Antiquity*. Oxford: Blackwell, 1969, p. 140. Sobre a relação da Renascença com a Grécia, cf. outros trabalhos citados adiante no cap. 4. Cf. tb. GEANKOPOLOS, D.J. *Byzantium and the Renaissance*. Hamden, Conn.: Shoe Spring Press, 1973.

70. OSBORN, J.M. “Travel Literature and the Rise of Neo-Hellenism in England”. *Bull. N.Y. Publ. Libr.*, 67, 1963, p. 300. Osborn resenha a literatura sobre o tema do “retorno à Grécia” e os relatos de viajantes, especialmente desde a Renascença.

ginal no qual os arquétipos enquanto deuses foram colocados. Portanto, podemos ler todos os documentos e fragmentos de mitos deixados pela Antiguidade também como relatos ou testemunhos do imaginal. A arqueologia torna-se arquetipologia, apontando menos para a história literal e mais para as verdades eternas da imaginação, falando-nos do que se passa agora na realidade psíquica.

O retorno à Grécia não é nem a um tempo histórico no passado, nem a um tempo imaginário, uma utópica Era Dourada que já foi ou que pode voltar. Ao invés, a “Grécia” oferece-nos uma oportunidade de revisar nossas almas e a psicologia através de lugares e pessoas imaginais, ao invés de datas e personalidades históricas, uma precisão de espaço e não de tempo. Saímos de um pensamento temporal e da historicidade rumo a uma região imaginal, um arquipélago diferenciado de localizações, *onde* os deuses *estavam* e não *quando* foram ou serão.

Discussões podem ser levantadas no que diz respeito à Grécia como fato e como fantasia, já que os estudos acadêmicos históricos e literários tradicionalmente veem sua Grécia literalmente, cada geração de acadêmicos deliciando-se em enxergar através das interpretações fantasiosas dos fatos perpetradas pela geração anterior. De fato, poderia ser dito que a Grécia interior da imaginação afeta as perspectivas dos estudos acadêmicos clássicos – um campo tão ocupado com aquilo que está enterrado, com o quebrado, o resquício, com raízes e origens desconhecidas, com mitos e deuses, que está particularmente sujeito à influência dos arquétipos no arranjo e na interpretação de seus “fatos”. Os deuses parecem numa batalha nesse mesmo campo e, devido àquela paixão arquetípica, as línguas mortas, que têm grande difi-

culdade em provar racionalmente sua relevância para os dias de hoje, são mantidas vivas pela própria psique em função de sua importância para a imaginação.

Voltamos à Grécia a fim de redescobrir os arquétipos de nossa mente e de nossa cultura⁷¹. A fantasia retorna para lá para tornar-se arquetípica. Ao recuarmos ao mítico, àquilo que não é factual nem histórico, a psique pode reimaginar seus predicamentos factuais e históricos a partir de um outro ponto de vista. A Grécia torna-se a múltipla lente de aumento na qual a psique pode reconhecer suas pessoas e processos em configurações que são maiores que a vida, mas que se relaciona com a vida de nossas personalidades secundárias.

O personificar e a psique politeísta

Tendo revisto o personificar e as disputas que ele tem promovido na história da consciência ocidental, podemos examiná-lo mais psicologicamente fazendo perguntas como: qual é o serviço mais profundo do personificar para a alma? Sendo uma atividade tão intimamente associada à psicopatologia, qual o ponto de vista especial que ele oferece à alma a respeito de si mesma? E se o personificar é tão espontâneo, tão básico para entender e amar, por que o abandonamos? Onde podemos encontrá-lo em nossas vidas agora?

O ponto inicial para algumas de nossas questões baseia-se na psicopatologia, no fenômeno da multiplicidade psíquica onde o per-

71. SNELL, B. *The Discovery of Mind*. Nova York: Harper Torchbook, 1960, p. 258-261 [Trad. de T.G. Rosenmeyer]. Cf. ORTEGA Y GASSET, J. *Maditations on Quixote*. Nova York: Norton, 1963, p. 76 [Trad. de E. Rugg e D. Marin]. Mais sobre a história da relação com a Grécia, cf. PFEIFFER, R. "Von der Liebe zu den Griechen". *Münchener Universitätsreden*, 20, 1957. Munique: Huber.

sonificar aparece espontaneamente. A multiplicação de pessoas ocorre em dois tipos de condições clínicas. Primeiro, pode aparecer quando a importância de qualquer unidade individual torna-se tão esmagadora para um paciente que ele tem que quebrar a sua imagem individual, multiplicando-a em mais partes manejáveis. O paciente então tem dois médicos, ou mais, com o mesmo nome (ou vários nomes para o mesmo médico), duas ou mais amantes ou esposas mortas, ou mesmo dois ou mais “eus”. Dessa maneira, o personificar é protetor, ele evita uma concentração insuportável de poder numinoso numa figura única⁷².

Segundo, a multiplicação de personalidades pode ser usada como uma ferramenta terapêutica a fim de trazer para o interior a conscientização de que “o complexo do ego não é o único complexo na psique”⁷³. Imaginando ativamente a psique em múltiplas personalidades, nós evitamos que o ego se identifique com cada e com toda figura num sonho e numa fantasia, com cada e todo impulso e voz. Pois o ego não é toda psique, apenas o membro de uma comunidade. A terapia elabora o paradoxo de admitir que todas as figuras e sentimentos da psique são totalmente “meus”, enquanto reconhece, ao mesmo tempo, que essas figuras e sentimentos estão livres do meu controle e identidade, não são “meus” de jeito nenhum.

A personificação ajuda a colocar experiências subjetivas “lá fora”; assim, podemos elaborar proteções contra elas e relações com elas. Através da multiplicidade, nos tornamos internamente mais separados, nos tornamos conscientes de partes distintas. Embora a unidade da personalidade seja um objetivo, “apenas coi-

72. *CW* 4, § 106.

73. *Ibid.* 14, § 502; 9, I, § 507-508.

sas separadas podem se unir”⁷⁴, como aprendemos com os velhos psicólogos alquímicos. A separação vem primeiro. Este é um modo de obter distância. Esta *separatio* (na linguagem da alquimia) oferece distanciamento interno, como se houvesse agora mais espaço interior para movimento e para colocar eventos onde antes havia um conglomerado de partes aderidas, ou uma identificação monolítica com cada uma e com o todo, um senso de estar grudado no próprio problema.

Essencial para esta separação interna é nomear as personalidades⁷⁵; como se apenas nomeando os animais no Éden, Adão pudesse se tornar quem ele era. Através dos nomes, os animais se tornaram *eles* e Adão pode então reconhecer e separar-se de cada caráter animal. Seus aspectos leonino, lupino e primata não eram mais ele ou dele, mas “estavam lá fora” dividindo o mesmo jardim. Objetivando desta maneira personificada, podemos ser poupados de outros métodos objetivos que a psicologia usa para fins similares. Nomear com imagens e metáforas tem uma vantagem sobre nomear com conceitos, pois nomes personificados nunca se tornam meras ferramentas mortas. Imagens e metáforas mostram a si mesmas sempre como sujeitos psíquicos vivos com os quais sou obrigado a estar em relação. Elas me mantêm consciente do poder das palavras com as quais eu trabalho, enquanto os conceitos tendem a iludir-me dentro do nominalismo.

Se o personificar ocorre em um paciente como uma proteção ou em um terapeuta como um meio de fazer separações, sua finalidade é a mesma: *salvar a diversidade e autonomia da psique da dominação por qualquer poder único*, mesmo que essa dominação seja exercida por uma figura arquetípica espantosa, ou pela

74. Ibid. 14, § 671.

75. Ibid. 5, § 274.

própria egomania do indivíduo. O personificar é a resposta da alma à egocentricidade.

Além de sua aparição clínica, o personificar acontece a cada um de nós todas as noites nos sonhos. O sonho é o melhor modelo da verdadeira psique, porque ele mostra vários estilos de consciência copresentes em uma cena. Esses estilos estão incorporados em pessoas que estão confusas umas com as outras. Então os psicólogos dizem: os sonhos mostram para você seus conflitos. Mas conflitos pressupõem desejos, pontos de vista, estilos completos de personalidade diferentes daquele do complexo do ego. Estes nós vemos no drama do sonho, que também é uma crítica ao complexo do ego a partir do ponto de vista dos outros membros da trupe. Normalmente, as personalidades secundárias na vida vígil encontram seu caminho para criticar a lei do ego somente através de interferências sintomáticas (psicopatologias); mas, nos sonhos, elas viram a mesa e mostram ao ego suas limitações.

Cada uma dessas pessoas do sonho influenciam a personalidade habitual que nós também chamamos, assim como Jung, "Personalidade Número Um"⁷⁶. Número Um geralmente dá as regras no dia a dia. Número Um é bastante responsável, contínuo e reconhecido socialmente; quando olha no espelho, ele vê o mesmo corpo familiar. As personalidades secundárias estão aptas a serem fragmentárias, inconsistentes, intermitentes, usualmente sem sanções sociais. O sonho é o espelho onde elas mostram a si mesmas, e seus corpos têm muitos níveis surpreendentes de realidade. Como Número Um, nós temos um nome, um voto, um número de identidade, embora nossa realidade psíquica total seja múltipla e possa ser fragmentada. Nós sentimos essas outras personalida-

76. *MDR*, p. 45.

des e as definimos como “papéis” – mãe, amante, irmã, bruxa, velha, enfermeira, esposa, criança, ninfa, anfitriã, escrava, rainha, prostituta, dançarina, sibila, musa. Mas podem existir papéis sem pessoas para encená-los? Chamá-los papéis e jogos é em si um jogo com o qual Número Um pode negar a autonomia dessas personalidades e mantê-las todas sob o seu controle.

As muitas personalidades do mundo noturno infundem-se dentro das atitudes que dominam nossas vidas diárias. Podemos perceber uma prévia deste processo de infusão quando uma figura específica aparece frequentemente nos sonhos. Uma figura de fantasia, ao tornar-se um companheiro noturno, começa a afetar minha consciência tal qual um companheiro com quem eu convivi durante o dia. Como Jung diz: “A atividade de tais figuras muito frequentemente tem um caráter antecipatório; alguma coisa que o sonhador fará mais tarde está sendo feita agora antecipadamente”⁷⁷.

Definir minha pessoa pelo meu estado vígil negligencia estas figuras e suas influências. Então me torno tirânico, refletindo o invejoso monoteísmo do Número Um que não reconhecerá a existência de personalidades parciais independentes, e através dessa negação as coloca fora, no mundo exterior, onde as influências internas dos complexos agora se tornam medos paranoides de invasões por inimigos. Por um lado, temos uma insanidade individual, por outro, projeções coletivas insanas sobre outras pessoas, raças e nações.

Se me permito também ser definido pelo pequeno povo dos sonhos, estou livre da autotirania. Por essa razão, os sonhos são cruciais em qualquer terapia profunda, qualquer terapia que fará alma e não apenas construirá ego. Os sonhos são importantes

77. *CW* 12, § 65.

para a alma – não pelas mensagens que o ego retira deles, não pelas memórias recuperadas ou pelas revelações. O que parece importante para a alma é o encontro noturno com a pluralidade de sombras num mundo das trevas, como se os sonhos preparassem para a morte, a libertação da alma de sua identidade com o ego e com o estado vígil. Tem sido dito frequentemente que nos sonhos a alma “vagueia”, o que não quer dizer literalmente caminhar pelo mundo, mas abandonar o confinamento das preocupações do ego. Nos sonhos, a fragmentação em partes é mantida junta por cenas e pela tecitura das histórias. O que aprendemos dos sonhos é o que a natureza da psique realmente é – a natureza da realidade psíquica: não eu, mas nós; não um, mas muitos. Não a consciência monoteísta olhando para baixo em sua montanha, mas a consciência politeísta vagueando por todos os lugares, nos vales e ao longo dos rios, nas florestas, no céu e embaixo da terra.

Ao empregar o sonho como modelo da psique real, e ao conceber uma teoria da personalidade baseada no sonho, estamos imaginando a estrutura básica da psique como sendo *um cenário de imagens personificadas*. As totais consequências desta estrutura implicam que a psique apresente suas próprias dimensões imaginais, opere livremente sem palavras e seja constituída de múltiplas personalidades. Podemos descrever a psique como um reino policêntrico das imagens não verbais, não espaciais.

O mito oferece o mesmo modelo de mundo. Ele também é policêntrico, com inumeráveis personificações num espaço imaginal. Assim como as imagens oníricas não são meras palavras disfarçadas – quão raramente sonhamos em palavras ou textos, lemos ou ouvimos em nossos sonhos – então as antigas personificações dos mitos não são conceitos disfarçados. O sonho curativo é um ritual asclepiano de cura através do dormir dentro do templo. Isso requeria, nos tempos antigos, ser tocado pelo deus em pessoa ou na

sua forma de cobra ou cão⁷⁸. A cura era a presença do deus em pessoa, e curar não requeria a tradução de imagens em conceitos, do cão em “instinto”. Ou, como noutro exemplo, o deus Pã originava o pânico quando aparecia ao meio-dia, ou em uma de suas formas de pesadelo⁷⁹. Pã não era o conceito do “pânico” personificado, porque ele era visto como sendo o próprio pânico súbito. A pessoa de Pã era testemunhada no estado de pânico antes do conceito “pânico” ter nascido. Pã e seu pânico, Asclépio e sua cura aparecem simultaneamente. O deus não é uma conceitualização tardia ou alegoria do afeto. Então, as figuras que apareciam nos vasos gregos e eram denominadas Destino, Morte, Velhice, por exemplo, não eram palavras retratadas como pessoas, atos antropomórficos de personificação. Estas figuras são afirmações imaginárias reconhecendo a natureza pessoal da palavra e as lendas acentuam que, na perspectiva mítica, as palavras também são pessoas. Essas pessoas continuam a aparecer em nossos sonhos. Ninfas e sereias, heróis e demônios, sátiros priápicos, monstros, animais falantes não estão apenas na urna grega. Eles fazem algazarra em nossos sonhos em indumentárias contemporâneas. Então, os estridentes conflitos de opostos entre deuses e deusas, e a tragédia que criam, aparecem nos complexos de nossos sonhos.

Quando um complexo é imaginado como uma entidade distintamente separada, uma “pessoa” completa, igual à minha noção de ego em intenções, humor e obstinação, então as minhas relações com meus complexos serão como em um sonho onde

78. Cf. KERÉNYI, K. *Asklepios*. Nova York: Pantheon, 1959, esp. p. 18-46 [Trad. de R. Manheim]. • MEIER, C.A. *Ancient Incubation and Modern Psychotherapy*. Evanston: Northwestern University Press, 1967, p. 59.

79. Cf. ROSCHER, W.H. & HILLMAN, J. *Pan and the Nightmare: Two Essays*. Nova York/Zurique: Spring, 1972.

eles não são nem mais nem menos reais do que o sonho do “Eu”. Quando o complexo está totalmente personificado, posso perceber suas qualidades específicas e dar a ele o respeito específico que ele requer. No sentido de Lou Salomé, agora sou capaz de amá-lo. O que era antes um afeto, um sintoma, uma obsessão, agora é uma figura com a qual posso falar. No sentido de Jung, estamos revertendo a história em nossas almas porque, ao personificar, restituo para a doença o seu deus e dou ao deus seu tributo. “Servir à mania é detestável e indigno, mas servir a um deus é pleno de significado”⁸⁰.

De acordo com Jung, este deus deve ser experimentado como uma personificação, que é uma “precondição essencial” para a ideia de um deus⁸¹. Através do personificar, o Deus estranho num complexo intruso pode encontrar um entendimento no sentido de Dilthey. Esse entendimento pode transformar o estado de um complexo, capacitando-o para se mover em direção a uma realidade psicológica. Os animismos alucinados da insanidade podem agora ser vistos como tentativas de reconstrução, no sentido de Unamuno, um cosmo amante e compadecido, tentativas de restabelecer uma conexão de sentimento com as personificações imutáveis que governam toda a vida, sempre.

Mas devo insistir novamente que este movimento *de consciência em direção à realidade psicológica é experimentado primeiramente como patológico*; as coisas quebram-se quando o um torna-se muitos. O reconhecimento das múltiplas pessoas da psique é semelhante à experiência da personalidade múltipla. Personificar significa policentricidade, implicando-nos numa revolução da consciência – da monoteísta para a politeísta. Isso será sentido

80. CW 13, § 55.

81. Ibid. 8, § 129.

como quebra e regressão. Estamos agora no lugar do Velho Cronos que engolia todas as suas crianças, ou os antigos Pais da Igreja que “aprisionavam todos pensamentos para Cristo”⁸². As rochas desmoronam; há uma rebelião de dentro e por baixo.

Clinicamente, esta policentricidade seria condenada como fragmentação esquizoide, demonstrando a ambivalência de um centro que não pode se sustentar. Mas miticamente podemos procurar um deus na doença, talvez Hermes-Mercúrio ou o *Trickster*. Pois a policentricidade esquizoide é um estilo de consciência e não apenas uma doença, e este estilo floresce em significados plurais, na conversação ambivalente secreta, nas definições evasivas, no não comprometimento heroico, na ambivalência sexual, nas partes do corpo separadas e psicologicamente distanciadas.

Ou este estilo de consciência poderia ter outro nome: histeria⁸³. Então, poderíamos olhar para Dioniso e sua comunidade, onde a autodivisão, o desmembramento e uma multiplicidade fluente pertencem a um padrão mítico. Novamente, a consciência não é heroica e fixada em um ponto, mas verte como se através da participação mística numa procissão de personificações interfusionadas, entusiásticas, sugestionáveis, lábeis. Quer sejam esquizoide e mercuriais, quer sejam histéricos ou dionisiacos, há padrões arquetípicos trabalhando, deuses afetando nossos estilos de consciência.

Arquétipos ou deuses?

Ao considerarmos os arquétipos personificados como deuses, eles se tornam mais que propensões constitucionais e padrões ins-

82. NAZIANZENO, G. “In Praise of Basil”. *Patr. Gr.*, 36, p. 508. Apud SHIEL, J. *Greek Thought and the Rise of Christianity*. Londres: Longmans, 1968, p. 76.

83. Cf. *MA*, parte 3, sobre histeria e Dioniso.

tintivos de comportamento, mais que estruturas ordenadoras da psique, a base de suas imagens e órgãos vitais de suas funções. Eles se tornam reconhecíveis como pessoas, cada um com um estilo de consciência, ou, na linguagem de Jung, “modos típicos de apreensão”⁸⁴. Cada um deles se apresenta como um espírito guia (*spiritus rector*) com posições éticas, reações instintivas, modos de falar e pensar, e demandas ao sentimento. Essas pessoas, ao governarem meus complexos, governam minha vida. Minha vida é uma diversidade de relações com elas. Como *pessoas* não se diferenciam dos deuses, heróis e demônios; somente como conceitos nas abstrações de uma ciência podemos distingui-los das figuras do mito e do culto. O homem inventa conceitos, seus instrumentos para agarrar, separar e distinguir. Mas não inventa deuses e demônios, de quem também, afinal, como estruturas de consciência, derivam-se os conceitos. Podemos substituir os conceitos, até mesmo dispensá-los, mas as pessoas arquetípicas são órgãos vitais, e “não há substituto ‘racional’ para o arquétipo, tanto quanto não há para o cerebelo ou os rins”⁸⁵. Eles são indispensáveis à vida da psique, tanto quanto os deuses sustentam o universo. “Todas as eras antes da nossa acreditaram em deuses de alguma forma. Somente um empobrecimento sem paralelos do simbolismo poderia nos capacitar a redescobrir os deuses como fatores psíquicos, isto é, como arquétipos do inconsciente”⁸⁶.

Mas hoje é precisamente aí – na psique inconsciente – que encontramos os deuses, e por causa dessa inconsciência somos incapazes de distinguir entre deuses e arquétipos, ou arquétipos de

84. *CW* 8, § 280.

85. *Ibid.* 9, I, § 272.

86. *Ibid.*, § 50.

heróis e demônios⁸⁷. Assim, nossas descrições dos arquétipos e as clássicas descrições dos deuses, heróis e demônios têm que ser análogas. Em ambas as descrições caímos no mesmo estilo de questionamento: onde estão localizados? São eles cognoscíveis - e se sim, de que jeito, e como podemos “provar” sua existência? Qual sua origem? Quantos existem? Formam eles classes ou hierarquias? Eles mudam, envelhecem, acompanham a história? Que tipo de “corpo” têm? Com que rapidez uma psicologia dos arquétipos começa a soar como uma mitologia dos deuses! Quão necessário é falar de ambas numa linguagem metafórica⁸⁸.

Sempre que tentamos definir conceitualmente seja um deus, seja um arquétipo, percebemos que nenhum deles pode ser adequadamente entendido por meios conceituais. Como princípios metafísicos eles confundem nosso conhecimento. Os gregos conheciam seus deuses através da mitologia não escrita. Nós conhecemos nossos arquétipos através de psicologia vivida. Ambos podem ser melhor entendidos como pessoas.

Hoje estamos tão inconscientes dessas pessoas que chamamos seu reino de inconsciente. Mas já foram a gente da imaginação, assim como o inconsciente já foi o reino imaginal da *memória*. Mas agora não podemos distinguir entre devaneio e fantasia, entre imaginário, imaginativo e imaginal⁸⁹. E lutamos em vão com a semântica conceitual de alegoria, metáfora, modelo, paradigma

87. Essa indistinção entre as figuras imaginais parece básica para o próprio campo imaginal. Pois mesmo um homem tão cuidadosamente discriminador como Plotino com frequência confunde “os deuses” com *daimones* e com arquétipos. Cf. MACKENNA, S. “Plotinus”. *The Enneads*, p. xxvii.

88. *CW* 9, I, § 271.

89. O termo “imaginal” referindo-se ao campo das imagens, que também é o campo da alma, vem de Henry Corbin. Cf. seu “*Mundus Imaginalis or the Imaginary and the Imagenal*”. *Spring*, 1972, p. 1-19.

e símbolo. Balançando entre delírio e profecia, entre visões e ilusões, não podemos discriminar as próprias aparições. Embora esses aspectos do imaginal estejam definidos nos manuais de retórica e de psiquiatria, as definições não afetaram o tecido da experiência na qual esses eventos imaginais permanecem entrelaçados. Aquilo que já foi melhor conhecido pelos neoplatônicos, gnósticos, cabalistas e pelos alquimistas – e talvez também pelo crente comum em seu círculo de imagens e seu calendário santo – todos eles, inclusive, com intrincados meios para distinguir as pessoas do imaginal e discernir os espíritos, não é mais de nosso conhecimento. Claro que os deuses da mitologia tornaram-se “fatores psíquicos”, e claro que os arquétipos da psicologia tornaram-se deuses mitológicos.

Nossa situação é tal que não percebemos diferenças entre tipos de viagens imaginárias. Estamos perdidos ao separar os peixes puxados por aventureiros contemporâneos. Como classificarmos os residentes da alma profunda? E os próprios aventureiros – seriam eles poetas visionários da nova era de Aquário, ou apenas *junkies*? Estão eles explorando, ou afundando-se nas profundezas de uma imaginação não mapeada – ou somente afundando, quando vozes humanas os acordam e eles afundam? Seria assim que hoje apareceriam o robusto Cortez e o Capitão Cook, mapeando um mundo não descoberto de geografia interior, uma Atlântida abaixo da superfície? Por que os relatos desses viajantes contemporâneos são sempre na linguagem da “semelhança”? – não relatórios do biólogo marinho, sistemas lineares de nomes, medidas, comportamentos. Eles retornam de suas viagens tendo sofrido uma mudança marítima na linguagem; agora eles falam analogicamente, metaforicamente, contando-nos com que as coisas se parecem. Estiveram eles com sereias, alucinando, porque o que foi vis-

to é privado, visto por ninguém mais, impredicável, irrepetível por vontade própria, apenas eu sozinho? Ainda assim, o que é esta noção de “eu sozinho;” por que deve a ideia de realidade estar correlacionada com repetibilidade pública, controlada por um ego com poder de vontade; e o que são alucinações? Seria uma questão de dar às imagens muita crença e realidade, ou, ao invés, não o suficiente, de forma que elas precisam forçar sua realidade sobre nós? Se não lhes damos nossa fé, então a imagem espontânea, a visão única e a pequenina voz – esses pavios nos quais a chama de cada vida individual queima – sempre parecerão fantasias inconfiáveis. Precisamos de um ego imaginal que esteja em casa no reino imaginal, um ego que possa realizar *a maior tarefa que agora confronta a psicologia*: a diferenciação do imaginal, descobrindo suas leis, suas configurações e humores de discurso, suas necessidades psicológicas. Até que conheçamos essas leis e necessidades, estamos forçados a chamar suas atividades de “patologia”, assim condenando a imaginação à doença, e suas pessoas a fazerem suas aparições principalmente através de manifestações patológicas. Mas essa grande tarefa psicológica de diferenciar o imaginal começa apenas quando permitimos que ele fale como aparece, personificado. Personificar é, portanto, tanto um caminho da experiência psicológica quanto um método para apreender e ordenar essa experiência.

Disciplinas modernas da imaginação

A luta para diferenciar o imaginal nos tempos modernos começa em 1916 com a “imaginação ativa” de Jung, que é seu método para envolver as pessoas da psique num diálogo direto. Desde então, houve quem na psicoterapia buscasse este caminho: por

exemplo, as técnicas iniciadas por Desoille, Leuner, Assagioli e Gerard⁹⁰, e a abordagem da psicologia da Gestalt ao sonho. A virtude dessas disciplinas é que encorajam a exploração do interior e dão reconhecimento às nossas muitas partes.

Entretanto, a dificuldade em todos os métodos de engajamento ativo com a imaginação é, quem está realizando a atividade? Quando é a personalidade do ego em sua cadência comum, então a autonomia do campo em que está adentrando perturba-se por causa dessa intrusão. As figuras da psique imaginal têm que reagir de acordo com as necessidades e padrões do ego. Suas respostas se tornam ligadas ao ego; perdem sua autonomia, ou a demonstram desaparecendo. Quando Hércules foi ao mundo das trevas, ele forçou o deus Hades a fugir de seu trono após tê-lo ferido no ombro. Hércules entrou no reino das sombras para apoderar-se de algo, e enquanto esteve lá lutou, puxou sua espada, matou e ficou confuso com a realidade das imagens. Temos todos nós uma tendência a sermos Hércules no ego quando iniciamos um envolvimento com figuras imaginais.

A Gestalt parece circunscrever este obstáculo ao abordar todas as figuras através de empatia. Devemos nos sentir cada uma das pessoas e das cenas num sonho ou fantasia, reconhecendo que sim, isto também sou eu. Ao identificar-me com seus sentimentos, estes se tornam meus sentimentos, portanto atribuindo diretamente ao ego as imagens autônomas *que não são minhas*. Embora essa abordagem ajude a ultrapassar o medo das imagens e seu estranhamento, seu fim último é sua despotencialização e o fortalecimento do ego que sente.

90. WATKINS, M. "The Waking Dream in European Psychotherapy". *Spring*, 1974. Cf. tb. seu livro *Waking Dreams*.

Normalmente, outras abordagens sugerem um plano para a exploração do “mundo interno”. Há descidas a cavernas ou retornos a cenas da infância, um guia interno com paradas pré-arranjadas como numa excursão, modos de superarmos bloqueios e choques, e o quieto aconselhamento do terapeuta que já esteve lá antes. Este caminho confina-nos novamente no autoritarismo – ainda que gentil e sofisticado – de uma disciplina espiritual. Estamos novamente trancados num ego da vontade e da razão que administra um programa para a psique de um ponto de vista superior, governando e guiando a experiência imaginal. O objetivo é menos a realização das imagens (como na arte, por exemplo), e mais a realização da personalidade que faz o exercício, ou seja, o ego.

A ênfase terapêutica no treinamento da personalidade através do confronto com suas imagens prejudica o imaginal desde o princípio. A própria ideia de que a imaginação é uma selva feroz e amedrontante, ou um hospício que necessita de uma mão experiente para mantê-la em ordem, confina-nos numa fantasia heroica, assim como a ideia de que a imaginação é um profundo mistério irracional que requer aconselhamento sagaz nos confina numa fantasia de velho sábio. Nossa abordagem ao imaginal está predeterminada pela ideia que temos dele. Disciplinas da imaginação transformam-se em um disciplinar de imagens. Tornamo-nos insidiosamente preconcebidos contra o mundo no qual queremos adentrar. E a imaginação ativa subverte-se em controle mental, ganhando conhecimento, força e sabedoria às expensas das imagens da alma.

Não poderia levantar minha voz mais alto contra esses métodos. Neles está o abuso da primeira liberdade da alma – a liberdade de imaginar. Esta é a fonte de nossa peculiar individualidade e de nossa arte, nossa ciência e nossa cultura. A autonomia da fantasia é o último refúgio de dignidade da alma, sua garantia contra toda a opressão; apenas ela podemos levar conosco para as barracas

por detrás dos arames farpados. Se queremos aceitar controles internos sobre a imaginação, já teremos sucumbido na alma ao mesmo autoritarismo que domina o corpo político. A conexão entre submissão à manipulação técnica da imaginação e submissão a controles externos é sutil, mas real. Sistemas de meditação transcendental, ideias skinerianas de controle e a Sibéria estão mais próximos uns dos outros do que podemos perceber. E se aproximam de cada um de nós quando negligenciamos a importância da liberdade e da dignidade da fantasia.

Pecamos contra a imaginação sempre que perguntamos a uma imagem por seu significado, o que requer que as imagens sejam traduzidas em conceitos. A cobra enrolada numa esquina não pode ser traduzida em meu medo, minha sexualidade ou meu complexo materno sem matar a cobra. Não ouvimos música, tocamos em esculturas ou lemos histórias com uma preocupação com sentido na cabeça; mas pela imaginação. Embora a arte possa conter uma multidão de ignorâncias psicológicas, pelo menos ela não pergunta às imagens por seu significado. As interpretações e mesmo as amplificações de imagens, incluindo todo o *kit* analítico de dicionários de símbolos e paralelos etnológicos, muito frequentemente se tornam instrumentos de alegoria. Ao invés de vivificarem a imaginação ao conectar nossos intelectos conceituais com as imagens dos sonhos e das fantasias, elas trocam a imagem por um comentário sobre ela ou uma digressão. E essas interpretações esquecem-se de que são, elas mesmas, fantasias induzidas pela imagem, não mais significativas que a própria imagem.

Uma disciplina da imaginação não tem que se transformar num programa para a imaginação. Os psicólogos alquímicos trabalhavam com intensa disciplina, com devoção ética a seu trabalho, fórmulas cuidadosas e altos propósitos. Ainda assim, toda a operação alquímica está marcada pela liberdade e pela diversida-

de, com lugar garantido para o bizarro e o herético. Cada alquimista trabalhava com suas imagens de sua própria maneira, e nenhum deles pensaria que repetição e conformidade de uma operação fosse a marca de seu sucesso. Aprendemos com os psicólogos alquímicos a deixar as imagens trabalharem sobre o experimentador; aprendemos a nos tornarmos o objeto do trabalho – até mesmo um objeto, ou imagem objetificada, da imaginação.

Trata-se, portanto, menos de uma questão de programa, e mais de atitude, de render-se às imagens e cultivá-las por elas mesmas. O reino do imaginal tem seus próprios caminhos de exploração que se iniciam com qualquer coisa que venha à mente – qualquer fantasia ou imagem – da mesma forma que a alquimia começa com um material primário que tem pelo menos sessenta nomes diferentes. Já que começa em qualquer lugar, pode se romper em qualquer ponto. A fantasia não precisa atingir um objetivo. Ela desvia-se das instruções das disciplinas espirituais que requerem foco intenso, escolhas que visam objetivos pré-fixados, compromissos morais e exercícios fortalecedores. Para a alma, este tipo de abordagem pode ser chamada de falácia espiritual, que utiliza disciplinas religiosas ou meditativas como modelos para o trabalho com imagens. O trabalho da fantasia está mais perto das artes, do escrever, do pintar e do fazer música, do que da contemplação e da yoga. A atividade imaginativa é tanto brincadeira quanto trabalho, adentrar e ser adentrado, e a medida que as imagens ganham substância e independência, a força e a autocracia do ego tendem a se dissolver. Mas a dissolução do ego não significa desordem, já que toda fantasia está sustentada por uma ordem mais profunda e arquetípica. Até mesmo a ordem do ego vem de sua base nos princípios arquetípicos do mito do herói. Esses princípios da imaginação que estabelecem suas leis de acordo com pessoas, temas e padrões míticos, elementos básicos, qualidades e dire-

ções espaciais, foram descritos por Jung, por Gaston Bachelard e, mais recentemente, por Gilbert Durand e sua escola, em seu trabalho sobre as temáticas da imaginação⁹¹. Eles começaram a mapear a natural arquetipologia do imaginal.

Explorar o mundo psíquico interno nos encoraja a tornar-mo-nos naturalistas da imagem, ou retratistas de anjos e animais, discriminando os complexos, suas características e comportamentos, discernindo entre a pequena gente. Mas não estamos mapeando os céus ou as selvas para depois colonizá-los, já que as diferenciações que saltam aos olhos nitidamente um dia, no outro podem receder para um subtom ou alocar-se atrás das nuvens. O fato extraordinário da imaginação é exatamente que ela é de verdade extraordinária; não importa quão conhecida, é sempre capaz de surpreender, chocar, horrorizar ou explodir em estonteante beleza. As distinções que fazemos ao explorá-la nunca podem ser a partir de pontos de vista conhecidos; ao contrário, a experiência da imaginação destrói esses pontos de vista. O melhor teste de autenticidade com relação a nossas disciplinas para a exploração do imaginal é que o ego habitual sente-se perdido e fica incapaz de identificar-se com as imagens. Elas devem ser estrangeiras ao mesmo tempo que são familiares, estranhas ainda que amantes, misteriosas embora possamos confiar nelas. Devem ter total autonomia, e o ego adentra seu reino a princípio como um rastejador, depois como seu pupilo, finalmente como seu zelador, atuando pequenos ajustes, mantendo os reparos necessários ao prédio, cuidando do fogo e do calor.

Essa relação com as imagens significa dar-lhes crédito total; significa restaurar ídolos caídos e ícones craquelados que foram re-

91. Cf. (em inglês) DURAND, G. "Exploration of the Imaginal". *Spring*, 1971, p. 84-101. Em francês seus ensaios estão publicados nos Anuários *Eranos* (1964-1973), e *Les structures antropológicas de l'imaginaire*. Paris: PUF, 1963.

formados e contrarreformados em pálidas semelhanças de númens outrora sagrados. A restauração da imagem, contudo, não significa a literal reinstituição da idolatria, mas, ao invés disso, a restauração da imagem à nossa vista – nem tanto *naquilo* que vemos, mas no *modo* como o vemos⁹². Significa trazer a perspectiva imaginal, trazer a fantasia, a tudo o que vemos. Então tudo é transformado em imagens de significância, e com esta mudança na visão vemo-nos a nós mesmos diferentemente; vemos que nós mesmos também somos, em última instância, uma composição de imagens, nossa pessoa como a personificação da vida das imagens da alma.

Se começamos nessa direção, a primeira barreira a ser transposta é psicológica. Não podemos explorar muito o imaginal até que superemos nossa própria egocentricidade, aquele *Eu* maiúsculo que aparece no monoteísmo da consciência (Jung), na ciência e na metafísica monoteístas⁹³, e na raiz de tudo: o monoteísmo do humanismo cristão com sua tolerância apenas para uma só personificação histórica divina. A psique egocêntrica, com seu olho único fixado em totalidades e unidades, pode admitir de má vontade o personificar como uma figura de linguagem, mas nunca que o reino imaginal e suas pessoas são presenças de fato e poderes verdadeiros.

Somos, portanto, levados a aprender algo com a psicopatologia, tomando pessoas imaginais tão seriamente (se não tão literariamente) quanto alguém com suas ilusões e alucinações.

92. “A imagem não é *aquilo* que está presente para a consciência – este é seu conteúdo –, mas *como* este conteúdo está apresentado” (CASEY, E.S. “Toward a Phenomenology of Imagination”. *J. Brit. Society Phenomenology*, 5, 1974, p. 10).

93. COLLINGWOOD, R.G. “Polytheistic and Monotheistic Science”. *An Essay on Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1940, cap. 20. Sobre a metafísica monoteísta, cf. BOAS, G. “Monotheism”. *The History of Ideas*. Nova York: Scribner, 1969, cap. 9).

Então nossa ideia de personificar incluiria suas totais implicações “patológicas”. Isso significa nada menos que destronar a fantasia dominante que governa nossa visão de mundo, em última instância, como uma unidade – que o real sentido, a real beleza e a real verdade requerem uma visão unificada. Também significa que abandonaríamos uma noção de nossa personalidade, em última instância, como uma unidade do eu. Ao invés de tentar curar a fragmentação patológica onde quer que apareça, deixaríamos que o conteúdo dessa fantasia cure nossa consciência de sua obsessão com unidade. Ao absorvermos o ponto de vista plural de “múltiplas psiques” em nossa consciência, haveria uma nova conexão com a multiplicidade e não mais precisaríamos chamá-la de fragmentação esquizoide desconectada. A consciência, e nossa noção de consciência, refletiria uma visão de mundo que é diversa e não fixa.

Não somente tomariam outra forma nossas ideias psicológicas sobre o eu, sobre consciência e até mesmo sobre Deus; não somente a precisa diferenciação das qualidades substituiria a medição das qualidades como o método do conhecimento psicológico; mas não mais nos encontraríamos a sós em nossa subjetividade. Nossa noção possessiva de propriedade, nossa noção privativa de privacidade – o eu privado –, de fato, a própria noção da unidade como base para a fantasia de nós mesmos não mais forneceria o modelo sobre o qual está construída nossa casa de estilhaços. Tudo iria embora junto: unidade e particularidade, identidade, integração e integridade como simplicidade, e individualidade como indivisibilidade. E, com a fantasia unitária dominante de partida, iria também sua emoção dominante: solidão.

Pois a casa que a psique de fato habita é uma composição de corredores de conexão, multinivelados, com janelas por toda a parte e com amplas extensões abertas “em obras”, e súbitos becos sem saída e buracos nas paredes; e esta casa já está recheada de

habitantes, outras vozes em outros quartos, refletindo a natureza viva, ecoando novamente o Grande Deus Pã vivo, um panteísmo reaceso pela crença da psique em suas imagens personificadas. Aqui há espaço para receber a imigração em massa, a ressurreição do reprimido, à medida que os Anjos e os Arcontes, Demônios e Ninfas, Poderes e Substâncias, Virtudes e Vícios, libertos das reservas mentais que constroem tal primitividade e das prisões conceituais das descrições miúdas, agora retornam para adentrar novamente no comércio de nossas vidas diárias

Anima

Essa visão não pode ser encenada a menos que pessoas arquetípicas nos atinjam como extremamente reais. Para experimentarmos a realidade imaginal, uma função psíquica – a função específica da alma imaginativa – precisa estar ativada. Essa pessoa da alma é a pessoa de nossos humores, reflexões e devaneios, de nossos anseios sensuais para além do sensorialmente concreto, a fiandeira das fantasias que é a personificação de todas as capacidades psíquicas desconhecidas que estão à espera, chamando-nos sedutoramente, misteriosamente dentro da escuridão das florestas fechadas e das profundezas abaixo das ondas. *Anima* significa tanto psique quanto alma, e a encontramos em suas inúmeras incorporações como alma das águas sem as quais secamos, como alma da vegetação que enverdeja nossas esperanças ou amaldiçoa com sintomas, como Senhora das Bestas cavalgando nossas paixões. Ela é a filha do pai e filha da mãe, e minha irmã, minha alma. É também um assustador súcubo, drenando o suco de nossas vidas, uma harpia com garras, um fantasma frio e branco com vícios insanos –, mas também uma enfermeira, e uma donzela servil, uma ninfeta Cinderela, vaga e sem história, uma *tabula rasa* esperando

pela palavra. E é ainda a Sofia da sabedoria, a Maria da compaixão, a Perséfone da destruição, constrangedora Necessidade e Destino, e a Musa.

A multiplicidade de suas formas, nas ficções e nas vidas, e a intensamente personificada e intensamente subjetificada realidade de sua natureza, revelam um mundo para o qual ela chama e no qual ela governa. Vico, Cassirer e Otto conectaram a personificação com o modo mítico; Dilthey e Unamuno conectaram a personificação com a compreensão e o amor. Lou Salomé personificou essas ideias para Freud, e Jung especificou a *anima* como a personificação do inconsciente.

Nesta última noção, *anima* tem uma série de significados⁹⁴. Primeiro, (a) ela é a personificação de nossa inconsciência pessoal – nossa estupidez, nossas loucuras, nossos problemas intratáveis. Daí, (b) ela é uma personificação específica aparecendo num momento específico – garota de programa, caixa de supermercado, colegial – que apresenta uma imagem precisa das emoções correntes da alma. Ela é também (c) o sentimento de interioridade pessoal. Ela traz o sentido de termos uma vida interior, transformando eventos em experiências que significam “eu”. Ela torna possível a base interna da fé em mim mesmo como uma pessoa, dando a convicção de que o que acontece importa para a alma e de que nossa existência é pessoal e importante⁹⁵. Ela, portanto, (d) personaliza a existência. A *anima*, além do mais, (e) é aquela pes-

94. Para uma revisão completa da noção de *anima*, cf. meu ensaio em suas partes “Anima”. Apud *Spring*, 1973, p. 97-132. • *Spring*, 1974, p. 113-146 (*Anima*: anatomia de uma noção personificada. São Paulo: Cultrix, 1990 [Trad. de Gustavo Barcellos e Lucia Rosenberg]).

95. Cf. a noção de “importância” de A.N. Whitehead em *Modes of Thought* (1938). Nova York: Putnam Capricorn, 1958, p. 159-160: “A importância revela-se como transições de emoção”, e “Minha importância é meu valor emocional agora [...]”.

soa através da qual somos iniciados na compreensão imaginal, que torna possível experimentarmos através de imagens, pois ela incorpora a atividade reflexiva, reativa, espelhante da consciência. Funcionalmente, a *anima* opera como aquele complexo que conecta nossa consciência usual com a imaginação ao provocar desejo ou ao nos nublar com fantasias e devaneios, ou, ainda, aprofundando nossa reflexão. Ela é tanto a ponte para o imaginal quanto o outro lado, personificando a imaginação da alma. *Anima* é a psique personificada, como Psiquê na história antiga contada por Apuleio personificava a alma.

Assim, o movimento rumo à existência psicológica procede através dela, de um jeito ou de outro. O movimento através do mundo construído de conceitos e coisas mortas, rumo a uma consciência animista, subjetiva e mítica, onde a fantasia está viva num mundo vivo e significa “eu”, segue a *anima*. Ela ensina a personificar, e sua primeira lição é a realidade de sua personalidade independente sobre e contra os modos habituais de experimentar, com os quais estamos tão identificados que os chamamos de ego, Eu. A segunda lição é o amor; ela chega à vida através do amor e insiste nele, assim como Psiquê no conto antigo é o par eterno de Eros⁹⁶.

Talvez o amor venha primeiro. Talvez somente através do amor é que seja possível reconhecer a *pessoa* da alma. E essa conexão de amor e psique significa um amor por tudo aquilo que é psicológico, todo o sintoma ou hábito, encontrando um lugar para eles dentro do coração da imaginação, encontrando uma pessoa mítica que é seu suporte. A conexão de amor e psique também significa levar um olhar psicológico a todas as manifestações do

96. Cf. *MA*, parte I para uma longa discussão da relação entre alma (Psique) e amor (Eros), sobre a literatura deste tema, e sua relevância para a psicologia profunda.

amor – que todos os seus anseios loucos e desviados buscam, em última instância, a conexão com psique.

Quer concebamos essa pessoa interior como *Anima* ou como Anjo, um Demônio, um Gênio ou um Paredros, ou uma das almas personificadas nas tradições da China e do Egito, essa figura é indispensável à noção de personalidade humana. Algumas tradições, de fato, afirmam que um indivíduo sem sua figura de alma não é um ser humano. Tal ser perdeu sua alma.

Despersonalização

Clinicamente falando, a perda da alma é descrita como “despersonalização”⁹⁷, uma condição na qual o “coeficiente pessoal” por trás do ego, e sua relação consigo mesmo e com o mundo, ausenta-se subitamente. Todas as funções específicas da consciência egoica operam como antes: associação, memória, percepção, sentimento e pensamento encontram-se inalterados. Porém, a convicção em si mesmo enquanto pessoa e o sentido de realidade do mundo estão afastados. Todas as coisas e a própria pessoa tornam-se automáticas, irrealis, vazias. O sentido de “eu-próprio”, de importância emocional, desapareceu e agora é como se o mundo estivesse atrás de um vidro. A perspectiva de profundidade não mais parece funcionar, porque perto e longe fundem-se na monotonia.

A despersonalização não está limitada por qualquer condição psiquiátrica. Aparece em doenças cerebrais orgânicas e estados tóxicos, epilepsia, melancolia e histeria; na esquizofrenia e nas psicoses maníaco-depressivas, nas neuroses e acontece em seres humanos normais. Pode ocorrer por um momento ou dois, ou durar

97. MEYER, J.-E. *Depersonalization*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968 [uma coleção de importantes ensaios, todos em alemão].

como uma queixa crônica; pode acontecer na puberdade ou na velhice. A despersonalização pertence não a uma síndrome, mas a uma pessoa – ou à ausência do sentido de pessoa.

Como poderíamos esperar, esta mesma palavra “despersonalização” refere-se a uma “filosofia do universo que não mais considera as forças naturais como manifestações dos agentes sobrenaturais ou deuses”⁹⁸. Como a mesma palavra aplica-se para ambos os mundos, “aqui dentro” e “lá fora”, então o mesmo fator, a *anima*, anima o mundo (animismo) e dá o sentido de personalidade, transformando os eventos em experiências que signifiquem “eu”. Pois a despersonalização clínica demonstra que outro fator além do ego, um “coeficiente pessoal”, como tem sido definido, deve estar presente para que possamos experimentar a realidade do si mesmo e do mundo. Jung assim o descreve:

A *anima* é um fator no próprio sentido da palavra. O homem não pode fazê-la, ao contrário, ela é sempre o elemento *a priori* nos seus humores, reações, impulsos e qualquer outra coisa espontânea em sua vida. É algo que tem vida própria, que nos faz viver; é a vida atrás da consciência que não pode ser completamente integrada nela, mas da qual, ao contrário, a consciência nasce⁹⁹.

A *anima* aqui não é a projeção, mas o projetor. A nossa consciência é o resultado da sua vida psíquica precedente. A *anima* então torna-se o condutor principal da psique, o arquétipo da própria psique e o fator crucial no chamado psicológico, e em qualquer psicologia que se baseie na psique como ela é de fato experimentada.

98. DREVER, J. *A Dictionary of Psychology*. Londres: Penguin, 1953, p. 62.

99. CW 9, I, § 57.

A essência de seu trabalho como “fator” é seu fazer-pessoa. A alma faz imagens de forma personificada; o coeficiente pessoal trabalha espontaneamente através de sentimentos pessoais e imagens personificadas. Há tempos isso tem sido reconhecido – de forma contrária – pela nossa tradição anti-imaginal e antipersonificante que tentou manter controle sobre a espontaneidade e o natural politeísmo da alma, controlando o uso das imagens. Os Pais da Igreja, por exemplo, reunidos em 787, no segundo Concílio de Niceia, declararam que a “composição do imaginário religioso não foi deixada para a iniciativa dos artistas, mas é formada sobre princípios determinados pela Igreja Católica e pela tradição religiosa”¹⁰⁰. Os pintores eram meros técnicos seguindo as instruções oficiais da Igreja quanto ao conteúdo, seleção e organização das imagens. Este método prevaleceu como princípio e regra geral por séculos.

Mas, como o historiador de arte E.H. Gombrich observou, esta alma feminina rebelde fugiu do controle dos seus capturadores. Imagens personificadas continuaram a aparecer.

[...] Nós nem pensamos a respeito, ao invés de nos questionarmos sobre esta extraordinária população predominantemente feminina que nos cumprimenta dos pórticos das catedrais, amontoa-se ao redor de nossos monumentos públicos, marca nossas moedas e nosso dinheiro e aparece em nossos desenhos animados e nossos pôsteres. Essas fêmeas variadamente vestidas, claro, vieram à vida no palco medieval; elas saudavam o Príncipe quando este entrava na cidade, eram invocadas em numerosos discursos, brigavam ou se abraçavam nos inúmer-

100. Apud MALE, É. *The Gothic Image* (1913). Nova York: Harper Torchbook, 1958, p. 392 [Trad. de D. Nussey]. Cf. VON SIMSON, O. *The Gothic Cathedral*. Nova York: Pantheon, 1956, p. 183-231 [Bollingen Series].

ros épicos onde lutavam pela alma do herói ou davam continuidade à ação [...] ¹⁰¹

E ela continuou fazendo aparições públicas naquelas maravilhosas personagens fictícias de romances, nos nus artísticos, nos retratos da sociedade e no palco. Há ainda um glamoroso tremeluzir dessa imagem feminina nos filmes. Mas, agora nossos romances tornaram-se despovoados, nossos monumentos e telas são abstrações e nossos edifícios estão despídos de detalhes. Mesmo a pornografia substituiu as excitantes imagens personificadas por recortes de órgãos despersonalizados.

Personalizar e personalismo

Se personificar é tão básico para nosso amor e nossa compreensão, tão intimamente envolvido com a alma e nossa experiência da vitalidade e realidade de nós mesmos e do mundo, onde podemos descobri-lo acontecendo hoje em nossas vidas? Onde estão os anjos e demônios e configurações arquetípicas, agora que essas pessoas tiveram sua entrada recusada nos mundos teológico, natural e psicológico?

É claro que encontramos os desaparecidos na psicopatologia. Lá estão, ao menos reconhecidos como autênticos ainda que sejam identificados com doença. Mas o personificar aparece hoje em dia principalmente na personalização – a magnificação da vida pessoal – que talvez seja uma doença disfarçada de saúde. Personificar, dispensado da consciência, retorna sub-repticiamente como personalização.

101. COMBRICH, E.H. Personification. Apud BOLGAR, R.R. (org.). *Classical Influences on European Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p. 248.

Um axioma da psicologia profunda atesta que aquilo que não é admitido na consciência irrompe de forma desajeitada, obsessiva e literal, afetando a consciência exatamente com as qualidades que ela lutou para excluir. Personificar, proibida como uma visão metafórica, retorna de forma concreta: agarramo-nos às pessoas, inclinamo-nos a outras pessoas. Elas são investidas de imagens reprimidas de forma que crescem em importância, tornam-se idealizadas, idolatradas, enquanto que psique se encontra mais fascinada, mais grudada e presa a esses indivíduos concretos do que estaria a pessoas metafóricas que estão na raiz da projeção. Sem pessoas metafóricas, somos forçados a literalismos desesperados e dominantes.

Assim estamos mais obcecados e escravizados pelas formas sublimadas da cultura do que pelas metáforas originais. Estamos mais pornograficamente sexualizados do que nossa sexualidade, mais agressivamente tomados pelo poder do que nossa ambição, mais famintos e dependentes que nossas necessidades, mais masoquisticamente vitimizados do que requer nosso sofrimento. Os literalismos nos quais estão encolhidos nossos impulsos nos prendem mais rapidamente do que os próprios impulsos. O literalismo obsessivo de nossa crença em outras pessoas nos aprisiona mais que qualquer tótem ou fetiche personificado. Quão rapidamente os outros se tornam anjos ou demônios, ninfas ou heróis; quanto esperamos - quanto eles nos decepcionam! Os outros carregam nossas almas e tornam-se nossas figuras de alma, com a consequência final de que sem tais ídolos caímos no desespero da solidão e recorremos ao suicídio.

Por usá-las para manter-nos vivos, as outras pessoas começam a assumir o lugar dos fetiches e dos tótems, tornando-se mantenedores de nossas vidas. Através dessa adoração do pessoal, as relações pessoais tornaram-se o lugar onde podemos encontrar o divino, como afirma a nova teologia. A própria condição da qual a

moderna consciência racional pretende dissuadir-nos – o personificar – retorna em nossos relacionamentos, criando um mundo animístico de ídolos personificados. É claro que essas relações arquetipicamente carregadas desmoronam, é claro que elas requerem constante atenção propiciatória, é claro que precisamos virar sacerdotes desse culto (nós, terapeutas e conselheiros) dando instruções a respeito do ritual certo para nos relacionarmos com as pessoas. Pois as pessoas não são mais apenas seres humanos; foram desumanizadas ao serem divinizadas. Nossos finais de semana de encontros, nossas sessões de grupo e oficinas de sensibilidade são fenômenos religiosos: atestam onde as pessoas divinas agora estão – nos seres humanos.

Enquanto aceitamos sem questionar a convenção de que o personificar é patológico, perdemos nossas verdadeiras amizades, casamentos, amores e famílias ao procurar as pessoas em busca de redenção. Buscamos salvação em encontros pessoais, relações pessoais, soluções pessoais. As pessoas humanas são os templos e as estátuas contemporâneos onde a personificação está alocada. Um sinal de cabeça afirmativo de seu vizinho é o *numen*. Nosso culto adora e propicia gente de verdade – a família, o amado, o círculo de conhecidos – ao mesmo tempo ignorando as pessoas da psique que compõem a alma e das quais ela depende.

A adoração do pessoal aparece até mesmo na filosofia, onde é chamada de “personalismo”. Emergiu como uma força intelectual com o declínio do personificar. Tornou-se básica para os filósofos que mantinham a pessoa como o fundamento do ser, e atingiu seu ápice como uma fantasia filosófica na consciência protestante pós-kantiana da Alemanha, da Inglaterra e dos Estados Unidos, com um ramo vigoroso alimentado pelo pensamento cristão francês. Emmanuel Mounier (1905-1950), o personalista francês, disse de um jeito bem simples: “O pessoal é o modo de

existência próprio ao homem”¹⁰². Seu contemporâneo americano E.S. Brightman elevou o princípio pessoal mais alto ainda, ao dizer: “O personalismo é a visão de que a personalidade do Eu é o primeiro princípio certo que une e explica todos os outros primeiros princípios”¹⁰³.

O personalismo protesta contra os novos modelos social, biológico e mecânico do homem; é um chamado da psique por ajuda contra a “impessoalização” esmagadora do universo. Mas as alienações das quais sofremos não podem ser resolvidas ao recarregarmos a personalidade individual metafisicamente. O mundo lá fora, tanto quanto minha vida interna, permanece despersonificado até que o modo personificado da consciência mítica o revivifique. O pessoal pode ser o primeiro princípio e o modo mais apropriado ao homem, porque ele revela a alma personificada; entretanto, a certeza de que isto é assim mesmo depende não de uma posição metafísica, mas de um fator psicológico, *anima*, o próprio estado da alma.

O atual culto da psicologia à pessoa, em cada uma de suas manifestações – desenvolvimento da personalidade, inventário da personalidade, psicodinâmica pessoal, pesquisa de opiniões e diferenças pessoais, seu fascínio como objeto de pesquisa – está basea-

102. MOUNIER, E. *Personalism*. Nova York: Grove, 1952, p. xi [Trad. de P. Mairet].

103. BRIGHTMAN, E.S. “Personalism as a Metaphysical Principle”. *Personalism in Theology: Essays in Honor of Albert Knudson*. Boston: Boston University Press, 1943, p. 43. O melhor levantamento das nuances da palavra “personalidade”, com uma introdução histórica do conceito e da literatura, ainda permanece sendo Gordon Allport, *Personality*. Nova York: Holt, 1937, cap. 3). Wilhelm Stern resume a abordagem alemã em seu *General Psychology from the Personalistic Standpoint* (Nova York: Macmillan, 1938 [Trad. de H.D. Spoeri]). Nem Allport nem Stern abordam a questão que estamos explorando, que está envolvida fundamentalmente em qualquer discussão sobre personalidade: a tendência da psique de personificar e de experimentar os deuses como pessoas.

do num literalismo ideológico: personalismo. A psicologia tomou a metáfora do personificar e a literalizou numa ontologia de pessoas. Nós *personalizamos a alma*, enfiando-a toda no ser humano.

A própria psicologia é uma parte desta constante alocação da alma dentro dos limites da pele humana. O último estágio desse processo é encolher a alma a seu mais simples e estreito espaço, o ego, assim inchando esse “Eu” na inflação chamada “psicologia do ego”. Pois a psicologia do ego é o que hoje resta a nossas almas; seja ego-corporal, ego-sentimento, ou ego-individuado, a psicologia está envolvida com a construção do ego e não com o cultivo da alma. O campo que é dedicado, por seu próprio nome, à alma gasta seus recursos em fortalecer e desenvolver um fantasma que a qualquer momento pode cair presa da despersonalização. Ao identificar a alma e o trabalho psicológico com o ego subjetivo e seus objetivos, a psicologia se torna satânica. Pois é precisamente esta identificação da alma ou da personalidade com o ego que experimenta, de acordo com o psicólogo visionário William Blake, o caminho de satã¹⁰⁴.

O “Eu” tem suas funções, o que se exprime pela letra maiúscula. O “Eu” é legitimamente escrito em letras grandes, não porque seja a pessoa capital da psique, mas porque também ele tem uma parte mítica particular a desempenhar no drama da psique - como aquela personificação cuja perspectiva necessária é tomar-se como literalmente real. Uma característica específica do ego, e sua função específica, é representar a visão literal: ele se toma e à sua visão como reais. O literalismo é um ponto de vista do ego; significa estarmos trancados num ego. A psicologia do ego resulta de estarmos presos pelo ego em sua perspectiva: as outras perso-

104. Cf. RAINE, K. *Blake and Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 2, 1968, p. 215-217.

nagens no palco são meras características, minhas projeções. Apenas Eu sou literalmente real.

Nossos sintomas, contudo, podem nos salvar desse literalismo. Por isso lhes devemos muito, e iremos pagar-lhes devido respeito no próximo capítulo. Os sintomas nos contam que nunca podemos recuperar para nossa propriedade os eventos causados pela pequena gente da psique. Os sintomas nos lembram da autonomia dos complexos; eles se recusam a se submeter à visão do ego de uma pessoa unificada. Além do mais, nada me faz ter mais certeza de minha própria existência metafórica – que eu também sou uma personificação cuja realidade depende de algo além de minha vontade e razão – do que a despersonalização, o sintoma que me dá a sensação de ser um autômato, ou – nas palavras de Platão¹⁰⁵ – de estar nas mãos dos deuses. A perspectiva mítica em relação a mim mesmo e à minha existência começa bem ali na psicopatologia: minha própria pessoa com todas as suas paixões e experiências pessoais pode evaporar-se. Não depende de “mim”.

Esse “mim”, mesmo experimentado da forma mais profunda como a própria base do ser, tão único, tão verdadeiramente meu, é extremamente coletivo. Pois a psique não é minha, e as afirmações que expressam minha pessoa mais profunda, tais como “eu te amo”, “estou com medo”, “eu prometo”, são universais coletivos cujo valor reside exatamente em sua impessoalidade, que são ditos por todo o mundo, em todos os lugares. Como universais coletivos, essas afirmações são arquetipicamente, mas não literalmente, pessoais.

Falar em *minha* anima e *minha* alma expressa a falácia personalista. Embora essas experiências arquetípicas do pessoal deem

105. *Leis* I, 644d; VII, 803c; *Rep.* VII, 514b.

sal e substância à minha individualidade pessoal, fazendo-me sentir que de fato existe uma alma, essa “propriedade” não é minha. Tomar essas experiências literalmente como minhas coloca a alma dentro de mim e a faz minha. Quanto mais profundamente arquetípicas forem minhas experiências de alma, mais eu reconheço o quanto estão além de mim, apresentadas a mim, um presente, um dom, mesmo enquanto as sinto como minha mais pessoal posse. Sob o domínio da *anima*, nosso sentido de alma nos faz sentirmos únicos, especiais – ainda que, paradoxalmente, é quando somos menos individuais e mais coletivos. Pois tais experiências derivam do arquétipo do pessoal, fazendo-nos sentir tanto arquetípicos quanto pessoais no mesmo instante.

Podemos fechar com Jung que diz: “O homem ganha sua personalidade humana[...] sua consciência de si mesmo como uma personalidade[...] da influência de arquétipos quase pessoais”¹⁰⁶. A *anima* representa “a natureza pessoal”¹⁰⁷ desses sistemas autônomos; ela é sua alma e a nossa.

Mesmo o tamanho do “Eu” – que ele pode encolher e inchar em proporções clínicas que nomeamos de depressão e inflação – é um presente seu; ela dá aquela grandeza à personalidade quando esta está infundida de alma. A *anima* amplifica com beleza, natureza, e com o passado arcaico estranho – e o pandemônio do fantástico. Isto é parte de seu papel arquetípico. Na sua ausência murchamos – nenhuma beleza, nenhuma natureza, nenhuma fantasia. Despersonalizados, o sabor se foi, o aroma, e o sal que mantém as coisas durando. Mas através de sua presença imaginal, da qual faço parte, “estabelece-se uma Psicologia com letras maiúsculas”.

106. CW 5, § 388.

107. Ibid., 13, § 61.

culas”¹⁰⁸. A importância avoluma-se. Assim engrandecemos-nos quando as vozes nos falam. Isto será megalomania, *la folie de grandeur*, apenas quando as tomamos literalmente, em vez de “como-se” minhas. Essas vozes às vezes bradam e tagarelam; seu silêncio é pior. Zombando, desdenhando, alertando... ainda assim é a mim que elas querem, a mim que se dirigem. Vêm viver em minha casa - ou sou eu que vivo em sua, meu lar com elas? Sem essas visitas da pequena gente, quem estaria lá para me apoiar? Não há ninguém em casa, exceto “Eu”. Através das personificações, meu sentido de pessoa torna-se mais vívido, pois carrego comigo, todo o tempo, a proteção de meus *daimones*: as imagens de pessoas mortas que foram caras a mim, de figuras ancestrais, pessoas de renome cultural e histórico e pessoas fabulosas que fornecem imagens exemplares - uma abundância de guardiães. Eles guardam meu destino, guiam-no, provavelmente o *são*. “Talvez, quem sabe”, diz Jung, “essas imagens eternas são aquilo que os homens

108. BACHELARD, G. *The Poetic Reverie*. Boston: Beacon, 1971, p. 173 [Trad. de D. Russel]. A passagem é esta: “[...] estabelece-se uma psicologia de letras maiúsculas. As palavras do sonhador tornam-se nomes da Palavra. Têm acesso à letra maiúscula. Então a Palavra é grande, e o homem que sonha é um *Grandeur*. Esta grandiosidade na imagem é com frequência uma objeção para o homem da razão”. É difícil para nós hoje readentrarmos a “psicologia das letras maiúsculas”. Ela é parte da consciência mítica, ou daquilo que Bachelard chama de consciência “do sonhador”. O uso de letras maiúsculas tornou-se uma questão puramente técnica para impressores e editores. Mas não era assim para os gregos antigos, que conseguiam manter a ambiguidade do “como-se”, a natureza “quase pessoal” de suas figuras arquetípicas. H.J. Rose traz isso à tona lindamente numa passagem sobre as personificações gregas. Ele diz que um escritor hoje em dia irá, “se ele escreve em inglês ou em francês, marcar suas personificações [...] com uma inicial maiúscula. Um poeta grego, notadamente Píndaro, pode, numa e mesma oração dizer que Têmis [...] é assessora de Zeus e que *themis*, sem letra maiúscula (para a confusão de editores modernos, que não conseguem imprimir a mesma palavra de duas maneiras diferentes ao mesmo tempo), é praticada zelosamente em Aiginia (*Olympia*, vol. 8, p. 21-22)” (“Introductory Lecture”. *La Notion du Divin* - Foundation Hardt I. Genebra: Vandoeuvres, 1954, p. 26.

entendem por destino”¹⁰⁹. Precisamos dessa ajuda, pois quem pode carregar seu destino sozinho?

O fator primordial – e fator quer dizer fazedor – apresentando-me a essas imagens é a *anima*. Dela depende minha fé na realidade do mundo exterior e minha fé em mim mesmo como uma pessoa. A realidade do mundo e de mim mesmo depende da fé nessa alma em mim. Não é mais uma questão se acredito na alma, mas se a alma acredita em mim, garante-me a capacidade de ter fé nela, fé na realidade psíquica.

Fé psicológica

O trabalho de cultivo da alma (*soul-making*) ocupa-se essencialmente da evocação da fé psicológica, a fé que brota da psique e que se revela como fé na realidade da alma. Uma vez que a psique é primariamente imagem, e imagem sempre é psique, essa fé se manifesta na crença nas imagens: ela é *idólatra*, herética aos monoteísmos sem imagem da metafísica e da teologia. A fé psicológica começa no *amor pelas imagens*, e flui principalmente através das formas das pessoas nos devaneios, fantasias, reflexões e imaginações. Sua vivificação crescente dá-nos uma convicção crescente de termos e, portanto, sermos, uma realidade interior de significação profunda que transcende nossas vidas.

109. CW7, § 183. Sobre as relações entre *daimon*, destino e experiência pessoal, cf. DIETRICH, B.C. *Death, Fate and the Gods*. Londres: Athlone Press, 1967, p. 319. • DODDS, E.R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press, 1951, p. 23, 42, 58, com notas (*Os gregos e o irracional*. São Paulo: Escuta, 2002). • FRIEDLÄNDER, P. *Plato*. 3 vols. Nova York/Princeton: Pantheon/Princeton University Press, 1958-1969 [Trad. H. Meyerhoff – Bollingen Series]. Vol. 1, cap. 2, “Demon and Eros”. • GUTHRIE, W.K.C. *History of Greek Philosophy*. Vol. II. Cambridge: Cambridge University Press, 1965, p. 263s. [sobre o *daimon* em Empédocles].

A fé psicológica reflete-se num ego que dá crédito às imagens e volta-se a elas em sua escuridão. Sua confiança está na imaginação como a única realidade não controversa, diretamente apresentada, imediatamente sentida. Confiança no imaginal e confiança na alma caminham juntas, como reconheceram os profissionais da psicologia profunda¹¹⁰. O contrário também é verdadeiro: quando a imaginação não é evocada, há uma profunda falta de confiança para imaginar fantasias com relação a nossos problemas e para se estar livre das literalizações do ego, sua sensação de estar preso à *realidade*. A falta de fé psicológica é compensada por uma personalização exagerada, uma necessidade fantástica das pessoas (e uma necessidade de pessoas fantásticas), da qual a transferência com o analista é apenas uma de suas manifestações.

O cultivo da alma (*soul-making*), como um trabalho na *anima* através das imagens, oferece uma maneira de resolver as dependências da transferência. Pois não é o terapeuta, nem qualquer pessoa real, que é o mantenedor de minha alma para além de todas as traições, mas as pessoas arquetípicas dos deuses, aos quais a *anima* atua como uma ponte. Moldar em distintas personalidades seus humores amorfos, suas paixões sulfúricas, seus ressentimentos amargos e suas bolhas de distração é o principal

110. Cf. PLAUT, A.B.J. "Reflections about not being able to Imagine". *J. Analyt. Psychl.*, 11, 1966, p. 130. • GRINNELL, R. "Reflections on the Archetype of Consciousness: Personality and Psychological Faith". *Spring*, 1970, esp. p. 36-37. Grinnell fala da fé como um "dom da pomba" (referindo-se a um sonho de Jung no qual uma pomba transforma-se numa garota). Este sonho confirmou para Jung sua fé e sua personalidade após seu rompimento com Freud e seu isolamento, período durante o qual voltou-se para as pessoas de sua psique e fez as primeiras experimentações com imaginação ativa. Como sugere Grinnell, a descoberta da personalidade, assim como a fé nela e na realidade da psique, são todos presentes da garota-pomba. A conclusão é que *imaginar é fé psicológica*. É uma fé nas imagens, e atos de fé psicológica são atividades imaginativas.

trabalho da análise terapêutica ou cultivo da alma. Portanto, este é um trabalho na imaginação, com a imaginação e para a imaginação. Ele descobre e forma uma personalidade ao revelar e dar forma às múltiplas personalidades da alma, que surgem da *massa confusa* de vozes em discussão e reclamos imperativos.

Antes de nos voltarmos para essa *massa confusa na alma* – o que hoje em dia chamamos de sua psicopatologia – relembremos o principal *insight* deste capítulo. A psicologia sempre tem a oportunidade de enxergar através de suas principais convicções e posições. Ela pode levar a reflexão psicológica para ela mesma. Ela pode então dissolver a crença literal em pessoas ao repersonificá-las em metáforas. Então, a personalidade pode ser imaginada de um novo jeito: que sou uma pessoa impessoal, uma metáfora encenando múltiplas personificações, mimético às imagens no coração que são meu destino, e que esta alma que me projeta tem profundezas arquetípicas que são estranhas, inumanas e impessoais. A minha assim chamada personalidade é uma persona através da qual a alma fala. Está sujeita à despersonalização e não é minha, mas depende totalmente da bênção da crença em mim mesmo, uma fé dada através da *anima* no meu valor como portador de alma. Não sou eu que personifico, mas a *anima* me personifica, ou faz-se a si mesma através de mim, dando à minha vida o seu (dela) sentido – seu intenso sonhar acordado em meu “eu-mesmo;” e “eu”, um vaso psíquico cuja existência é uma metáfora psíquica, um ser “como-se”, no qual cada crença é um literalismo, exceto a crença na alma cuja fé me pressupõe e me torna possível como uma personificação de psique.



Patologizar ou desintegrar-se

Senhoras e senhores – estou certo de que reconhecem em seus afazeres, seja com pessoas ou coisas, a importância de seu ponto de partida. O mesmo sucedeu com a psicanálise: o curso de desenvolvimento pelo qual passou, e a recepção que encontrou, não deixaram de ser afetados pelo fato de que aquilo com que ela começou a trabalhar foi o sintoma, algo mais estranho para o ego que qualquer outra coisa na mente.

Freud

Estaremos agora trabalhando numa área – a psicopatologia – que é central para a experiência da alma. Neste capítulo, tentaremos compreender por que os eventos patologizados devem necessariamente ser centrais para a alma e precisam, portanto, ser essenciais para qualquer psicologia que se baseie na alma. Ao enfrentarmos as perplexidades da desordem psíquica, dos sintomas e do sofrimento, nossa esperança é ganhar um novo ponto de apoio com relação à tendência patologizante da psique, de forma a compreendê-la de um outro ângulo. Estaremos tentando enxergar o patologizar psicologicamente.

Nosso ponto de partida está na principal tradição da psicologia profunda, pois, como Freud na citação acima¹, começamos com o estranho, incompreensível e alienígena sintoma, em vez de com o ego habitual e, como em toda a psicologia profunda, ganhamos nossos *insights* sobre o habitual através do estranho ou, como colocou Erik Erikson: “A patografia permanece a fonte tradicional do *insight* psicanalítico”².

Os *insights* da psicologia profunda originam-se de almas *in extremis*, as condições doentias, sofridas, anormais e fantásticas da psique. Nossas almas, seja privadamente para nós mesmos, ou na comunhão próxima com o outro, e até mesmo em público, exibem psicopatologias. Cada alma, mais cedo ou mais tarde, revelará ilusões e depressões, ideias supervalorizadas, voos maníacos e raivas, ansiedades, compulsões e perversões. Talvez nossa psicopatologia tenha uma conexão íntima com nossa individualidade, de forma que nosso medo de sermos o que realmente somos explica-se em parte por causa do medo que temos do aspecto psicopatológico da individualidade. Pois somos peculiares, cada um de nós; temos sintomas; fracassamos, e não podemos enxergar por que erramos, ou mesmo quando e onde, apesar das altas expectativas e das boas intenções. Somos incapazes de fazer as coisas certas, de entender o que acontece ou de sermos compreendidos por quem assim tentasse. Nossas mentes, sentimentos, vontades e comportamentos desviaram-se do caminho normal. Nossos *insights* são impotentes, ou não aparecem de forma alguma. Nossos sentimentos desaparecem em apatia; preocupamo-nos e também não estamos nem aí. A destrui-

1. FREUD, S. *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*. Conferência 31. Londres: Hogarth, 1933, p. 78 [Trad. de W.J. Sprott].

2. ERIKSON, E.H. *Identity and the Life Cycle*. Nova York: International University Press, 1959, p. 122 [Psych. Issues. Monograph Series. 1].

ção verte de nós autonomamente e não podemos redimir confiança e esperança quebradas, amores partidos.

O estudo das vidas e o cuidado com a alma significam, acima de tudo, um prolongado encontro com aquilo que destrói e que é destruído, com aquilo que está quebrado e dói – ou seja, com a psicopatologia. Nas entrelinhas de cada biografia e nas linhas de cada face podemos ler uma luta com o álcool, com o desespero suicida, com uma terrível ansiedade, com lascivas obsessões sexuais, crueldades íntimas, alucinações secretas, ou espiritualismos paranoidos. Envelhecer traz solidão de alma, momentos de aguda dor psíquica e lembranças que rondam à medida que a memória se desintegra. O mundo noturno no qual sonhamos mostra a alma cindida em antagonismos; noite após noite estamos amedrontados, agressivos, culpados e fracassados.

Essas são as realidades – a confusão concreta da existência psicológica assim como ela é fenomenológica, subjetiva e individualmente – nas quais quero lançar esses capítulos. Através delas, espero encontrar alguma necessidade psicológica na atividade patologizante da alma.

A psicopatologia na medicina e na religião

A palavra *patologia*, que usamos para essas experiências problemáticas, demonstra por si só o papel que a medicina desempenha no modo como a psicologia vê a psique. Há muito que a maioria dos termos específicos da psicopatologia, tais como *paranoide*, *esquizoide*, *psicopático*, passaram a fazer parte de nosso discurso via psiquiatria, a tal ponto que, ao pensarmos em psicopatologia, imediatamente pensamos em doença.

Nos últimos anos tem havido, no entanto, dúvidas acerca da validade do modelo médico para a psicologia profunda. Tem sido

dito que as condições peculiares da alma e suas queixas podem não ser doença na acepção médica; tampouco estas condições e queixas respondem a tratamentos baseados no modelo médico. A partir de Freud, reconhecemos que o tratamento de psicopatologias requer métodos psicológicos em substituição aos procedimentos médicos usuais (exame físico, prescrição farmacológica, etiologia fisiológica). De fato, pensar em termos de causas e substrato material, assim como prescrições de qualquer tipo sobre aquilo que fazemos, é geralmente contraindicado na psicologia profunda. Lentamente somos levados a perceber que talvez estas condições às quais temos chamado de psicopatologias talvez não sejam patologias verdadeiras, no sentido médico.

Além disso, uma vez que a psique não tem respondido à noção médica de tratamento, a psicoterapia começa a dispensar o modelo médico, inclusive sua ideia fundamental, a patologia. Atualmente, a psicoterapia tenta entender as desordens da alma como um ruído na comunicação, ou como umnexo social truncado, ou completude espiritual frustrada, e está se afastando do modelo médico e se aproximando de outros modelos, tais como o linguístico, o sociológico e, particularmente, o religioso.

Em nossas tentativas de compreender os problemas psíquicos, o modelo religioso tem uma história mais antiga que o modelo médico e, frequentemente, nos valem de ambos de forma associada ou apresentados como alternativas. Sofremos, costuma-se dizer, porque somos doentes ou pecadores, e a cura de nosso sofrimento chama a ciência ou a fé. Mas, em ambos os casos, o patologizar tem tido implicações negativas, pois ambos, doença e pecado, nos dizem que patologizar é errado.

Para que possamos nos aproximar novamente da psicologia da patologia, apresento o termo *patologizar* como a habilidade autônoma da psique para criar doença, morbidade, anormalidade e so-

frimento em qualquer aspecto de seu comportamento e de experimentar e imaginar a vida através desta perspectiva deformada e aflita.

Precisamos de um novo começo. Temos estado confinados há tanto tempo a analogias médicas e religiosas que a psicologia tem sido incapaz de se aproximar daquilo que é essencialmente sua própria perspectiva. Provavelmente, os eventos patologizados não seriam tão errados fossem eles vistos de outras posições que não as da matéria (medicina) e as do espírito (religião). Nossa intenção aqui não é a de substituir as ideias de doença ou de pecado, tampouco questionar a autenticidade das percepções médicas e religiosas da psique. Nosso objetivo é vê-las, e ver através delas, enquanto perspectivas, ao mesmo tempo em que mantemos também uma outra perspectiva, que se diferencia delas, e que é psicológica. Se fôssemos capazes de descobrir sua necessidade psicológica, o patologizar não mais seria errado ou certo, mas simplesmente necessário, envolvendo propósitos que não temos percebido bem, e valores que precisam necessariamente apresentar-se de forma distorcida. São estas as questões que nos desafiam.

Nessa tentativa de ver psicologicamente o patologizar, buscamos um lugar para ele, um lugar onde o aceitemos, de modo geral e como um todo. Queremos saber o que pode ele estar dizendo sobre a alma e o que a alma pode estar dizendo através dele. Esta deve ser nossa primeira atitude, antes que busquemos tratá-lo, condená-lo, justificá-lo ou que nos mobilizemos contra ele. Devemos começar com a psicopatologia como ela é, o que significa não descartar o termo patologia ou qualquer um dos seus rótulos diagnósticos, do *autismo* à *zoofilia*. Pois estes termos representam um investimento psicológico de longa data que suscita mais e mais interesse à medida que o tempo passa. Jogá-los fora por terem tido sua origem usual na medicina e por terem uma frequente implicação religiosa – começar tudo de novo, cunhando um novo

vocabulário – seria negligenciar a importância maior desses termos e da *patologia* em particular; esta palavra por si aponta para doença e sofrimento, e disto não queremos fugir.

Os termos específicos deste campo – *neurose, complexo, repressão*, entre tantos outros – referem-se a uma conscientização altamente diferenciada das condições da alma, acumuladas através dos últimos três séculos de observação e reflexão psicológicas. São instrumentos de discriminação e refletem certas realidades da alma. Precisamos apenas manter em suspenso o modelo médico de onde provém e no qual ainda ecoa esse pensamento médico. Neste capítulo, manteremos nossas doenças e pecados em mente sem que, ao mesmo tempo, coloquemos nossas patologias contra o *background* médico ou religioso. Vamos defender a psique patológica, ficando nela o tempo suficiente para legitimarmos nosso argumento de que patologizar é válido, autêntico e necessário.

Pois negar ou omitir o patologizar do estudo da alma retira da alma esta área de sua fenomenologia, recusando-lhe este seu modo de vida, esta linguagem de sua expressão, este modo de refletir a si mesma. Um livro ou sistema de psicologia que não valide completamente a psicopatologia, ou a deixe de lado como um campo separado chamado de “psicologia da anormalidade”, é insuficiente – talvez até perigoso: divide na teoria aquilo que não é dividido na realidade. Tratar o patologizar como secundário e estranho, ao invés de primário e inerente, negligencia o fato de que o patologizar não é um campo, mas um fundamento, um fio condutor em nosso ser, trançado em cada complexo. É um pertence de cada pensamento e sentimento, e uma face de cada pessoa da psique. Negligenciar a validade primária do imaginário de doenças da alma e de sua experiência de doença distorce nossa noção de alma e nosso trabalho com ela. As afirmações de Erikson de que “a patografia permanece a fonte tradicional do *insight* psica-

nalítico”, e de Freud, de que “o ponto de partida” é o “sintoma” não são apenas metodológicas, ou seja, sobre a análise da alma. Estas são afirmações *ontológicas* sobre o *ser* mais essencial da alma, uma fonte cujo *insight* primeiro é sua própria patologia nativa.

No entanto, antes de seguirmos em nossa argumentação, devemos encarar as principais oposições à ideia da importância substancial do patologizar. Estas oposições são também as principais vias nas quais a psicopatologia é negada em nossos dias.

Três estilos de negação

1 Nominalismo

Podemos chamar a primeira negação de *nominalista*, uma vez que seu foco está nas palavras, no nomear e classificar as queixas psíquicas.

Durante os séculos XVIII e XIX estava altamente em voga na psiquiatria isolar desordens específicas através da invenção de novos nomes. Praticamente todas as palavras que nos são hoje tão familiares foram então inventadas – *alcoolismo, autismo, catatonia, claustrofobia, exibicionismo, homossexualismo, masoquismo, esquizofrenia*, assim como *psiquiatria, psicopatologia* e *psicoterapia*. Classificar o mundo da mente, como fazemos com o mundo animal e vegetal, em categorias com subclasses, gênero, espécies, foi o sonho precioso do Iluminismo, e o tem sido para qualquer pessoa racional de qualquer tempo. Logo surgiram as disputas entre escolas regionais, na medida em que as psicologias médicas francesa, inglesa e alemã usavam termos diferentes. Uma disputa típica e famosa, que durou até os tempos de Freud, foi a que envolveu os franceses e os alemães acerca da histeria: os alemães insistiam que ela só podia se manifestar em mulheres, pois a palavra *hystera* significava útero e que, se os franceses a estavam

encontrando também em homens, isto nos dizia mais sobre os homens franceses do que sobre a histeria em si.

A abordagem classificatória atingiu seu clímax na época da 1ª Grande Guerra, assim como tantas outras tentativas humanas de controlar racionalmente a natureza. Foi então que Emil Kraepelin, de Munique, apresentou a nova edição de seu manual de psiquiatria em quatro volumes, onde a mistura de suas observações com seus preconceitos acrescentou tão pouco, mas impressionou tão fortemente, que seu sistema de classificação de todas as formas conhecidas de psicopatologia permeou, se não dominou, as nomenclaturas psiquiátricas mundiais até os dias atuais.

O curioso é que na mesma época Karl Jaspers – também alemão e psiquiatra – apresentou uma consistente crítica filosófica à psicopatologia, levantando dúvidas fundamentais sobre categorias e classificações³. O quanto realmente elas valem? Ao que verdadeiramente se referem? O quão subjetivas são? Os terapeutas sabem, por exemplo, que um determinado paciente, com um quadro clínico bem conhecido, pode receber diferentes diagnósticos e prognósticos, dependendo de qual profissional o examina, do sistema que usa, da cidade em que mora e do idioma que fala. Além disso, dois terapeutas diferentes que usem definições segundo o mesmo manual podem entendê-las com conotações diversas resultando em efeitos radicalmente diferentes sobre um mesmo paciente. Um rótulo diagnóstico resulta de uma concatenação peculiar de no mínimo quatro circunstâncias: uma nomenclatura, um meio ambiente, um médico e um paciente. As variações são sutis e aquilo que está sendo especificamente nomeado permanece incerto.

3. JASPERS, K. *General Psychopathology*. Chicago: University Press, 1963 [Trad. de J. Hoenig e M.W. Hamilton, da 7. ed. alemã].

Além destas disputas específicas sobre nomenclatura, outros críticos, usando argumentos semânticos, políticos e sociológicos, vêm aos poucos retaliando o organizado sistema psiquiátrico de nomear, suas palavras, seus efeitos nos indivíduos e mesmo a própria ideia de classificação⁴. As questões relativas a nomear e ordenar (nosologia e taxonomia) as doenças e sofrimentos da alma permanecem complicadas, como sempre o foram, até os dias de hoje⁵.

O principal ataque à nosologia e à taxonomia da patologia psíquica tem se dirigido à relação entre as palavras e os fatos que elas supostamente representam. Estas palavras, estritamente falando, são nomes vazios, como vimos no primeiro capítulo. Elas não têm uma conexão intrínseca com, ou razões subjacentes para, as condições que os rótulos descrevem tão cuidadosamente.

Há um *background* histórico para ficarmos, ao invés, com termos descritivos precisos e para recusarmos explicações e razões subjacentes. A psicologia médica moderna deriva-se do Iluminismo, que tinha suficientes explicações e “causas profundas”, tais como bruxas, maldições, humores, estrelas e inúmeras terapias baseadas nestes “princípios subjacentes”. Thomas Sydenham e John Locke (que era médico e também filósofo e analista político) sustentavam que o trabalho do médico é terapia, e que terapia é

4. BATTENBERG, E.H. & WEHNER, E.G. “Terminologische Kommunikabilität zwischen Psychiatern und Psychologen”, *Archiv für Psychiatrie Nervenkrankheiten*, 215 (1), 1971, p. 33-45.

5. Para uma discussão sobre os problemas teóricos e metodológicos na história da psicopatologia, cf. MORA, G. & BRAND, J.L. (orgs.). *Psychiatry and its History: Methodological Problems in Research*. Springfield: Thomas, 1970. • FRANK, G.H. *Psychiatric Diagnosis*. Oxford: Pergamon Press, 1973: revê toda a questão das classificações psiquiátricas. • SHARMA, S.L. “A Historical Background of the Development of Nosology in Psychiatry and Psychology”. *Amer. Psychol.*, 25, 1970, p. 248-253.

uma prática empírica na qual ideias maiores apenas atrapalham⁶. A terapia não precisa saber das causas para que produza cura; menos ainda se as “causas” forem especulações fantasiosas que acabam por nos distanciar do caso em questão.

Se cínica ou não, como entenderam alguns, esta abordagem é a principal atitude por trás das nomenclaturas psiquiátricas. Os termos técnicos – que hoje são também insultos populares frequentes – enfatizam modelos clínicos precisos, seu início, curso e prognóstico. Para que um desses rótulos psicopatológicos seja aplicado não é necessário que se saiba nada mais sobre a natureza do indivíduo que apresenta a síndrome, tampouco sobre a síndrome. O comportamento esquizofrênico pode ser descrito de modo preciso e atribuído a um indivíduo independentemente de quaisquer que sejam suas razões subjacentes: genéticas, tóxicas, psicodinâmicas, bioquímicas, sociais, familiares ou semânticas. A visão nominalista empírica não necessita nada mais profundo do que o domínio de um vocabulário técnico.

É assim que constatamos que a abordagem classificatória nega com sua mão esquerda aquilo que faz com a direita. Enquanto obsessivamente ocupada com termos psicopatológicos, a negação nominalista não está fundamentalmente preocupada com a psicopatologia – com a natureza, as razões ou o significado das aflições que tão cuidadosamente cataloga. Seus termos carecem de necessidade psíquica inerente, pois não consideram quem a pessoa é ou a queixa que ela apresenta. As palavras se referem a nada além de descrições, e as descrições não descrevem nada real. Pode ser que não haja patologia subjacente, doença real alguma.

6. FISCHER-HOMBERGER, E. “Eighteenth-Century Nosology and its Survivors”. *Medical History*, 14 (4), 1970, p. 397ss.

A lógica descritiva é apropriada para objetos inanimados, despersonalizados; serve ao mundo da ciência; mas a psicopatologia refere-se ao mundo da alma. As palavras usadas para descrever as aflições da alma requerem uma *subjetividade* que expresse e contenha suas queixas bizarras e doídas, se verdadeiramente expressam o que pretendem descrever. Para tanto, precisamos de uma psicopatologia arquetípica. Enquanto não descobrirmos a pessoa arquetípica nessas palavras, dando-lhes significância arquetípica ao conectar síndromes a arquétipos⁷, o nominalismo preencherá seus termos vazios personalizando-os com indivíduos reais.

Na realidade, é isto mesmo o que ocorre, pois os termos, tão arbitrários e tão vazios, são atrelados a pessoas que dessa forma se tornam “alcoólatras”, “suicidas”, “esquizofrênicos”, “homossexuais”. Os indivíduos parecem substanciar as palavras, fornecendo aos termos, através de suas pessoas palpáveis, uma realidade psíquica empírica. Os termos adquirem a substância dos corpos que nomeiam; vivem como parasitas de sua própria instância. Estas instâncias, estes casos de “depressão paranoide”, de “episódios psicóticos agudos”, de “personalidade histérica” confirmam empiricamente e justificam o sistema terminológico. Rótulos como “psicopata” ou “maníaco-depressivo”, ao mesmo tempo que trazem clareza intelectual também lacram em vasos fechados o conteúdo daquilo que nomeiam, e a pessoa assim nomeada é relegada à prateleira da “psicologia da anormalidade”.

7. Para as conexões entre síndromes e arquétipos, cf. meu “An Essay on Pan”. *Pan and the Nightmare: Two Essays*. Nova York/Zurique: Spring, 1972 [com ROSCHER, W.H. • *MA*, parte 2, onde também a questão da psicopatologia e sua linguagem é examinada em algum detalhe. • Neste livro, capítulo 1, sobre a despersonalização. • MICKLEM, N. “On Hysteria: the Mythical Syndrome”. *Spring*, 1974. Nova York/Zurique: Spring, 1974, p. 147-165.

2 *Niilismo*

Eventualmente, a invenção constante de novos nomes vazios pode levar a um segundo estilo de negação, o niilismo anárquico. A *negação anárquica* acontece assim: as classificações são convenções linguísticas cuja autoridade provém completamente do consenso de *experts*, da tradição e dos manuais. Estas palavras se tornam palavras de poder, palavras políticas, palavras de um apostolado psiquiátrico. São elas modos de dourar a pílula do preconceito de forma que alguns estilos políticos, médicos ou culturais possam ser condenados sem culpa. Elas auxiliam os nomeadores e machucam o nomeado; só têm importância para aqueles que vencem o jogo de linguagem chamado psicopatologia.

Além disso, uma vez que as verdadeiras causas, condições e significados dos destemperos da alma são desconhecidos, e provavelmente incognoscíveis, e uma vez que todos os nossos sistemas nada mais são além de nomes que escolhemos ou deixamos de lado conforme nossa vontade – nomes usados de forma geral, mas que, sob escrutínio, referem-se somente a situações particulares, cada caso sendo diferente – então qual a razão, declaram os niilistas, de termos uma “psicologia da anormalidade”? Que se aplique o famoso denominador comum de Occam e acabemos com esse campo intratável. Acabemos com a psicopatologia de uma vez por todas.

Esta negação encontra abrigo no existencialismo. Tratemos a outra pessoa como fundamental e respeitosa outra, em sua existência concreta. Diagnósticos devem ser abolidos, pois desenhem a pessoa a partir da situação existencial de doença do médico e de sua fantasia de futuro, chamada de prognóstico. Não existem neuroses, somente casos; não existem casos, somente pessoas vivendo situações; então, joguemos isso tudo fora, comecemos com nada (*nihil*), estejamos simplesmente presentes em simples

autenticidade, comunicando, encontrando. Sejam abertos, intuitivos – mas, acima de tudo vamos permitir que o outro exista em qualquer que seja seu estilo de vida, “louco” ou “são”, ele ou ela que escolha. A fronteira entre a loucura e a sanidade, que criou o campo da psicopatologia ao situar alguns eventos aqui e outros lá, é uma ficção positivista e não uma realidade existencial – assim o dizem os niilistas existenciais.

O filósofo existencial Karl Jaspers é a fonte mais imediata da negação anárquica. Sua crítica magistral expôs questões profundas sobre o homem levantadas pela psicopatologia e lançou dúvidas sobre a possibilidade do próprio campo como tal, resultando que pensadores menores que o seguiam, ao invés de peneirar tudo isso, jogaram tudo fora. Outras fontes provêm de filósofos que rejeitaram o método científico objetivo como válido para o campo humano. Eles creem que a observação e a explicação objetivas do eu e do outro é, em princípio, o método errado em psicologia. Já tínhamos ouvido isso de Dilthey (e de Lou Salomé), e ouvimos de novo em Nietzsche, que disse: “Nunca observe só por observar! Isso leva a um falso ponto de vista, uma distorção, algo forçado e exagerado [...]. Um psicólogo nato instintivamente evitará ver só por ver”⁸. No lugar de categorias baseadas em observações clínicas aguçadas, deve haver a experiência subjetiva e a empatia intuitiva, o que permite a cada um elaborar sua própria psicopatologia em liberdade anárquica.

Nos dias atuais [1972], é grande o número de niilistas, anarquistas e existencialistas arrebatados. Na França, temos Michel Foucault, que vê a psicopatologia principalmente como o resultado de um sistema social de poder interligado com sua ideia de ra-

8. FN. *Twilight of the Idols*. “Skirmishes in a War with the Age”, § 7.

ção⁹. Nos Estados Unidos, temos Thomas Szasz, que trabalhou corajosamente para expor o dano político e social das classificações diagnósticas: “Classificar o comportamento humano é constrangê-lo”¹⁰. Para alguns, isto significa que temos que nos desvincular dos termos psiquiátricos e até mesmo da psiquiatria, para que se liberte o comportamento humano. Na Suíça, os estudos do brilhante e disciplinado historiador médico Erwin Ackerknecht demonstraram o relativismo etnológico dos juízos psiquiátricos – o que é doente é doente apenas nesta sociedade e nesta época, sendo que os normais de uma cultura e época são os anormais de outras¹¹. Levar este relativismo às suas consequências finais pode sugerir que não exista doença psíquica a ser encontrada universalmente; então, os universais da psicopatologia desaparecem e ficamos com uma sacola vazia chamada “psicopatologia”, na qual cada sociedade jogará alguns indivíduos, de modo a exibir determinados tipos de eventos psíquicos desaprovados. Mas a sacola, no entanto, nada vale senão pelas ocasiões em que se presta a conter algo.

De todos estes homens, o mais radical é Ronald Laing, escocês que virou tudo de pernas para o ar ao sugerir que a loucura pode ser, de muitas maneiras, melhor que a sanidade, ou que a loucura é uma tentativa de sanidade, ou o verdadeiro caminho da sanidade completa, ou é a sanidade em um mundo insa-

9. FOUCAULT, M. *Madness and Civilization: a History of Insanity in the Age of Reason*. Nova York: Pantheon, 1965 [Trad. de R. Howard].

10. SZASZ, T. *The Myth of Mental Illness*. Nova York: Hoeber, Harper, 1961. • *The Manufacture of Madness*. Nova York: Harper & Row, 1971. • *Ideology and Insanity*. Garden City: Doubleday Anchor, 1970.

11. ACKERKNECHT, E.A. “Psychopathology, Primitive Medicine and Primitive Culture”. *Bull. Hist. Med.*, 14, 1943, p. 30-67. Agora com apêndice em seu *Medicine and Ethnology*. Berna: Huber, 1971, p. 57-89.

no, assim revertendo a significação da psicopatologia¹². Com afirmações tão fortes, até mesmo com a recomendação do estilo esquizofrênico como terapia, o valor da psicopatologia é radicalmente transposto e perde seu sentido enquanto tal. Laing transfere o peso da loucura esquizofrênica do indivíduo para a sociedade, ao dizer, por exemplo: “se a formação em si está fora de rumo, então o homem que na realidade estiver em seu ‘rumo’ deve deixar a formação”¹³.

No entanto, o problema da psicopatologia permanece; apenas mudou de endereço. É claro que no início sentimos alívio ao dizer que somos sãos em um mundo muito louco, ao invés de sermos loucos em um mundo sadio. Mas, será que chegamos aos fundamentos dessa questão? Algo está ainda doente, louco, mesmo que este algo esteja “lá fora” e se chame sociedade. Além disso, ao conferir tamanha virtude à esquizofrenia, desaparecem a miséria, a feiura e a loucura da psicopatologia. E é com isso que devemos nos confrontar sem tentar tapar o sol com a peneira. A visão de Laing pode ser considerada como um mecanismo clássico de negação, o homem projetando sua culpa na sociedade, uma forma de repressão no sentido psicanalítico.

O surpreendente é que a insanidade que Laing nos apresenta tem seus fundamentos profundos na filosofia de Hegel, que considerava a insanidade como uma forma ou estágio “necessários no

12. Cf. esp. Laing, R.D. “The Schizophrenic Experience”. *The Politics of Experience*. Harmondsworth: Penguin, 1967. Laing diz: “[...] a experiência e o comportamento que são rotulados de esquizofrênicos são *sem exceção* uma *estratégia especial que uma pessoa inventa para viver uma situação insuportável*”. É uma tentativa de sobrevivência dentro de um mundo insano chamado de “normal” (p. 95).

13. *Ibid.*, p. 99.

desenvolvimento da alma”¹⁴, um estágio no qual “a alma está dividida em si mesma, por um lado já no domínio de si e, por outro, ainda não”¹⁵. Aqui, o “eu dividido” de Laing e o “duplo vínculo” de Gregory Bateson (no qual Laing se baseia com frequência¹⁶) já se prefiguram. A contradição interna que caracteriza a esquizofrenia (e Laing particulariza toda a insanidade na esquizofrenia, enquanto Szasz usa a histeria como modelo) encontra em Hegel uma necessi-

14. HEGEL, G.W.F. *Philosophy of Mind*. Oxford: Clarendon Press, 1971, p. 124 [junto com o “Zusatz” no texto de Boumann (1845) – Trad. de A.V. Miller]. As passagens revelantes para a visão de Hegel sobre a insanidade são aquelas acrescentadas em 1845 por seu editor Boumann de palestras de Hegel (1817 e 1820) e de notas de vários autores que são encontradas nas p. 92, 123-139 e 143 do livro citado. O “Zusätze” são apêndices aos § 377-577 da *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, de Hegel, que não está incluída na conhecida tradução para o inglês de W. Wallace. Cf. GREENE, M. *Hegel on the Soul*. The Hague: Nijhoff, 1972, p. 121-125, para uma apresentação das ideias de Hegel sobre a insanidade. A única irmã de Hegel, Christiane, atirou-se num rio congelado dois meses após sua morte por cólera. Ela sofria de “nervosismo” e era uma grande preocupação para Hegel, pois viveu periodicamente com ele e sua esposa. Um pouco antes de seu suicídio, havia começado a usar roupas estranhas, acreditava que os médicos a estavam influenciando com magnetos e eletricidade, e havia tentado abrir suas veias. Cf. ROSENKRANZ, K. *G.W.F. Hegel's Leben*. Berlim: Duncker und Humblot, 1844, p. 424s. Como aponta Wolfgang Treher (*Hegels Geisteskrankheit oder das verborgene Gesicht der Gesichte*. Emmendingen, 1969, p. 193), este aspecto da vida de Hegel é ocultado em todas as biografias modernas que o exultam como um modelo de razão e vida burguesa normal. P. ex., H.S. Harris (*Hegel's Development - 1770-1801*. Oxford: Clarendon Press, 1972, p. 270), refere nada mais sério que “acessos de depressão sombria” durante os anos de crise geralmente reconhecidos em sua terceira década. Treher prefere ver Hegel sob o peso de um traço familiar esquizofrênico, e sua filosofia sistemática bastante abrangente e autodefendida como um típico produto de um pensamento paranoide. A preocupação e os *insights* de Hegel a respeito da insanidade e o lugar de validade que ele a concede na vida da alma merece atenção maior em relação a sua biografia, particularmente no que tange seu relacionamento com sua irmã.

15. *Philosophy of Mind*. “Zusatz”. Op. cit., p. 92.

16. LAING. *Politics of Experience*. Op. cit., p. 92. • *The Self and Others*. Londres: Tavistock, 1961, p. 134-141.

dade mais profunda do que a revolução sociopolítica de Laing. Para Hegel, a insanidade é inerente à natureza da alma; não é um resultado, tampouco um estratagema. “Na insanidade, a alma luta para restaurar a sua perfeita harmonia interna a partir das contradições existentes”¹⁷. Embora ambos vejam necessidade psicológica na insanidade, Hegel, diferentemente de Laing, qualifica sua recomendação de que a alma passa pela loucura esclarecendo que sua afirmação é geral – não é específica a casos particulares, “como se afirmássemos que *toda* a mente, toda a alma deva passar por este estágio de desarranjo extremo”¹⁸. Hegel vê a loucura como um tipo de experiência de alma que não pode ser obtida de outra maneira. Isto tem que ser basicamente reconhecido. Então, o patologizar do “desarranjo extremo” encontra sua base mais autêntica nas entranhas da própria alma. A politização da insanidade de Laing se torna irrelevante e cede espaço a uma filosofia que comporta a própria loucura.

Antes de examinarmos um terceiro estilo de negação, devemos nos perguntar se estas críticas existenciais, políticas e culturais não esqueceram algo da maior importância. Sim, todas consideraram os maus usos da psicopatologia – assunto que retomaremos mais tarde; e sim, elas validaram a liberdade total, a liberdade anárquica do indivíduo em escolher seu modo de vida; elas apontaram também a interdependência do que fazemos em psicologia com o que acontece no mundo sociopolítico. Mas será que isto implica que abandonemos a aventura psicopatológica? O que mais temos que nos leve de encontro ao patologizar da

17. HEGEL. *Philosophy of Mind*. “Zusatz”. Op. cit., p. 143.

18. Ibid., 124.

psique? Pois é preciso lembrar a distinção entre o patologizar como uma característica universal e necessária e a psicopatologia como um modo de agarrar-se a ela, distinção esta que os críticos deixaram embaçada. A doença foi considerada como resultado do sistema que lida com ela: é a camisa-de-força que faz com que o paciente enlouqueça; o patologizar é feito pela psicopatologia. Deste modo, ora sutil, ora barulhento, estes críticos negam o patologizar e livram-se dele ao livrarem-se da psicopatologia. Os seus diferentes ataques à psiquiatria são modos disfarçados de negar o próprio patologizar.

3 Transcendência

Um terceiro modo de recursarmos a psicopatologia é nos colocarmos acima dela. Esta é a negação transcendental. Acontece de várias formas, uma delas sendo a psicologia humanista, que receberá maior atenção no cap. 4 deste livro. Entretanto, devemos abrir a discussão aqui, em função da maneira como lida com a psicopatologia.

Apesar de todo o valor da psicologia humanista em se opor às infâmias de grande parte das psicologias experimentais, analíticas e comportamentais, ela nadou para o outro extremo. Numa tentativa de restaurar a dignidade ao homem, esta psicologia o idealiza, varrendo suas patologias para debaixo do tapete. Ao botar as patologias de lado, ou ao mantê-las fora de vista, este tipo de humanismo promove um enobrecido unilateralismo, um sentimentalismo que William James teria reconhecido como suavidade mental.

Sentimos isto imediatamente nas palavras favoritas do humanismo psicológico contemporâneo¹⁹. Diferentemente dos termos

19. As palavras chave estão normalmente impressas na capa do *Journal of Humanistic Psychology* e se formulam como um manifesto da “Terceira Psicologia” no prefácio de Abraham Maslow para seu livro *Toward a Psychology of Being* Princeton: Van Nostrand, 1962. Até George A. Kelly (“Humanistic Methodology in Psychological Research”. *Journal Human. Psychol.*, 9, 1969, p. 53-65) foi cativado pela exuberante fantasia do homem, o deus criativo sem limites. Ele escreve: “A pesquisa humanista procura aquilo que o homem pode fazer que não tenha nunca feito antes [...] as ações do homem são melhor compreendidas num contexto expansivo de tudo aquilo que é entendido como possível a ele ao invés de entre as barreiras de sua presumível natureza, de seus reflexos, seu cérebro, seus complexos, sua idade cronológica, sua inteligência ou sua cultura” (p. 65). Uma fantasia semelhante levada a seu extremo aparece em BONNER, H. “The Proactivert: A Contribution to the Theory of Psychological Types”. *J. Existencial Psychiatry*, 3, 1962, p. 159-166. O slogan de Bonner é “I am what I will do” (“Eu sou o que eu farei”). O *proactivert* não tem temores, neurose, sintomas ou defesas. Sua vida está repleta de experiências de pico. “Ele se aproxima de cada desafio e de cada situação nova com um espírito exultante”, e “é seu próprio *primum mobile*, de movimento e energia psicológica dinâmica” (p. 164). Bonner propõe este tipo “como um prefácio a uma psicologia humanista, que coloca a pessoa proativa no próprio centro do estudo do homem” (p. 166). Para exemplos semelhantes dessa linguagem idealista e transcendente, cf. *Humanitas*. Petisburgo: Duquesne University Press. Em K. Menninger (“This Medicine, Love”. *Love Against Hate*. Nova York: Hartcourt, 1942, p. 3-6) descobrimos que a patologia deve ser encarada no estilo do “combate” com forças negativas, como já teríamos feito com o diabo, a agressão e a destrutividade. Cf. *Man Against Himself*. Nova York: Hartcourt, 1938: *motto* introdutório e p. 367-386. A terapia da Gestalt inclui-se na negação humanista. Cf. FAGAN, J. & SHEPHERD, I.I. (orgs;). Introdução a *Gestalt Therapy Now*. Nova York: Harper & Row, 1971, p. 1: “Agora usamos palavras tais como intensificação, intimidade, realização, criatividade, êxtase e transcendência para descrever o que desejamos para nós mesmos e para os outros”. Os autores consideram isto apropriado a uma psicologia que “está preocupada com o homem em sua humanidade [...]”. No mesmo volume, A.R. Beisser explica: “O terapeuta da Gestalt além do mais acredita que o estado natural do homem é um ser único, inteiro - não fragmentado em duas ou mais partes opostas” (p. 78). Outros, dentro desta tradição, são Carl Rogers, Eric Berne, e muitos que foram freudianos, p. ex., Karen Horney, Erich Fromm, Fritz Perls, Abraham Maslow, e cada um deles identifica Freud com patologia, pessimismo e *thanatos*, então deixando-o rumo a campos mais verdes. Esses campos foram literalizados no continente americano; abandonar Freud, o pessimismo e *thanatos* significa encontrar a América, o amor

da psicopatologia profissional, estes ressoam com um brilho positivo: saúde, esperança, coragem, amor, maturidade, calor, totalidade; fala das forças construtivas da natureza humana, que aparecem na ternura, na abertura para os outros e na capacidade de compartilhar, e que deslancham criatividade, alegria, relações significativas, brincadeira e elevações. Encontramos a mesma unilateralidade em seus objetivos, tais como liberdade, fé, justiça, responsabilidade, compromisso. Além do fato de que sua noção de crescimento é simplista, ligada à natureza, romântica; e, de amor, inocente – pois apresenta o crescimento sem decadência, a natureza sem catástrofes e estupidez inerte e o amor sem possessão – além disso tudo, sua ideia de psique é ingênua, para não dizer delirante. Pois, onde está o pecado, e onde estão os vícios, o fracasso, e as vicissitudes aleijantes que o destino traz através do patologizar? Quando examinamos sua literatura encontramos raras menções a ideias saturninas e sóbrias tais como necessidade, limitação, ancestralidade, ou desejos e faltas fundamentais – as lacunas básicas de toda personalidade. Não faz contato com a visão estoica e trágica do homem existencial, irracional, patológico.

Enquanto o humanismo suave usa o bebê e a criancinha que engatinha como seu modelo de desenvolvimento do homem²⁰, a

e o otimismo. Mas o patologizar pode se manter distinto tanto do otimismo quanto do pessimismo, tanto da América quanto da Europa. As passagens que citei e os trabalhos a que fiz referência de nenhuma forma esgotam a fermentação maldosa que é gerada pela palavra “humanismo” que é vomitada no palavreado de tantos campos do conhecimento. Talvez esta seja a *Weltanschauung* dominante dos meados do século XX e como tal encerra a patologia dominante daquele período: euforia maníaca. Ao evitar tal humanismo, a psicologia arquetípica prefere estar mais próxima da depressão, acreditando que lá a alma está melhor servida. Para começar uma investigação da variedade de outras discussões sobre o humanismo, cf. a bibliografia preparada por BLACKHAM, H.J. *A Guide to Humanist Books in English*. Londres: Ethical Union, 1962. Cf. tb. BLACKHAM, H.J. (org.). *Objections to Humanism*. Londres: Constable, 1963.

20. MASLOW, A. “Naturalistic reasons for preferring Growth-Values over Regression-Values under good conditions”. Apêndice II em *Religions, Values and Peak Experiences*. Columbus: Ohio State University Press, 1964.

tradição da psicologia profunda enxerga esta mesma criança com um olhar mais perverso, mais duro. A psicologia profunda constrói-se sobre as mais obscuras percepções de Freud e Jung, seu pessimismo bem temperado e olho para a sombra. Ao insistir no lado elevado da natureza humana, onde até mesmo a morte se torna “doce”²¹, a psicologia humanista é sem sombra, uma psicologia sem profundezas, cujas palavras profundas permanecem vazias, porque a transcendência é seu objetivo. Para transcender, deixa para trás o mais baixo, o mais básico e o mais obscuro como “valores regressivos”.

O método que este humanismo usa para negar à alma a profundidade de suas aflições diz assim: sim, há patologia, concordamos. Mas a psicopatologia indica uma existência impedida e uma consciência focada em seus impedimentos. Como a natureza humana é basicamente um organismo desenvolvendo consciência cada vez com mais informações, um negentrópico campo de energia positiva, a totalidade maior de cada personalidade pode integrar os distúrbios menores de seu funcionamento. Ao realizar e tornar presentes necessidades mais elevadas, as menos elevadas se tornam integradas. A ordem pode sempre englobar a desordem, porque energias positivas são sintéticas e criam à medida em que se movem. Podemos, cada um de nós, movermo-nos para fora de nossas condições patológicas. Esses distúrbios precisam apenas ser sentidos, expressos e compartilhados, ou levados ao grito num exorcismo primordial. Quando não estão mais frustrados, mas quando a eles foi dada aceitação simpática, transformam-se em energias boas, verdes e crescentes, retornando corrigidos e maturados ao jardim de nossa

21. Ibid., p. 76.

totalidade. O modelo da transcendência positiva de nossas patologias é chamada de “experiência de pico”.

“Pico” evoca o trabalho de Abraham Maslow, que fundou e ainda epitomiza as principais atitudes da psicologia humanista contemporânea, seja em terapia de grupo, nos púlpitos de igrejas, ou nos modos como os indivíduos privadamente transcendem seus conflitos. Aquilo que alguns críticos – notavelmente William Blanchard – reconheceram nas experiências de pico de Maslow é a subjacente filosofia hedonista, que oferece uma moralidade de prazeres intensificados²². Altitudes e picos nada dizem da pessoa que está passando por eles, pois podem ocorrer também em psicopatas e criminosos, podendo nada ter a ver também com criatividade ou maturidade – os objetivos de Maslow. Qualquer manual de psicologia da anormalidade testemunha o fato de que o próprio patologizar pode produzir picos: roubo cleptomaníaco, incêndio piromaníaco, sadismo, profanações graves – tudo isso pode produzir alegrias extáticas. Bombardear e atirar de baioneta também, assim como assisti-los na televisão. Sempre que a importância da experiência é determinada apenas pela intensidade, pelo absolutismo, pela aproximação ou semelhança extática com a divindade e se autovalidar²³, há risco de possessão por uma pessoa arquetípica e uma inflação maníaca. A transcendência através de um “pico”, uma ideia tão disseminada em todas as diferentes formas de práticas humanistas (corporais, vivências de fim de sema-

22. BLANCHARD, W.H. “The Psychodynamic Aspects of the Peak Experience”. *Psychoanalytic Review*, vol. 56, n. 1, 1969, p. 87-112.

23. Cf. *ibid.* • MASLOW. “Naturalistic reasons”. *Op. cit.*, p. 62: “A experiência de pico é sentida como um momento que se autovalida e se autojustifica, que carrega em si seu próprio valor intrínseco”.

na, LSD), facilmente transforma-se num jeito maníaco de negar a depressão. Ao invés de uma nova forma de encarar a psicopatologia, é, em si mesma, um estado psicopatológico disfarçado.

Outra forma de negação transcendental ocorre nas soluções orientais (ocidentalizadas) para a psicopatologia. Novamente, admite-se que ela existe, mas é vista de uma perspectiva diferente, mais sofisticada. Nossas patologizações nada mais são que parte das dez mil ilusões que encontramos em nosso caminho pela vida, uma aparição que pode ser um tormento, ou um pedaço do karma, ao qual pagamos nossa dívida. Mas, fundamentalmente, eventos patológicos são a evidência de degraus mais inferiores, não resolvidos, da escada. Nosso caminho deveria passar a seu largo. Medite, contemple, exercite-se através deles e para sair deles, mas não permaneça ali em busca de *insight*. Analisá-los nos leva para baixo rumo à fragmentação, para os pedaços, funções e complexos do homem parcial, para longe da totalidade e da unidade.

Esta negação vê nos eventos psicopatológicos energias deslocadas, através das quais poderemos ser castigados, mas que, em última instância, devem ser transformadas para trabalhar por nós e pelo Um. A psicopatologia em si não é uma expressão autêntica da divindade da alma. A divindade está lá em cima nos picos, não nos brejos de nosso medo, não na lama da depressão e da ansiedade, as profundezas para as quais a vida real normalmente retorna. Os alquimistas fazedores de alma sabiam disso, assim como escritores e pintores, ou qualquer pessoa dependente dos movimentos da imaginação.

Se a divindade está em nossa libertação dos obstáculos e não em nossas inibições, queixas e comportamentos grotescos, então a transcendência oriental não olhará para a patologia em busca de entender o que está entrando em nós através dela, perguntando que porta está aberta para a alma através de nossas feridas. Ao

contrário, ela clama: levante-se acima das disputas e confusões psicológicas, seja sábio – não caia em armadilhas; busque a felicidade – não a aflição.

Minha caracterização da negação oriental do patologizar é ocidental, refletindo o modo como é usada por ocidentais. Pois aquilo que fazemos com os métodos transcendentais orientais deriva-se tanto da psique ocidental, quanto do espírito oriental. No Oriente, este espírito está enraizado no espesso barro amarelo de um imaginário ricamente patologizado – demônios, monstros, deusas grotescas, torturas e obscenidades. Ele se levanta dentro de um mundo patologizado de desejos e desespero, acorrentado a obrigações, agonizado. Mas, uma vez desenraizado e importado para o Ocidente, ele chega desprovido de sua base imaginal, sem sujeira e cheirando a sândalo, outra visão ascendente que oferece um caminho para ultrapassar nossas psicopatologias ocidentais. O conteúdo arquetípico das doutrinas orientais experimentado através das estruturas arquetípicas da psique ocidental torna-se uma importante e sistemática negação do patologizar.

Se depreciei as abordagens transcendentais das psicologias humanista e oriental é porque elas depreciam a alma real. Ao abandonarem seu patologizar, afastam-se de sua total riqueza. Ao irem para cima rumo à melhora espiritual, abandonam suas aflições, dando-lhes menos valor e menos realidade que às metas espirituais. Em nome do espírito elevado, a alma é traída.

Uma digressão sobre as diferenças entre alma e espírito

Aqui precisamos lembrar que os caminhos da alma e os do espírito apenas às vezes coincidem; e que onde mais divergem é com relação à psicopatologia. Uma das razões principais de minha ênfase no patologizar é exatamente fa-

zer aparecer as diferenças entre alma e espírito, de forma a encerrarmos as confusões amplamente disseminadas entre a psicoterapia e as disciplinas espirituais. Há uma diferença entre yoga, meditação transcendental, contemplação religiosa e retiro, e até mesmo o Zen, por um lado e, por outro, o psicologizar da psicoterapia. Esta diferença está baseada numa distinção entre espírito e alma.

Hoje em dia praticamente perdemos esta diferença que muitas culturas, até mesmo tribais, conheceram e na qual pautaram suas vidas. Nossas distinções são cartesianas: entre a realidade externa tangível e estados mentais interiores, ou entre o corpo e um conglomerado confuso de mente, psique e espírito. Perdemos a posição terceira, intermediária que, anteriormente em nossa tradição, e também em outras, era o lugar da alma: um mundo de imaginação, paixão, fantasia, reflexão, que não é nem físico e material, por um lado, e nem espiritual ou abstrato, por outro, ainda que ligado a ambos. Ao ter seu próprio reino, a psique tem sua própria lógica – psicologia – que não é nem uma ciência de coisas físicas, nem uma metafísica de coisas espirituais. As patologias psicológicas também pertencem a este reino. Abordar essas patologias por qualquer um desses lados, em termos de doenças médicas ou sofrimentos religiosos, pecado e salvação, erra o alvo: a alma.

Mas a divisão tripartite regrediu para duas, pois a alma tornou-se identificada com o espírito. Isso acontece porque somos materialistas, de forma que tudo o que não é físico e corpóreo é uma única e indiferenciada nuvem; ou, acontece porque somos cristãos. Já no vocabulário antigo utilizado por Paulo, *pneuma* ou espírito começou a substituir

psyché ou alma²⁴. O Novo Testamento esporadicamente menciona fenômenos de alma tais como sonhos, mas enfatiza fenômenos do espírito tais como milagres, glossolalia, profecia e visões.

Os filósofos tentaram manter uma linha divisória entre espírito e alma ao manter a alma totalmente fora de seus trabalhos, ou atribuindo-lhe um lugar inferior. Descartes confinou a alma à glândula pineal, um pequeno enclave entre os poderes oponentes da mente interna e o espaço externo. Mais recentemente, Santayana rebaixou a alma ao reino da matéria e considerou-a um princípio antimetafísico²⁵. Collingwood equacionou alma com sentimento e considerou que a psicologia não tinha nada a ver com o campo das ideias e do pensamento²⁶. O ponto de vista espiritual sempre se coloca como superior e opera particularmente bem numa fantasia de transcendência entre princípios últimos e absolutos.

A filosofia, portanto, ajuda-nos menos a mostrar as diferenças do que a linguagem da imaginação. As imagens da alma apresentam, antes de mais nada, conotações mais femininas. *Psyché*, na linguagem grega, além de significar alma, denotava uma mariposa ou uma borboleta, e uma menina especialmente bonita na lenda de Eros e Psiquê. Nossa discussão no capítulo anterior sobre a *anima* como

24. "No Novo Testamento *psyché* é usada apenas cinquenta e sete vezes, já *pneuma* ocorre duzentas e setenta e quatro vezes... O padrão é tanto este que Paulo chega a chamar *psychikoi* de mau e *pneumatikoi* de bom (1Cor 2,13-15; cf. 1Cor 15,44-46). MILLER, D. "Achelous and the Butterfly". *Spring*, 1973, p. 14.

25. SANTAYANA, G. *Realms of Being*. Nova York: Scribner, 1942, p. 328-354.

26. COLLINGWOOD, R.G. *An Essay on Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1940, p. 101-142. • *The Principles of Art*. Oxford: Clarendon Press, 1938, p. 164.

uma ideia feminina personificada continua esta linha de pensamento. Lá vimos muitos de seus atributos e efeitos, em particular a relação da psique com os sonhos, as fantasias e as imagens. Esta relação também foi colocada mitologicamente como a conexão da alma com o mundo noturno, com o reino dos mortos, e com a Lua. Ainda apreendemos a natureza mais essencial de nossa alma em experiências de morte, nos sonhos da noite, e nas imagens dos “lunáticos”.

O mundo do espírito é de fato diferente. Suas imagens brilham com luz, há fogo, vento, esperma. O espírito é veloz, e acelera tudo o que toca. Sua direção é vertical e ascendente; é pontiagudo, cortante, seco e fálico. É masculino, o princípio ativo, dando forma, ordem e distinções claras. Embora haja muitos espíritos, e muitos tipos de espírito, cada vez mais a noção de “espírito” veio a ser carregada pelo arquétipo apolíneo, as sublimações das altas disciplinas abstratas, a mente intelectual, refinamentos e purificações.

Podemos experimentar alma e espírito interagindo. Nos momentos de concentração intelectual ou meditação transcendental, a alma invade com impulsos naturais, memórias, fantasias e medos. Em tempos de novos *insights* ou experimentos psicológicos, o espírito rapidamente retira um sentido, coloca-os em ação, conceitualiza-os em regras. A alma atrela-se ao reino da experiência e às reflexões em meio à experiência. Move-se indiretamente num arrazoar circular, onde as retiradas são tão importantes quanto os avanços, preferindo labirintos e esquinas, dando um sentido metafórico à vida através de palavras tais como *fechado*, *perto*, *vagaroso* e *profundo*. A alma nos envolve com o tumulto e a agitação dos fenômenos e com o fluxo das impressões. É a parte “paciente” de nós. A alma é vul-

nerável e sofre; ela é passiva e lembra. É água para o fogo do espírito, como uma sereia que desvia o espírito heroico rumo às profundezas da paixão para extinguir suas certezas. *A alma é imaginação*, um tesouro cavernoso – para usar uma imagem de Santo Agostinho – ao mesmo tempo uma riqueza e uma confusão. Ao passo que o espírito escolhe a melhor parte e busca fazer de tudo Um. Olhe bem, diz o espírito, ganhe distância; há algo para além e acima, e o que está acima é sempre, sempre superior.

Eles diferem ainda de outra maneira: o espírito está em busca das verdades últimas e viaja através de uma *via negativa*. “*Neti, neti*”, diz ele, “não isto, não aquilo”. Estreito é o portal e apenas passarão as primeiras ou últimas coisas. A alma responde dizendo, “sim, isto também tem lugar, pode encontrar sua significação arquetípica, pertence a um mito”. O vaso do coser da alma aceita tudo, tudo pode se tornar alma; e ao tomar em sua imaginação quaisquer e todos os eventos, cresce o espaço psíquico.

Separei alma de espírito a fim de fazer-nos sentir as diferenças, e especialmente para sentirmos o que acontece à alma quando seus fenômenos são vistos da perspectiva do espírito. Parece, então, que a alma precisa ser disciplinada, seus desejos arreados, a imaginação esvaziada, os sonhos esquecidos, os envoltimentos ressecados²⁷. Pois a alma, diz o espírito, não pode *saber* – nem a verdade, nem a lei, nem

27. Há inúmeros relatos do “caminho espiritual”, mas um relato curto que enfatiza justamente esta diferença entre espírito e alma como uma diferença entre estar vazio de imaginação (o místico) e estar pleno de imaginação (o visionário), como no contraste, digamos, entre São João da Cruz e William Blake, foi escrito por WOOLGER, R. “Against Imagination: The *Via Negativa* of Simone Weil”. *Spring*, 1973, p. 256-272.

a causa. A alma é fantasia, toda fantasia. As mil patologizações de que a alma é herdeira por seu atrelamento natural às dez mil coisas da vida no mundo serão curadas ao transformar a alma numa imitação do espírito. A *imitatio Christi* era o caminho clássico; há hoje outros modelos, gurus do Extremo Oriente ou do Extremo Ocidente que, se seguidos ao pé da letra, colocam nossa alma numa senda espiritual que supostamente leva à libertação das patologias. O patologizar, assim diz o espírito, está, pela sua própria natureza, confinado apenas à alma; só a alma pode ser patológica, como atesta o termo psicopatologia. Não há nenhuma “pneumopatologia”, e como insistiu uma determinada tradição germânica, não pode haver uma coisa tal como doença *mental* (*Geisteskrankheit*), pois o espírito não pode patologizar. Portanto, deve haver disciplinas espirituais para a alma, modos da alma conformar-se com modelos enunciados pelo espírito.

Mas, do ponto de vista da psique, o movimento humanista e oriental ascendente parece repressão. Pode muito bem haver mais psicopatologia de fato acontecendo enquanto transcendemos do que enquanto estamos imersos no patologizar. Pois qualquer tentativa de autorrealização sem um reconhecimento completo da psicopatologia que reside, como disse Hegel, inerentemente na alma é, em si mesma, patológica, um exercício no autoengano. Tal autorrealização acaba sendo um sistema paranoico delirante, ou mesmo um tipo de charlatanismo, o comportamento psicopático de uma alma vazia.

Reunindo alma e sintoma

Muitos dos métodos modernos de psicoterapia querem reter o espírito da análise, mas não a sua alma – querem manter método e forma sem a patologização. Assim, o médico se torna o mestre e o paciente é metamorfoseado em pupilo, cliente, parceiro, discípulo – qualquer coisa, menos paciente. A análise é chamada de diálogo ou troca, já que “terapia” cheira a patologia. Pode até permanecer o foco na interiorização e na integração da pessoa interior, mas a desintegração tende a ser excluída, o que faz com que a integração perca sentido. Nesta visão, desintegrar-se em pedaços nunca é em prol das partes, das tantas pessoas que são a própria riqueza da vida psíquica; desintegrar-se é apenas uma fase preliminar à reconstituição de um ego mais forte.

Estas perspectivas, que mais sintetizam do que analisam, integram ao invés de diferenciar, e perpetuam os ritos terapêuticos sem seus conteúdos patológicos, negligenciando um dos *insights* mais profundos decorrentes deste último século de psicoterapia. *A psique não existe sem patologizar*. Desde a descoberta do inconsciente como um fator operativo em cada alma, o patologizar tem sido reconhecido como um aspecto inerente da personalidade interior. Freud, sucintamente, disse: “Podemos capturar o inconsciente apenas em material patológico”²⁸. Lou Salomé, depois de sua última visita a Freud em 1913, escreveu: “[...] ele coloca uma ênfase excepcionalmente forte na necessidade de se manter o mais próximo e persistente contato possível com o material patológico [...]”²⁹.

28. ANDREAS-SALOMÉ, L. *The Freud Journal*. Nova York/Londres: Basic Books/Hogarth; 1964-1965, p. 64.

29. *Ibid.*, p. 131.

O patologizar está presente não só nos momentos de crise, mas no cotidiano de cada um de nós. Faz-se mais profundamente presente no sentido individual de morte, que carregamos onde quer que vamos. Está presente também no sentimento interior e tão peculiar de cada indivíduo de ser “único”, “diferente”, o que inclui, e pode até estar baseado em, seu sentido individual de “loucura”. Pois todos nós temos nossa fantasia particular de doença mental; “maluco”, “louco”, “insano” - e todos os seus substitutos, coloquialismos e sinônimos - fazem parte de nosso discurso diário. Na medida em que lançamos nossos desvios internos para fora de nós com essas exclamações sobre os outros, estamos ao mesmo tempo reconhecendo que cada um de nós tem um desvio, uma segunda (ou terceira) personalidade esquisita, que proporciona uma outra perspectiva à nossa vida diária. Na realidade, o patologizar fornece material a partir do qual construímos nossa vida cotidiana. Estilos, preocupações e amores de nossas vidas refletem padrões que resultam do entrelaçamento de material patologizado intrínseco a eles. O quanto mais profundamente nos conhecemos e às pessoas dos nossos complexos, mais reconhecemos o quanto nos encaixamos nos manuais de psicologia da anormalidade. Essas histórias de caso são também nossas próprias biografias. Falando em linguagem sociológica: quase todo o indivíduo nos Estados Unidos esteve, está ou estará nas mãos de um terapeuta profissional, de um tipo ou de outro, por período de tempo maior ou menor, seja lá por qual motivo.

A descoberta do inconsciente representou o reconhecimento amplo e esmagador do patologizar como uma atividade autônoma da psique. Esta descoberta e consequente reconhecimento levaram-nos a um fato ainda mais significativo: o redescobrimento da alma. Infelizmente, temos confundido estas três descobertas inter-relacionadas: o inconsciente, o patologizar e a alma. Errada-

mente acreditamos que todos precisamos de *terapia* profissional, como se a alma fosse reencontrada aí. Mas isso não é assim. Dessa forma, confundimos a redescoberta da alma ocorrida no século XX com o lugar onde isto se deu – a análise terapêutica. No entanto, a terapia ou a análise não foram responsáveis por essa redescoberta. Foi a psicopatologia. Os sintomas, e não os terapeutas, conduziram este século à alma. As patologizações persistentes em Freud, Jung e seus pacientes – patologizações que resistiram à repressão, à transformação, à cura e até mesmo ao entendimento – fizeram com que os principais exploradores da psique deste século se aprofundassem como nunca antes. Seu movimento através da patologia rumo à alma é uma experiência que se repete em cada um de nós. Devemos muito a eles, mas ainda mais ao patologizar. Temos uma dívida imensa para com nossos sintomas. A alma sobrevive sem seus terapeutas, jamais sem suas aflições.

A análise apenas ofereceu à psicopatologia uma escuta, agora fora dos lugares onde estava confinada – asilos, prisões, instituições religiosas. A nova terapia passou a ser o único espaço secular autorizado para um envolvimento intenso e prolongado com o patologizar. Os sintomas eram seu objetivo e seu foco de atenção. Deste modo, a análise forneceu o vaso no qual o patologizar inconsciente pode derramar-se e ser cozido o tempo necessário para que seu significado emergisse, para que se fizesse alma. A partir de *psyché-pathos-logos* temos o significado do sofrimento da alma, ou o sofrimento da alma em busca de significado.

No entanto, mais uma confusão cercou essa experiência: um estado especial do ser – “estar em terapia” – parecia ser pré-requisito para essa descoberta de alma através do patologizar, o que fez com que, para muita gente, a terapia se tornasse um ritual religioso a ponto de substituir o ritual religioso em si. O indivíduo estava “em” análise, e a análise era “tudo.” “Iniciados” eram aqueles

que faziam análise, enquanto os que não tinham passado pelo “processo”, ou pelo menos não “adequadamente”, ou “suficientemente”, estes eram os “outros.” Para reencontrar o sentido de alma, o indivíduo deveria “fazer” análise, com suas técnicas, seus horários regulares e seus estágios: “início da análise”, “trabalhando em análise”, e “término da análise.” Inevitavelmente e sem que se desse conta disso, o rito da análise acabou por produzir um novo culto da alma. Finalmente, não faltou quem tomasse essa direção religiosa literalmente, declarando que, na verdade, terapia era nada mais nada menos que a expressão da atividade religiosa da alma: o movimento psicoterapêutico sendo assim um movimento religioso; e os terapeutas, sem dúvida, um novo tipo de ministro da alma – gurus ou sacerdotes.

Neste movimento em direção à religião, a patologia foi deixada de lado. A nova análise, ao deslocar sua base da patologia para o autodesenvolvimento, não mais reconheceu a supremacia da aflição. O indivíduo busca então terapia para desenvolver-se, para crescer, não por estar aflito – como se crescimento e aflição excluíssem um ao outro. Criou-se um abismo entre a alma e o sintoma.

Por um lado, a análise encara-se como um contrato profissional que visa a solução de problemas, uma faceta da ciência médica, sem alma, rito ou mistério. Por outro, ela imita as disciplinas transcendentais, adotando ritos, ensinamentos, vida comunitária. Mais uma vez, o patologizar emerge de forma cindida, baseado em antiga ruptura onde era visto como doença ou pecado. Bem, estar em terapia da alma buscando o crescimento e o desenvolvimento da personalidade deixa de lado os sintomas; estar em terapia médica ou comportamental para alívio de sintomas implica deixar a alma de fora. Alma e sintoma separaram-se em dois.

Este capítulo e este livro querem consertar essa divisão. Ao manter a psicopatologia como uma linguagem descritiva da psi-

que que, sem dúvida, fala da alma e para ela, mantereí psique e patologia bem juntas. Pode parecer que eu faça a alma adoecer novamente ao colocar tanta ênfase no patologizar; no entanto, estou devolvendo alma à doença de novo. Ao restituir à alma seus sintomas, tento restituir, aos seus sintomas, alma, restaurando-os àquele lugar central de valor na vida, que por si só a alma tem.

Resquícios do modelo médico

Ideias remanescentes do pensamento médico sobre a psique ainda persistem como barreiras entre nossos sintomas e nossas almas. Especialmente teimosa é a ideia de tratamento. Ainda temos a tendência a pensar que o patologizar requer tratamento; se não diretamente um tratamento médico, ao menos psicológico. Tratamento, é claro, assume que algo está errado – que quando a psique está patologizando numa fantasia, numa emoção, ou num sintoma, isto deve ser corrigido ou aliviado por medidas práticas. Já que temos a tendência a encontrar muita coisa errada psicologicamente, em nós e nos outros, estamos engajados numa fantasia de tratamento durante uma boa parte de cada dia. Se um amigo não consegue dormir, e reajo perguntando – “o que você está fazendo com relação a isso, o que você está tomando para isso?” – estou na fantasia do tratamento. Assim, também, quando invento coisas para superar hábitos psicológicos, controlar emoções, ou prevenir fantasias recorrentes. Uma parte minha está tratando a outra como um paciente. Tratando meu lado doente, estou mergulhado da cabeça aos pés na fantasia médica.

A perspectiva psicológica é inteiramente diferente. Deste ponto de vista, sou paciente, não do meu médico ou do aspecto médico em mim, mas de minha psique – vítima dela e por ela. A alma é paciente de seu patologizar, e sou um paciente porque minha

alma patologiza. Tratar intenciona eliminar o patologizar, separando-o da alma.

Se seguirmos o ponto de vista psicológico até suas últimas consequências, concluímos que fazer algo, ajudar, tomar decisões práticas, talvez tudo isso tenha que ser abandonado ao encararmos o patologizar psicologicamente. Enquanto ainda estivermos aspirando aliviar ou corrigir, estaremos comprometidos com o tratamento preventivo. Procurando o tratamento ideal, literalizamos o patologizar em seu sentido médico. O modelo em nosso pensamento cria o caso diante de nós. Então, a ideia de tratamento como uma atividade literal deveria ser deixada de lado; pois, para sermos coerentes com nosso pensamento não pode haver um procedimento tal como um “tratamento psicológico”. Os dois termos se excluem: quando somos *psicológicos* acerca do patologizar não o estamos tratando; quando *tratamos* o patologizar, não estamos sendo psicológicos.

Por esta razão, a psicologia “clínica” é um resquício do modelo médico. Ela talvez prove seu valor, caso após caso, desmontando estruturas patologizadas. Mas ela o faz perdendo o ponto de vista psicológico. Pois julgar através de resultados pertence ao empirismo médico; além disso, ela também já assume o que ainda está para ser estabelecido: que o patologizar da alma precisa ser desmontado. Ao tomar a fantasia de doença da alma literalmente em seu valor nominal como patologia clínica, a abordagem clínica cria aquilo que então deve tratar. Ela cria pacientes clínicos.

“Psicológico” e “tratamento” não podem ser conjugados – a menos que revisemos o que significa tratamento e olhemos para ele como uma fantasia; então, teríamos a fantasia dos medicamentos, a fantasia da dieta, a fantasia cirúrgica, a fantasia do choque, a fantasia das férias, a fantasia de grupo. Estas seriam formas psicológicas de imaginar o patologizar. Elas são, cada uma, partes da

psicoterapia, não como tratamento, mas como fantasias que servem ao cultivo da alma. A cada momento em que entro numa fantasia sobre que dieta começar, ou em que grupo entrar, ao meu patologizar é dado um continente no qual elaborar-se é validar-se. Ao patologizar é dada a chance de fantasiar mais a respeito de si mesmo. Tudo isto cessa no momento em que qualquer um desses “tratamentos” for programado como uma terapia literal. Deixemos recordar aqui que psicoterapia, de acordo com a origem das palavras “psique” e “terapia”, significa *servir a alma*, não tratá-la. A psicologia que estou esboçando nessas páginas pode estar fundamentalmente engajada com psicopatologia e inseparável do processo patologizante, mas não tem a intenção de ser um tratamento para os mesmos.

Servir à alma implica deixá-la reinar; ela conduz, nós a seguimos. Aqui adaptamos a famosa máxima de Jung – análise é seguir sonhando o mito – transpondo-a para “seguir patologizando o mito”. Ao seguir a própria atividade desordenada e peculiar como um de nossos guias, a terapia terá espaço para o bizarro, o decaído e o fantástico. Como nosso modelo de pensamento é que “semelhante tem afinidade com semelhante”, a terapia do anormal terá também que ser anormal. Já que nossa primeira ocupação é com os aspectos falidos da vida, devemos descartar todas as ideias de sucesso terapêutico. Sendo o patologizar assustador, somos obrigados a seguir o medo, não com coragem, mas como um caminho que leva profundamente ao susto perante aquilo que há em operação nas profundezas da alma. Aqui devemos evitar ser possuídos pelo pânico e coagular peculiaridades assustadoras com uma interpretação literal delas, dando-lhes um diagnóstico que demanda tratamento. “Seguir patologizando o mito” significa ficar na confusão e ao mesmo tempo considerar o que está acontecendo de uma perspectiva mítica. Tentamos seguir a alma aonde

quer que ela nos conduza, buscando aprender o que a imaginação faz em sua loucura. Ficando com a confusão, o mórbido, o fantástico, não abandonamos o método em si, apenas seu modelo médico. Ao contrário, adotamos o método da imaginação. Seguindo adiante com o patologizar, estamos tentando descobrir precisamente os métodos e leis do imaginal, em distinção ao racional e ao físico. A loucura ensina o método.

Antes de tentar tratar, ou mesmo entender, os fenômenos patologizados, nós os encontramos num ato de fé, reconhecendo-os como autênticos, reais e valorosos *como eles são*. Não diminuimos seus valores por considerá-los como sinais de enfermidade médica, nem os inflacionamos por considerá-los sinais de sofrimento espiritual. Eles são caminhos da psique e caminhos para se encontrar alma.

Profissionalismo e o patologizar errado

Ao encararmos nossos sintomas como os acidentes que nos levaram para a terapia, ao invés de a *via regia* para a alma, rejeitamos sua importância no cultivo da alma. Ao contrário, esta importância é deslocada para a terapia. Ao oferecermos descuidadamente nossos sintomas a terapeutas profissionais, reforçamos o poder do profissionalismo sobre a psicopatologia. Aqui, os críticos da psicoterapia têm muitos pontos a seu favor: eles percebem bem a dependência das profissões de ajuda com relação à fantasia de doença. Se os estados da alma precisam de ajuda profissional apenas quando podemos achá-los doentes, um conluio então se desenvolve entre paciente e terapeuta com relação à psicopatologia. Ambos precisam dela para o jogo da terapia.

O jogo da terapia encena um padrão arquetípico. Era dito na Antiguidade que o mesmo deus que constela uma doença é quem

pode levá-la embora. O curador é a doença e a doença é o curador. É, portanto, da maior importância encontrarmos “quem”, que pessoa arquetípica está envolvida na psicopatologia, um ponto discutido no capítulo anterior. Mas, já que esta antiga ideia psicológica foi traduzida na moderna terapia secular, o “quem” não é ninguém mais do que o terapeuta profissional.

Ao dar ao patologizar um nome clínico, o terapeuta profissional faz o primeiro movimento neste jogo da terapia. O primeiro movimento não é o patologizar do paciente. Suas queixas e esquisitices não são psicopatologia clínica *até que assim sejam nomeadas*. Até então, os sintomas são demonstrações da psique, um modo de ser e de se expressar, parte de sua fantasia e de sua aflição. Mas assim que o movimento de nomear profissionalmente é feito, uma entidade distinta é criada, com uma realidade literal. Por um lado, estou protegido dessa “coisa” ao separar-me dela; agora ela tem nome. Mas, por outro, agora eu “tenho” algo, ou mesmo “sou” algo: um alcoólotra, um neurótico obsessivo, um deprimido. Além do mais, o terapeuta tornou-se o próprio deus que, ao trazer a condição, é o único capaz de retirá-la. O paciente tende a acreditar em seu terapeuta: “Só ele pode me ajudar, pois só ele sabe realmente o que está errado”. O que está “realmente” errado significa o que está “literalmente” errado, o que foi literalizado em erro pelo jogo da terapia profissional.

Dessa forma, analista e paciente ficam trancados numa análise de longa duração, pois o analista é aquele, o próprio deus, que viu o ponto fraco incurável do paciente, seu calcanhar de Aquiles, seu segredo desastroso. O *insight* do analista e a ferida do paciente juntos incorporam a figura arquetípica do Curador-Ferido, outra forma antiga e psicológica de expressar que a doença e sua cura são uma única e mesma coisa. (Em nosso patologizar há de fato um tipo de saúde que tem a ver com alma, e em nossa saúde

há de fato um tipo secreto de patologizar.) Mas, na moderna terapia secular o Curador-Ferido foi dividido ao meio: a doença está toda do lado do paciente, e a saúde está toda com o terapeuta. O arquétipo está cindido³⁰, e as duas metades são compulsoriamente reunidas naquilo que é chamado de transferência e contratransferência. As duas metades estão presas em infinitas lutas eróticas e de poder, o sadomasoquismo do jogo da terapia. Não é de estranhar que a terapia fale tanto de “resistência” e que manuais sejam escritos explicando como ultrapassar ou atravessar os “mecanismos de defesa” do paciente. Também não é de se estranhar o fato de se tornar tão difícil concluir uma análise longa, uma vez que ambos os parceiros foram pegos nesta encenação literalizada de um tema arquetípico. A análise terapêutica tem efeitos colaterais não menos letais que as drogas.

Pois o patologizar errado do jogo terapêutico é a matança. Lévi-Strauss notou que jogos assimétricos, tais como aquele entre os parceiros desiguais da terapia, acabam com a morte de um dos oponentes³¹. A matança da psicoterapia acontece num plano psicológico: supostamente “livramo-nos” da neurose, do problema, ao passo que, de fato, é a alma que está sendo morta – novamente, através de um patologizar errado, uma compreensão errada da alma no sintoma.

O patologizar errado espalhou-se para além dos jogos dos consultórios e das clínicas, tornando-se um instrumento político

30. A. Guggenbühl-Craig (*Power in the Helping Professions*. Nova York/Zurique: Spring, 1971) trabalhou sobre os vários efeitos do arquétipo cindido na terapia, mostrando que, apesar de todas as boas intenções possíveis por parte dos parceiros, a divisão no pano de fundo lança uma sombra destrutiva inevitável em todos os esforços terapêuticos.

31. LÉVI-STRAUSS, C. *The Savage Mind*. Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1966, p. 32.

oculto do Estado. Heréticos políticos podem ser declarados doentes mentais para que possam ser banidos – e este procedimento pode ser suavemente justificado com afirmações de que é para o próprio bem do “paciente.” Não há conforto em pensar que isto ocorre apenas na União Soviética [1972]. O patologizar errado também adentra a cena social quando uma defesa psiquiátrica é utilizada para justificar comportamento revolucionário, por exemplo, quando a verdadeira patologia não reside no militante, mas na sociedade e instituições que o produziram, na lei que não reconhece realidades psicológicas, ou na moral cultural vigente que não permite desvios subculturais. Esta espécie de excelência psiquiátrica não é empregada meramente para se livrar do militante, ou para compromissá-lo com um tratamento terapêutico, ao invés de punitivo; mas mascara um ataque às morais institucionalizadas da sexualidade, da propriedade e respectivos processos legais. Aqui, os argumentos psiquiátricos sobre a psicopatologia, em particular os anárquicos que estivemos observando anteriormente (Szasz, Laing), são parte de um programa revolucionário. Se há uma necessidade de tal revolução é uma coisa; outra coisa é disfarçá-la em discussões de psicopatologia.

O aspecto mais insidioso desses abusos da psicopatologia é o que encobre agora uma filosofia moral. Ideias sobre saúde e doença mentais são ideias sobre a psique, sobre a alma. Quando somos informados do que é saudável, estamos sendo informados sobre o que é certo de pensar e sentir. Quando somos informados sobre o que é mentalmente doentio, estamos sendo informados sobre quais ideias, comportamentos e fantasias estão errados. Uma ideologia específica de um humanismo complacente de classe média (novamente, como aponta Szasz³²) é propagada pela saúde mental, policiada

32. SZASZ, obras citadas, esp. *Ideology and Insanity*.

por profissionais e infiltrada na comunidade, suas cortes, clínicas, centros de convivência e escolas. As avenidas de escape estão bloqueadas pelo abuso profissional do patologizar. Recusar a abordagem da saúde mental confirma nossa “doença”. Precisamos de “terapia”, sessões de alma na igreja do Estado, um centro de conversão de saúde mental comunitário sustentado por dinheiro público. Lá, os jovens sacerdotes de extrema boa vontade, cuja influência na comunidade começa cedo com crianças “perturbadas”, aconselham famílias inteiras sobre divórcio, suicídio, orgasmos e loucura – em suma, sobre eventos cruciais da alma. Esses profissionais são guardiões da alma da nação; mas a quem devem satisfação por aquilo que acontece durante suas intervenções nas crises da alma?

Como podemos resgatar a terapia da assimetria matadora do profissionalismo e dos abusos políticos do patologizar errado, de um sistema que precisa encontrar doença para promover saúde e que, para ampliar o alcance de sua ajuda, é obrigado a estender a área da doença? Cada vez mais porções ainda mais profundas de patologia para serem analisadas, traumas cada vez mais antigos: primal, pré-natal, até meu corpo astral; cada vez mais gente no ritual: a família, os colegas de escritório, a comunidade da saúde mental, análise para todos.

Enquanto a religião perdeu terreno em parte porque negligenciou o significado do patologizar da alma, e enquanto a psicologia terapêutica avança sobre o terreno da religião, a análise reivindicou ter começado o maior método viável para redimir as áreas condenadas da psique. A terapia tornou-se o caminho para cultivar a alma (*soul-making*). Sua prática varia – grupo ou individual, breve ou longa, física ou verbal, meditação, drama, condicionamento do comportamento, ou imaginação – mas a premissa é a mesma. O trabalho de fazer alma requer ajuda profissional. O cultivo da

alma tornou-se restrito à terapia e pela terapia. E a psicopatologia tornou-se restrita à definição negativa que a ela dá a terapia, reduzida a seu papel no jogo da terapia.

Mas, como suspender a restrição terapêutica do cultivo da alma sem ao mesmo tempo fazer o salto transcendental totalmente livre da psicopatologia? Como recobrar a psique da terapia profissional e ainda manter a psicopatologia como uma fonte e uma base para nossos *insights*? A questão volta-se para o patologizar, pois ele foi o agulhão que nos levou ao profissional. *Não podemos recuperar a alma de sua alienação na terapia profissional até que tenhamos uma visão do patologizar que não requer tratamento profissional em primeiro lugar.* Precisamos de uma nova visão do processo de patologização da psique, e de um novo pano de fundo para seus amedrontantes fenômenos.

A psicopatologia como uma fantasia arquetípica

Independentemente do modo como se nega a psicopatologia nas várias teorias que discutimos acima, independentemente de como a curamos com procedimentos médicos ou a enobrecemos através de interpretações religiosas, e independentemente de como a psicopatologia é erroneamente empregada nos abusos da terapia e da política, nunca nos livramos do patologizar como uma ideia psicológica. Uma fantasia a seu respeito permanece nos sistemas que o negam ou o curam, assim como naqueles que o utilizam mal. A fantasia atesta sua realidade como um fator psíquico. Essa realidade da psicopatologia deve ser mantida distinta do modo como a interpretamos e o que fazemos com ela. É uma vez que esta fantasia é a primeira realidade da psicopatologia, uma visão psicológica da psicopatologia deve começar considerando-a como uma dentre as muitas fantasias arquetípicas da alma.

Assim como há fantasias arquetípicas da saúde e do crescimento, de ser salvo e voltar para casa, também há motivos imaginários semelhantes de adoecer, estar ferido e ficar louco. Embora adoecer possa pertencer à medicina, sua fantasia pertence à alma, que pode nos apresentar doenças na fantasia, nos medos e em sintomas sem quaisquer evidências ou realidades médicas. E mesmo quando a fantasia pode conectar-se com doenças reais naquilo que chamamos psicossomática, a fantasia em si não pode ser encarada com o literalismo médico.

Como a fantasia da doença é, em primeiro lugar, fantasia (e não doença), então tratar a fantasia requer uma terapia que tenha seu foco na fantasia (e não na doença). O patologizar deve encontrar um pensamento imaginal, não um pensamento clínico. Sendo o patologizar primariamente uma realidade psicológica, ele precisa de *insight* psicológico. A abordagem *psicológica* sempre começa com a mesma premissa: toda a fantasia diz algo sobre a alma, independentemente do conteúdo da fantasia. Quer seja incesto, tortura ou assassinato, quer seja amor, revelação ou felicidade, toda a fantasia é, antes de mais nada, um evento psicológico, à parte seu conteúdo literal. A fantasia pode utilizar qualquer tipo de conteúdo, divino ou mórbido, e *nenhum desses conteúdos deve ser tomado literalmente até que todo ele seja reconhecido como fantasia*. Antes de examinarmos o conteúdo patologizado de uma fantasia, devemos reconhecer a fantasia arquetípica do patologizar.

A psicopatologia como uma fantasia arquetípica significa que a alma produz padrões loucos e doenças, perversões e decadência, em sonhos e comportamentos, na arte e no pensamento, na guerra e na política, e na religião, porque o patologizar é uma atividade psíquica em si. A doença psíquica permanece como uma categoria arquetípica da existência independentemente de seus conteúdos. Não importa como definimos doença psíquica através dos tempos,

ou em diferentes culturas: a fantasia em si é contínua. Os conteúdos através dos quais ela é definida e reconhecida mudam, mas não devem ser confundidos com a própria categoria. Definições de doença mental que variam de acordo com a sociedade oferecem um conteúdo específico para a ideia arquetípica de patologia. Essas noções do que seja uma pessoa louca fornecem *imagens* de psicopatologia, mas essas noções não são a verdadeira descrição da loucura. Pois vimos que a descrição é variável, e seus conteúdos são, em parte, dependentes da ideia de sanidade que prevalece.

As definições da psicopatologia nunca podem ser satisfatórias universalmente, no tempo e no espaço. O remédio de um homem é o veneno de outro, tanto quanto a loucura, como a sabedoria, a bondade e a beleza são categorias arquetípicas. É a fantasia arquetípica da loucura que dá às definições da psicopatologia seu poder de persuasão; mas não podem ser tomadas como afirmações positivistas que definem a verdadeira loucura. Não conhecemos e nunca podemos de fato conhecer esta verdadeira loucura, pois é uma questão falsa. Tudo o que podemos saber é que a psique sempre define algum aspecto de si mesma como louco, e as razões para isto tornam-se uma das eternas questões para a reflexão psicológica. O patologizar provoca o psicologizar. Como o amor, Deus, a morte e a própria natureza da alma, a loucura é uma das fantasias temáticas fundamentais da psique.

A fantasia patologizante governa, acima de tudo, a prática da psicoterapia. Não podemos investigar a ideia de cura, ou seu pano de fundo arquetípico, a menos que primeiro examinemos o paciente que manifesta a fantasia patológica. É o paciente que, ao encarnar a fantasia patologizante, torna possível a prática, seja de que estilo for. Sem a fantasia arquetípica da patologia não haveria xamãs, nenhum pajé, nenhuma psicofarmacêutica, nenhum analista. Novamente, a fantasia vem primeiro.

Mesmo na prática médica pura hoje em dia, da mesma forma que Thomas Sydenham supostamente observou no século XVII, ao menos dois terços das pessoas que os médicos recebem nada têm de organicamente doente; mas têm a experiência e a fantasia da doença. Eles estão patologizando. A medicina chama isto de “psicossomática” ou “desordem funcional”, e trata o patologizar como patologia, prescrevendo pílulas, por exemplo. Ao encarar este processo patologizante primário com o literalismo clínico, a medicina e a farmácia levam adiante suas profissões. Vivem mais da fantasia patológica do que da patologia orgânica. Portanto, um modelo médico para a compreensão do patologizar escapa da questão, uma vez que o modelo médico é em si um resultado do processo primário de patologizar. A fantasia de doença da alma precisa consequentemente das pessoas, dos sistemas e da *materia medica* para ir ao encontro da fantasia. O modelo médico é meramente um dos modos de nos engajarmos com a fantasia patologizante. Em breve abordaremos outros modos que não tomam a fantasia como um fato clínico.

Porque a realidade da fantasia vem antes da realidade da doença, também a doença requer um olhar psicológico. Uma doença concreta, medicamente diagnosticada, com patologia orgânica, não é apenas um evento clínico. É também, se não em primeiro lugar e de modo mais importante, um evento psicológico, cujos aspectos físicos requerem um exame psicológico. Não mais faríamos uma separação entre patologia orgânica e psicopatologia, seguindo a velha divisão cartesiana entre o físico e o mental. Tudo importa para a alma e expressa suas fantasias, sejam ideias na cabeça ou ossos no corpo. O corpo tem seu lar na alma, e toda patologia orgânica é uma cooperação entre agente patogênico e a pessoa humana como hospedeiro. Uma infecção precisa encontrar o hospedeiro receptivo, não resistente, até talvez querendo. Até do-

enças causadas por parasitas, ou aquelas adquiridas em acidentes, epidemias ou processos degenerativos, aparentemente orgânicas, tão externas e “não psicológicas”, representam a fantasia patologizante e são absorvidas pela psique e nela refletidas. Os componentes de qualquer doença – órgão ou sistema afetados, agente causal, estilo de processo doentio – todos têm suas significâncias na linguagem da fantasia patologizante, além daquela dos fatos patológicos. Coração, pele, articulações, quer seja congênito, crônico ou agudo, quer seja acidental, infeccioso ou hereditário – tudo isso, e cada uma dessas coisas tem significado psicológico, também são metáforas; são focos de fantasia, tanto quanto de doença.

Falando de modo mais subjetivo, dentro de cada um de nós o patologizar acontece mesmo sem doenças. Temos cada um de nós uma predileção pelo patologizar. Nossas fantasias espontâneas mostram isso. Sempre que um sintoma aparece, ou uma ansiedade com relação a nosso estado mental ou nosso bem-estar físico, é imediatamente conduzido por uma fantasia a seu pior potencial, à sua possibilidade incurável: o pescoço duro torna-se imediatamente uma meningite incipiente; o pequeno caroço, câncer; e o pesadelo, um pressentimento de loucura, acidente ou ruína. Há o sentimento de algo “profundamente” errado, algo “mais profundo” ocorrendo que precisa de atenção imediata. Com o patologizar vem o sentimento de forças obscuras das profundezas, e assim aparece nas fantasias de psicose latente, homossexualidade latente, criminalidade latente; ou seja, dadas as circunstâncias corretas, eu racharia, e para fora das rachaduras rastejariam meus demônios patológicos.

Quer aguentemos o sintoma como um herói, ou o mereçamos como um mártir, ou ainda o tratemos como um doutor, estamos também patologizando ao encenarmos o papel de paciente. O evento sintomático não pode ser sobriamente deixado como é: co-

meçamos a ritualizá-lo. Torna-se símbolo de algo para além dele mesmo, na medida em que iniciamos vários comportamentos estranhos, subitamente dependentes como uma criança, ou ansiosos com a fraqueza e a morte. O patologizar está em funcionamento.

O movimento natural da psique na fantasia rumo à condição doentia já foi rotulado pela linguagem da psicopatologia, onde é chamado de hipocondria. O que é a hipocondria? A que eventos na alma refere-se este termo?

A afirmação de Freud de que nada é mais estrangeiro ao ego do que o sintoma fica mais claro na experiência da hipocondria. Pois que *superstars* de arrogância seríamos sem a fantasia embutida da imperfeição! Queixas hipocondríacas atuam como um *feedback* negativo, guardando o ego de seus delírios de grandeza. Quem é mais suspeito que aquele que diz: “Estou perfeitamente bem”, “nunca adoço”, “nada de errado comigo”? A hipocondria abre uma porta para fora do ego, da qual o ego se queixa, mas que não pode fechar. Em outras palavras, que não as do ego: a consciência heroica não tem lugar para a queixa. Durante a Guerra de Troia, os heróis não podiam aguentar Filoctetes que, embora um deles, queixava-se de uma ferida continuamente supurando em seu pé. Eles o largaram numa ilha, isolando-o. Mas, seria a ferida que nunca curava a sua queixa, ou era a queixa (hipocondria) sua “ferida”, aquilo que o havia afastado do estilo heroico? Para o herói, uma ferida ou mata ou melhora, mas não permanece perpetuamente aberta.

Muitas vezes nos disseram que a hipocondria significa sofrer de doenças imaginárias; mas, ao contrário, será que não significa sofrer das doenças da imaginação? Queixas hipocondríacas referem-se às feridas do ego recebidas através da imaginação, e hipocondria reflete um processo de patologizar que força o ego a conscientizar-se do imaginal funcionando não apenas nas imagens da

mente, mas também nas sensações do corpo, na psique somática. A hipocondria torna o imaginal dolorosamente real, faz-nos reconhecer que o imaginal inclui a vida física, e que fala nela e através dela. Assim, podemos compreender o papel especial que teve a hipocondria no desenvolvimento da ideia de neurose³³, de desordens puramente psicológicas. Ela é o protótipo da queixa psicológica, a queixa da psique de que estaria sendo tomada apenas fisicamente - e também não somaticamente o suficiente.

Patologizar como uma linguagem metafórica

A psique se utiliza de queixas para falar de suas profundezas numa linguagem magnificada e distorcida. Sabemos que essa mudança de pulsação não é uma desordem do coração, que não contraímos sífilis sem saber anos atrás. Os medos são bobos, rimos deles; mas eles estão lá. Algo continua nos contando essas estranhas histórias. Então, vamos começar nossa revisão do patologizar considerando-o uma maneira de contar, um jeito por meio do qual a psique fala consigo mesma. Vamos ver o patologizar como um modo de discurso.

A psique usa muitas línguas para se descrever. Vemos isto especialmente nos sonhos, pois eles são o melhor modelo para a real estrutura da psique. Os sonhos relatam as histórias da alma através de pessoas, e também usam a linguagem dos animais e das paisagens, da mesma forma como os deuses contavam sobre suas diferentes qualidades arquetípicas através de pessoas, animais e paisagens. A alma pode falar sobre si como um deserto, uma ilha, um aeroporto. Pode ser ainda uma vaca ou um tigre. Os sonhos

33. E. Fischer-Homberger (*Hypochondrie*. Berna: Huber, 1970) faz um apanhado completo das fantasias relacionadas a este termo ao longo do tempo.

usam também partes do corpo como partes de seu discurso, onde pés, dentes e coração não se referem a essas reais partes do corpo. E os sonhos usam a família como uma forma de linguagem simbólica – onde “irmão” e “pai” e “filho” são portadores de conteúdos emocionais que estão além dos membros da família.

Além disso, os sonhos falam com um imaginário psicopatológico: a criança idiota, o menino com paralisia infantil, a figura com excêntricos olhos psicóticos, ou estar numa mesa de cirurgia, tendo o ventre cortado. Aqui, precisamos do mesmo entendimento simbólico que nos ensinou que os modos de falar do sonho não se referem às geografias e animais reais, às partes reais do corpo e membros da família. A psique está se utilizando de um sistema especial de linguagem metafórica, que é muito detalhado e concreto, e que parece alcançar um propósito específico. Figuras doentes – aleijados, com doença venérea, arremessadas num acidente, trançadas num asilo fechado – têm um *excepcional poder de nos mover*. Acordamos aflitos, ficamos assombrados por todo o dia, psicologicamente no limite. As imagens patológicas moveram a alma de várias formas: estamos com medo; nos sentimos vulneráveis e em perigo; nosso próprio corpo físico e sanidade parecem estar ameaçados; queremos prevenir ou corrigir. Especialmente este último nos apossa. Sentimo-nos protetores, impelidos a corrigir, regularizar, reparar. Pois confundimos algo doente com algo errado.

Imagens patológicas sem dúvida provocam culpa, e não apenas devido à longa e histórica tradição que liga pecado e doença. Os sentimentos de culpa não são apenas historicamente causados; são psicologicamente autênticos, pois as aflições nos atingem, em parte, através da culpa que provocam. A culpa pertence às experiências de desvio, ao sentimento de estar por fora, fracassando,

“perdendo o ponto” (*hamartia*)³⁴. De fato, é questionável se a culpa e o patologizar podem ser tão alijados um do outro a ponto de podermos nos sentir patologizados e vulneráveis sem ao mesmo tempo sentir culpa.

Contudo, o verdadeiro equívoco é tomar a culpa literalmente, onde fracassos tornam-se falhas a serem corrigidas. Isto coloca a culpa sobre os ombros do ego, que “não deveria” ter falhado. Então o patologizar reforça o estilo do ego e a culpa serve a um ganho secundário, aumentando o senso de importância do ego: ego torna-se superego, ocupando-se loucamente em reparar erros. Um ego culposo não é menos egocêntrico que um ego orgulhoso.

Porém, podemos abandonar esse estilo culposo, enxergando através dele um trabalho defensivo que evita o aparecimento de fantasias arquetípicas. Do ponto de vista arquetípico, é menos importante que se sinta a culpa, mas sim *para quem*: a qual pessoa da psique e a qual mito pertence minha aflição? Ela revela uma obrigação? Quais figuras em quais complexos estão agora chamando a atenção? Desta perspectiva, a culpa oriunda do patologizar tem grande importância. Ela nos leva para fora do ego e para um reconhecimento de que através de uma experiência patologizada estou ligado a pessoas arquetípicas, as quais querem algo de mim e a quem devo uma lembrança.

Uma imagem doentia, é claro, nos aflige vitalmente, pois o patologizar toca nosso sentido de vida. Ele tanto vicia quanto vitaliza,

34. De acordo com um dos pais da medicina, Galeno (c. 130-200 d.C.), *hamartia*, traduzido muitas vezes como culpa ou pecado, é algo apropriado à atividade do médico. Etimologicamente quer dizer “perder o ponto”, e pertence àqueles “erros” que discutiremos adiante no item “Errância”. Sobre *hamartia* cf. WHEELWRIGHT, P. *The Burning Fountain*. Bloomington: Indiana University Press, 1968, p. 174-181. Sobre a relação entre patologia e culpa cf. ENTRALGO, P.E *Mind and Body*. Londres: Harvill, 1955, p. 23, 66, 103-112.

um avivar através da distorção. O sentido de aflição vital que sentimos leva-nos a uma reação natural. Devido à imagem da fantasia ou do sonho ser tão concretamente vívida e de a sentirmos tão vital, nós a equiparamos a um movimento concreto, no estilo médico. Mas nos esquecemos que a imagem é parte do discurso do sonho, e que também o sentido de aflição é parte tão necessária daquela linguagem quanto o aspecto de sentimento da metáfora. A aflição reflete um *pathos*, um mover-se, ou movimento, agora ocorrendo na psique. Categorias de positivo e negativo, saúde e doença, não se aplicam. Ao contrário, assumimos que algo essencial para a sobrevivência da psique, sua própria vida, e morte, está sendo expresso desta maneira, não podendo expressar-se com o mesmo súbito e vital impacto de nenhuma outra forma. Ficaríamos com os fenômenos do jeito que são, não tratados, não curados. As fantasias de doenças são entendidas, desde o início e em sua totalidade, como fazendo parte da profundidade da psique – e nós somos psicólogos profundos em virtude desses enigmas patologizados, os quais fornecem o material subjetivo da reflexão psicológica. Embora o patologizar utilize a linguagem dos eventos naturais, isto não quer dizer que devemos tomar estes eventos naturalisticamente.

Uma digressão sobre a falácia naturalista

Por falácia naturalista quero me referir ao hábito psicológico de comparar eventos da fantasia com eventos similares na natureza. Temos a forte tendência de julgar imagens oníricas como certas ou erradas (positivas ou negativas) através de padrões naturalistas. Quanto mais parecida com a natureza for uma imagem, mais positiva; quanto mais distorcida, mais negativa. Bem como sua irmã na filosofia, a falácia naturalista na psicologia também defende

que o modo como as coisas *são* na natureza é a norma para como elas *deveriam* ser nos sonhos.

Mas a natureza não pode ser o guia para a compreensão da alma. Entender os sonhos em termos de sua semelhança com a natureza simplifica tanto a natureza quanto o sentido espiritual e psíquico dos sonhos, ao encontrar analogias para aquilo que é apresentado nas imagens dos sonhos apenas no reino da natureza. Um evento na natureza pode de fato ser comparado com outro e, assim, realmente enxergamos deformidades e patologias. Um olmo doente na rua pode ser corretamente comparado com padrões apreendidos de outros olmos. Mas uma árvore empestada na mente deve ser comparada com outros fenômenos mentais, com árvores empestadas nos reinos da psique e do espírito. Pois a árvore onírica é uma árvore imaginal, e os campos para suas comparações estão na imaginação: na pintura, na literatura, na poesia, nas visões, no mito, nos sonhos.

A falácia naturalista é tão comum porque ela exige o menor esforço por parte do intérprete. Ele apenas precisa olhar em volta para os eventos naturais do dia a dia para encontrar seus modelos. A própria facilidade é parte da falácia - a inércia de seguir a natureza.

O naturalismo logo decai no materialismo, uma visão que encara o modo como as coisas são no mundo perceptivo, fatos e realidades sensíveis, como o modo primário. Ele insiste que a realidade material vem em primeiro lugar e que a realidade psíquica deve conformar-se a ela: *psyché* deve obedecer às leis da *physis*, e a imaginação seguir a percepção.

Mas essa perspectiva não faz justiça à qualidade comprimida dos sonhos, a seu modo peculiar de negar os princípios da matéria: espaço, tempo, causalidade. Como a poesia, o discurso psíquico é condensado e destilado. Este é um discurso num outro nível, elevado do sentido natural para o sentido imaginativo. A condensação eleva e intensifica o significado. Da mesma forma o fazem os outros termos que Freud usou para descrever o discurso do sonho: distorção, deslocamento, superdeterminação. Estes não são apenas tipos inferiores de pensamento (se olhados do ponto de vista naturalista), mas modos de falar poéticos, retóricos, simbólicos. Embora o sonho e também o sintoma possam ser “a coisa mais natural do mundo”, ocorrendo até mesmo em animais, eles não são natureza, mas cultura. Esses eventos são a natureza que passou por um processo na imaginação. Retornar os sonhos à natureza ao medirmos suas imagens com eventos naturais é deixar de perceber a extraordinária intensificação da fantasia. É não perceber o fato de que *o sonho e a fantasia, e também os sintomas, estão fazendo alma no seio da natureza*.

Diferentemente do naturalismo na estética, ou na filosofia e nas ciências naturais, a convenção naturalista usada pelos terapeutas nunca esteve sujeita a uma avaliação crítica. A palavra *natureza* nunca passou nem mesmo por uma reflexão apropriada por parte do praticante que se baseia habitualmente em uma ou outra de suas mais de sessenta conotações³⁵. Os muitos significados da palavra revelam a possibilidade de influências arquetípicas diversas. O natu-

35. Cf. LOVEJOY, A.O. & BOAS, G. “Some Meanings of ‘Nature’”. *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. Nova York: Octagon, 1965, p. 447-456. LENOBLE, R. *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*. Paris: Albin Michel, 1969.

ralismo da grande deusa do milho e da colheita tem outras implicações psicológicas do que a natureza tem para o herói, um mundo de coisas externas ou impulsos internos a serem conquistados e utilizados. E essas “naturezas” novamente diferem da natureza virginal prístina de Ártemis, a natureza de Pã, a natureza de Dioniso, ou a natureza mecânica racional de Saturno. A prática terapêutica tende a ser filha da natureza, enxergando apenas sua própria face de simplicidade e confiança, desconhecendo o fato de que a natureza assume a face do deus que está determinando o que enxergamos através de nossos pontos de vista subjetivos. Se o encaramos com o romantismo adorador de uma ninfa da natureza, ela nos olha de volta com a mesma face.

Devido à ideia simplista de natureza usada na terapia, o natural tende a ser idealizado. Torna-se uma natureza sem deformidades, irracionalidades e idiossincrasias individuais. O padrão ideal é utilizado moralisticamente para encontrar falhas em sonhos e sonhadores naquilo que desvie da natureza. Dessa forma, a falácia naturalista libera toda uma cadeia: uma falácia nomotética (interpretar imagens oníricas particulares através de leis gerais); uma falácia normativa (interpretar imagens particulares através de padrões idealizados, ou seja, como uma imagem deveria ter aparecido corretamente); uma falácia moralista (interpretar imagens não naturais também como imorais). Todos esses movimentos negligenciam o fato fundamental de que os eventos da imaginação não ocorrem na natureza empírica. Uma criança multicolorida, uma mulher com um pênis ereto, um carvalho cheio de morangos, uma cobra que vira um gato que fala não são nem errados, nem falsos, nem anormais porque não são naturais. Os tigres da imaginação

não estão restritos às selvas ou aos zoológicos; podem aninhar-se nas minhas prateleiras de livros ou rastejar os corredores do motel da noite passada. Imagens patologizadas precisam ser lidas da mesma forma: um bebê afogado, um animal esfolado que ainda está vivo, ou a perda dos dentes, dos cabelos, ou dos dedos não se referem a eventos semelhantes na natureza empírica.

Por exemplo: um paciente sonha com um cavalo de corrida que tem uma perna quebrada. Primeiramente, a falácia naturalista procura por um cavalo da memória, de ontem ou da infância, para aprender sobre o cavalo do sonho através de associações pessoais com cavalos naturais. Então, ela compara o cavalo do sonho com cavalos naturais em geral. Porque um cavalo natural com uma perna quebrada estaria seriamente doente, então o cavalo do sonho está doente. Além disso, o cavalo do sonho não “deveria” ter uma perna quebrada. Uma vez que um cavalo natural de perna quebrada muito provavelmente seria sacrificado, o cavalo do sonho representa o perigo de morte, ou o desejo de matar, ou autodestruição. Quanto mais literal o naturalismo, mais é o caso de uma interpretação em termos de doença séria e perigo. A terapia trabalhará para salvar o cavalo (a falácia médica), onde “cavalo” significa qualquer coisa desde a vitalidade do paciente, sua própria vida, até um impulso libidinoso inespecífico carregado por algum aspecto de sua vida.

Ao contrário, o cavalo de corrida pode ser interpretado amplificando-o com outros temas: o cavalo de força de Wotan, de Poseidon; o cavalo herói conquistador de Hun, Mongol, Cruzado, Árabe, Espanhol; os motivos da velocidade, da corrida, do vencedor; os sacrifícios de cavalos ro-

manos e védicos; o cavalo da morte; cuidar do animal. O cavalo do sonho nos conta mais do que o cavalo da memória, ou da natureza. Vários caminhos simbólicos, míticos e culturais de *insight* são abertos através da ferida da aflição. Então, podemos enxergar o cavalo ferido como o “portador” da vulnerabilidade do sonhador. Ele agora está parado, aberto, pedindo sentido. A ferida é aquilo que capacita a psique a movê-lo de sua posição anterior – cavalgando para vencer – para uma posição de consciência através do colapso. A perna quebrada é o foco dessa mudança de natureza para cultura.

Se presumimos que o cavalo deveria estar de pé em suas pernas novamente, com a saúde restaurada, abandonamos a imagem real e nos movemos contra o próprio sonho. Mas, se permanecemos com o cavalo de perna quebrada como ele é, então o sonhador tem a oportunidade de um *insight* através da imagem patologizada; por exemplo, que ele tem “se esforçado inutilmente”³⁶, abusando de sua vitalidade física, competindo para vencer, orgulhoso de seus impulsos de puro sangue. A imagem patologizada torna possível uma nova reflexão, que o sonhador sente pungentemente, pois está associada a uma aflição, tocando a alma no ponto da morte. A ferida é o próprio foco desse movimento de uma posição anterior, alto em seu cavalo deslizando veloz com o fluxo natural de energia, à posição presente, de reconhecimento de outras realidades, realidades psíquicas. A própria imagem representa a mudança brusca de perspectiva, da vida para a morte, da realidade física para a realidade psíquica, da natureza para a imaginação.

36. Tradução da expressão original em inglês *flogging a dead horse* [N.T.].

A crise da psicologia da normalidade

Assim, para entender a linguagem metafórica do patologizar, não podemos olhar para o torto em termos do reto, para o falido em termos do ideal, para o moribundo em termos de vida. Adotarmos uma perspectiva diferente da que é apresentada nas imagens e fantasias constrói uma polaridade. Esta polaridade entre o correto e o torto, encenada por médico e paciente, contribui mais ainda para a mortal assimetria do jogo terapêutico.

Tendo recusado as suposições do erro, podemos deixar de considerar, por um momento, a noção de que imagens de doenças não deveriam existir, ou que elas requerem ação porque constituem diagnóstico de perigo. Se existe algo errado ou perigoso com referência às fantasias patologizadas, isso está no como nós as tratamos; nossa atitude pode transformá-las nos próprios acontecimentos que tememos. Nossa atitude para com o patologizar pode ser mais destrutiva do que o patologizar em si.

Entretanto, pode-se argumentar que percebemos o distorcido tendo como pano de fundo as normas do correto. Mesmo que a psicopatologia fale uma língua estrangeira e mereça o respeito que conferimos a qualquer língua que não a nossa, tal linguagem não é apenas estrangeira; ela é distorcida. De qualquer forma, um ideal ou uma norma é certamente presumido. Se não houvesse uma posição natural para comparação, como poderia haver a falácia? Se não houvesse literalismo, como haveríamos de reconhecer a perspectiva metafórico-simbólica? Falar de desvios e distorções implica a referência a padrões normais.

Aqui, precisamos estabelecer uma distinção. Ideais e normas provêm meios através dos quais *enxergar* o patologizar, mas não devem ser tomados como meios de *medir* o patologizar. Do ponto de vista psicológico, nem a norma estatística, nem a norma ideal

podem oferecer a mínima relevância na consideração do valor inerente de uma fantasia ou experiência patologizada. Meus pesadelos, compulsões e ansiedades podem ser essenciais para meu trabalho, para meu estilo de vida e para minhas relações com os outros. As normas são modos perceptivos para enxergar contrastes; elas são métodos de coloração que nos ajudam a notar desvios mais nitidamente. Quanto mais fortemente patologizado um evento é, mais imediatamente sentimos sua importância. Mas, o valor psicológico do que ocorre não é estabelecido pela norma ou pelo desvio, e sim pela própria aflição. Ela informa sua própria significância interior nas imagens de fantasias que a acompanham.

O patologizar, assim, aflige a própria fantasia de normas, a ideia de que existem padrões objetivos, marcos de referência para a alma, para suas fantasias, suas doenças, seu destino. Quando um terapeuta insiste que não há dois casos iguais, ele não está se referindo meramente a seus detalhes acidentais, mas a um sentido profundo de que o ser humano é um ser essencialmente “diferente”, e de que a individualidade é dada com a mistura particular de cada alma, a complexidade de sua composição. Portanto, quando Jung define a individuação como um “processo de diferenciação”³⁷ e diferenciação como “o desenvolvimento de diferenças, a separação de partes de um todo”³⁸, isso significa perceber nossas diferenças com relação a todas as outras pessoas.

Mas isso também significa que nossas diferenças internas derivam de nossas múltiplas pessoas internas. Assim, um indivíduo não pode prover uma norma *nem para si próprio*. As muitas pessoas que atuam seus papéis através de um indivíduo possuem diferentes caminhos a serem seguidos, diferentes momentos de as-

37. CW 6, § 757.

38. Ibid., § 705.

censão e queda, diferentes deuses para obedecer. A doutrina que nós vimos no último capítulo sobre dois ou mais tipos de alma (na China, no Egito e na Grécia) também apresenta essas almas como submetidas a diferentes destinos. Algumas aparecem, outras se enterram ou ficam no fundo da terra, ligadas aos antepassados, etc. A desintegração do indivíduo na morte, a dissolução de sua complexidade, que Buda ensinou em seu último enigma acautelador – “A decadência é inerente a todas as coisas compostas. Trabalhe em sua salvação com diligência.” – apontam para a absoluta não normalidade de cada pessoa individual. *Se o princípio fundamental da vida psicológica é a diferenciação, então nenhuma única perspectiva pode abarcar a vida psíquica, e as normas são as ilusões que determinadas partes prescrevem a outras.* Um padrão para uma figura pode ser patológico para outra, e patologia para uma parte pode ser normal para outra perspectiva no interior do mesmo indivíduo.

A anarquia, o absoluto relativismo dessa insistência nas diferenças, só pode ser resolvida em termos de uma perspectiva mais profunda que leve em conta o todo das contínuas interconexões e fantasias que se dão entre as pessoas da psique. Refiro-me aqui à perspectiva politeísta descrita nos mitos, onde as normas são os próprios mitos, seu modo de estruturar e reger as experiências. Eles nos dizem onde estamos, mas não onde devemos estar. *Eles próprios nunca são os mesmos*, e sim diversos e tão desviantes que não existe um único padrão básico de um mito específico, apenas variantes do mesmo. Já falamos do lugar do mito na organização da psique e voltaremos a falar disso. A questão agora é o reconhecimento da impossibilidade de estabelecer medidas para os eventos psíquicos. Heráclito, Plotino, Santo Agostinho, Kant e Hegel sustentaram, cada um a seu próprio modo, que a alma – em sua profundidade, imaginação, subjetividade, interioridade – é imen-

surável. Normas mensuráveis e alma são incomensuráveis. Podemos apenas falar da fantasia de medida e da fantasia normativa enquanto modos da psique dar-se conta de suas diferenças ao olhar em espelhos que são incapazes de refletir uma réplica verdadeira.

Somos compelidos a nos afastar completamente de uma norma humana estatística e ideal. Considerar o patologizar cuidadosamente significa o colapso de qualquer psicologia normativa que é derivada de padrões externos. Estudos, experimentos, resultados de pesquisa, tipologias não têm a ver com cultivo da alma, a não ser quando fornecem materiais para a fantasia. Comportamentos típicos ideais extraídos de santos, de sábios ou de estudos estatísticos têm valor não para o comportamento, mas enquanto modelos metafóricos para a imaginação personificada.

Assim, abandonamos os ideais normativos de saúde como totalidade balanceada, a qual deriva ou das médias estatísticas ou das idealizações de uma mente sã num corpo sã; uma imagem de super-homem, um deus-homem que domina as fantasias que tem nosso ego sobre si mesmo como um herói de mármore, sem dor ou falha, talhado a partir de uma única peça sólida, perpetuamente equilibrado sobre seu centro de gravidade. Nosso interesse é o sintoma, aquilo tão estrangeiro ao ego, aquilo que põe fim ao reinado do herói – o qual, como Emerson disse, é aquele que se encontra imóvel centrado. O patologizar impulsiona o mito do indivíduo para adiante movendo-o, em primeiro lugar, para fora do ego heroico.

Entendemos que essa linguagem patologizada não está falando intencionalmente de perfeição humana, ou mesmo de ser humano completo carregando suas feridas e sua cruz; ao invés disso, a psique nos fala sobre suas lacunas, suas fendas e seus desertos. E acreditamos que o conto que está nessas imagens não é nem propriamente sobre nós, homens e mulheres, não sobre seres hu-

manos propriamente, mas sobre ele mesmo, sobre o ser psíquico; de modo que a deformação das imagens humanas com aleijões, fraturas e supurações decompõem nosso ícone humanístico e nossa visão espiritual de perfeição humana, racha todas as imagens normativas, apresentando, ao invés disso, uma fantasia psicológica de homem à qual não se aplicam nem o naturalismo nem o espiritualismo. Ambos, o homem espiritual e o homem natural, são transformados ao serem deformados em homem psicológico.

O patologizar é uma iconoclastia; enquanto tal, ele se torna um modo primário de fazer alma. Ele liberta a alma de sua identificação com o ego e sua vida e com os heróis de luz do mundo superior, assim como com os altos deuses que fornecem ao ego seus modelos, e que têm lançado nossa consciência numa estreiteza unilateral e supressiva com relação à vida, à saúde e à natureza. O patologizar força a alma para uma consciência de si mesma diferente do ego e sua vida – uma consciência que obedece suas próprias leis de encenação metafórica em íntima relação com a morte.

As bases imaginais do patologizar

1 Alquimia

A psicologia procura em vários lugares por um *background* para o patologizar. Há campos onde fantasias bizarras e figuras aflitas são a norma. Esses campos não esperam que a psique ceda a outras perspectivas – médica, religiosa, humanista ou o que quer que seja. Ao permanecer totalmente dentro do campo da imaginação, eles oferecem um ponto de vista psicológico para o patologizar.

Quando nos voltamos para a alquimia como nosso primeiro exemplo devemos manter em mente que essa era a psicologia profunda de uma época mais remota. Ela é um estágio anterior da

análise psicológica, não da análise química³⁹. O alquimista projetava suas profundezas em seus materiais e, enquanto trabalhava com eles, estava trabalhando com sua alma. O instrumental desse trabalho era a imaginação: a alquimia era um exercício imaginativo abrigado na linguagem das substâncias concretas e operações impessoais objetivas. Refiro-me frequentemente a ela porque a alquimia apresenta exemplos ricos, concretos e precisos do processo imaginativo do cultivo da alma.

Os materiais, recipientes e operações do laboratório alquímico são metáforas personalizadas dos complexos, atitudes e processos psicológicos. Cada uma das operações do alquimista com coisas como o sal, o enxofre e o chumbo eram também com sua própria amargura, sua combustão sulfúrica e sua lentidão depressiva. O fogo que ele zelava e regulava com cuidadosa exatidão era a intensidade de seu próprio espírito, seu interesse flamejante ou ausente. Através de fantasias concretamente físicas os psicólogos alquímicos trabalhavam ao mesmo tempo tanto na alma em seus materiais, quanto na alma em si mesmos. Nas profundezas da alma havia também psicopatologia e, de fato, as próprias substâncias e os processos eram concebidos em linguagem patologizada, de forma que na alquimia encontramos o patologizar como um aspecto integral e necessário do cultivo da alma.

39. Sigo as visões de Jung e de Bachelard sobre alquimia: que ela é primariamente um sistema descritivo da psique imaginal. Reconheço que a visão psicológica da alquimia não é a única possível. Ela também pode ser vista como charlatanismo, como tecnologia química primitiva e como uma disciplina espiritual oculta. No entanto, nenhuma dessas outras perspectivas a destitui de ser também uma psicologia. A ideia de Jung sobre a alquimia está mais claramente exposta em sua autobiografia (*MDR*, p. 193, 197, 210) do que em seus escritos sobre alquimia. Para uma discussão não junguiana recente sobre a literatura da alquimia, ver o artigo de MULTAUF, R.P. "Essays in Gold-making". *Isis*, vol. 62, n. 2, 1971, p. 233-238. Para uma comparação junguiana interessante entre as psicologias materiais marxista e alquímica, cf. HOLT, D. "Jung and Marx". *Spring*, 1973, p. 52-66.

Tanto é assim que quando adentramos o pensamento da alquimia esses eventos perdem seu estigma de doença e tornam-se metáforas para fases necessárias do processo de cultivo da alma. Assim encontramos: processos de desmembramento, tortura, canibalismo, decapitação, esfolamento, envenenamento; imagens de monstros, dragões, *unipeds*, esqueletos, hermafroditas; operações chamadas de putrefação, mortificação, pulverização, dissolução. As gravuras e os desenhos dos alquimistas mostram os processos com toda a sorte de configurações bizarras e obscenas.

Há uma ideia que é básica e fundamental para essas imagens e atividades intensamente patologizadas: a alma está perdida em sua perspectiva literal, sua identidade com a vida material. Está presa em coagulações das realidades físicas. Essa perspectiva da realidade necessita ser desmanchada e quebrada, ser pelada e sensibilizada, ou enegrecida por uma frustração melancólica. Hábitos e atitudes que obscurecem os *insights* psicológicos e que perderam a significação psíquica precisam ser dissolvidos, ou apodrecidos, tornando-se monstruosos e repulsivos – ou tormentosamente eliminados.

Essas operações eram parte daquilo chamado em alquimia de *opus*, o trabalho que hoje em psicologia é denominado “trabalhar as resistências.” No consultório personalizamos as resistências, ao passo que no laboratório do alquimista eram encaradas como qualidades necessárias do próprio material, um aspecto do materialismo e do naturalismo no qual a psique está aprisionada. Liberar a psique de sua visão material e natural de si mesma e do mundo é um *opus contra naturam*, um trabalho contra a natureza. Essenciais para a mudança de perspectiva da alma são as experiências do patologizar, pois elas expressam a decomposição do natural; elas apresentam imagens que não podem acontecer e que, de fato, não acontecem no mundo natural. Embora trabalhasse com materiais naturais tais como urina, mercúrio ou antimô-

nio, a alquimia modificava essas substâncias em fantasias. Ela reconhecia a natureza substancial da fantasia e o aspecto de fantasia de todas as substâncias naturais. Essa era sua verdadeira *opus contra naturam*: a transmutação, dentro do próprio alquimista, da visão natural em visão imaginal. O patologizar era indispensável para esse ato criativo.

As patologizações, de fato, eram estados necessários da alma à medida em que ela atravessava o processo de transmutação. O processo alquímico *era patologizante*: a transformação é uma experiência patologizante. E nenhuma dessas condições eram imaginadas médica ou moralmente. Portanto é, antes de tudo, para a alquimia que devemos olhar a fim de compreendermos eventos comparavelmente destrutivos e desfigurados ocorrendo na psique nos dias de hoje. A alquimia como uma disciplina psicológica chegou a um fim já há algum tempo, mas os processos alquímicos dentro da psique continuam a acontecer como sempre. Tendo perdido o modelo alquímico somos obrigados agora a classificar muitos desses processos como psicopatologia.

2 A arte da memória

A arte da memória traz um segundo exemplo de um sistema de imaginação técnico e objetivo que chama o patologizar. Esta arte era uma técnica extraordinária, empregada desde a Era Clássica até a Renascença, para organizar a memória (ou imaginação – pois estes termos se referiam um ao outro e, às vezes, eram intercambiáveis, da mesma forma como nosso termo “inconsciente” tende hoje a encobrir ambos).

A memória humana era concebida como um tesouro interno, ou teatro interno, em vez de um sistema alfabético ou cronológico de fichas. Enquanto um sistema enciclopédico de fichas é um *mé-*

todo através do qual *conceitos* são *escritos*, disponíveis um por vez, um teatro é um *lugar* onde *imagens* são *vislumbradas*, disponíveis todas ao mesmo tempo. Na arte da memória, os eventos estão juntos em punhados ou constelações porque compartilham do mesmo padrão ou significado arquetípicos, e não meramente porque estes eventos todos começam com a letra *A* ou *B*, ou aconteceram no mesmo dia, ou no mesmo ano. A organização da mente estava baseada em significados inerentes, não em rótulos nominalísticos arbitrários. Nesta arena da memória, toda a informação do universo poderia ser armazenada, de forma que esta arte oferecia uma maneira de se obter conhecimento universal disponível para qualquer um que dominasse as técnicas. Era tanto um sistema de retenção quanto um modelo estrutural para dispor as bases e hierarquias da imaginação de acordo com princípios arquetípicos. As rubricas ordenadas que forneciam as categorias eram principalmente os deuses planetários e temas dos mitos clássicos.

Essencial para relembrar (a que lugar pertenciam uma ideia, um tópico ou um evento natural) era a distorção, uma “psicologia torturada”⁴⁰, como a chamou Frances Yates. Faces, posturas e vestimentas das figuras que deveriam ser lembradas eram torcidas em formatos estranhos e não naturais, tornando-se “surpreendentemente hediondas e horríveis”⁴¹. Elas eram patologizadas. Os mestres da arte utilizavam representações corporais para ideias conceituais⁴². As noções tornam-se tanto mais vívidas quanto mais concretamente personificadas forem, em particular aquelas seme-

40. YATES, F.A. *The Art of Memory*. Londres: Routledge, 1966, p. 104. Também sobre a importância de imagens emocionalmente arrebatadoras cf. SWIFT, L.J. & BLOCK, S.L. “Classical Rhetoric in Vive’s Psychology”. *J. Hist. Behav. Sci.*, 10, 1974, p. 74-83.

41. YATES, F.A. *Art of Memory*. Op. cit., p. 96.

42. *Ibid.*, p. 64, 66, 74, 110, 193-194.

lhanças corporais que são cômicas, monstruosas, sangrentas e doentias. Essas *methaporica* (como foram chamadas por Alberto, o Grande) movimentam a memória mais do que imagens comuns. Imagens patologizadas eram *imagines agentes*, imagens ativas, verdadeiros movedores de alma.

Se substituirmos a palavra *memoria* por “alma imaginal”, ou “o campo das memórias, fantasias e emoções inconscientes”, como depois veio a ser chamada, podemos melhor entender o que estava em jogo nesta arte. Então, ao transportarmos a arte da memória para uma lição sobre cultivo da alma, aprendemos que, se quisermos verdadeiramente movimentar a alma, será necessária uma psicologia torturada. Para que a alma seja capturada para suas profundezas imaginais, de forma a ganhar alguma inteligência de si mesma - ou, como diríamos hoje em dia, de modo mais seco, “tornar-se consciente do inconsciente” - fantasias patologizantes são necessárias. Uma imagem sangrenta ou obscena num sonho, uma fantasia hipocondríaca, um sintoma psicossomático afirmam, em linguagem imaginal, que a alma está sendo profundamente mexida, e essas fantasias patologizadas são precisamente o ponto focal de ação e movimento na alma.

A importância da imagem horripilante ainda é reconhecida na psicologia. É ainda para o *trauma* (ameaças de castração, cenas primais, patricídio, rejeição de mãe, irmãos horrivelmente ciumentos, e outras tantas imagens extremamente chocantes) que a psicanálise se volta em busca dos movimentos primários da alma, as fontes de sua psicodinâmica.

A arte da memória é relevante ainda de outro jeito. Ela também sugere algo sobre o cuidado com as imagens interiores. Ao adentrarmos a imaginação, parece que devemos nos manter próximos das imagens, pois, como diz Alberto, o Grande, esta arte não deve “distender a alma” ao conduzi-la a “espaços imaginários,

como um campo ou uma cidade”⁴³. A exploração do imaginal, da qual falamos no capítulo anterior, aqui encontra uma interpretação muito diferente.

Tanto a alquimia quanto a arte da memória trabalham dentro de um espaço mínimo. Imagina-se que o processo alquímico aconteça dentro de um vaso fechado. Giulio Camillo coloca todo o universo imaginal dentro de uma sala pequena de madeira, seu teatro renascentista da memória⁴⁴. Alberto Magno sugere que a distância que percorremos entre imagens não é maior que trinta pés⁴⁵. De acordo com ele, o espaço interior mais efetivo para vivificar a imaginação é um lugar “solene e raro.” Lugares assim são os que mais nos “movem”⁴⁶.

Aprendemos que não precisamos planar nas alturas e dar grandes mergulhos, em grandiosas aventuras xamanísticas, para levarmos a alma rumo às suas profundezas. Estas seriam viagens do espírito, que distendem a alma, preenchendo-a com ar ou gás, inflação. A alma não se movimenta ao nos movimentarmos por ela; esta é apenas outra viagem heroica do ego, agora traduzida para o espaço interior. Ao contrário, a imagem patologizada, mantida solenemente, é o que move a alma. Habitamos a aflição ou nos estendemos nela, na cama com o leproso, em seu abraço. E, como na alquimia ou na memória, voltamos sempre ao mesmo lugar. Esta *iteratio*, como foi chamada, é o itinerário, a fantasia sempre retornando ao mesmo complexo, movendo-o ora de um jeito, ora de outro. Uma das virtudes do patologizar é que ele não nos deixa escapar do espaço fechado necessário para o cultivo da

43. Ibid., p. 63.

44. Ibid., p. 129ss.

45. Ibid., p. 63.

46. Ibid.

alma; calor, opressão e intensidade – todos antídotos para inflações espirituais.

Sim, de fato precisamos estender nosso espaço psicológico. Esta é uma das principais preocupações da terapia. A alma encolheu porque sua imaginação murchou, e assim temos pouco espaço psicológico para fantasiar, para divagar e cismar, para deixar acontecer. Os eventos nos atravessam, sem deixar traços. Ou nos pressionam contra a parede, sem espaço de manobra, sem distância interna. Podemos contar mais coisas na mente que na alma, de forma que os conteúdos de nossa mente não têm grande significado psicológico, informação sem digestão. *We had the experience but missed the meaning* [Vivemos a experiência, mas perdemos o significado] (T.S. Eliot. *Quatro Quartetos*: “The Dry Salvages”).

A geografia imaginal, como descrita no capítulo anterior, não é a única maneira de diferenciarmos a imaginação em regiões qualitativas, ou de estendermos o espaço não físico. “Conhece-te a ti mesmo” também significa conhecer suas imagens peculiares, mantendo-as num vazio interior, próximas e familiares, sem que tenhamos que fazer nada por elas ou para elas. É uma imaginação inativa, e às vezes isto é suficiente; pois ao colocarmos os eventos dentro de nós, para que os tenhamos, sustentando-os e digerindo-os, o espaço para contê-los é criado.

Pois a arte da memória avisa com relação à extensão tornar-se distensão. É tão possível ir além do necessário e crescer demais tanto para dentro quanto no mundo. Então temos variedades de imagens, a alma como um supermercado com um pouco de cada coisa, ou como um vasto continente que nos urge a voos interiores superficiais, turistas na alma. Mas há menos chances disso acontecer quando lembramos que a ideia de interioridade refe-

re-se ao vaso do corpo, e que o espaço psicológico é o reino da profundidade, não da extensão.

Paradoxalmente, contudo, ganhamos amplidão de alma e horizontes mais largos através da descida vertical, através do chamado interiorizante da imagem. Sua peculiaridade enigmática leva-nos para dentro e para baixo. A arte da memória é uma arte do tempo, pois o trabalho com memória sempre o é. Diferentemente da viagem espacial do espírito, que vai cada vez mais para “fora”, com piração e picos, altura e velocidade, o aprofundamento do espaço psicológico aumenta pela vagareza. Os alquimistas falavam da paciência como uma primeira qualidade da alma e consideravam o cultivo da alma como a mais longa viagem, uma *via longuíssima*. A linguagem é a da digestão, um amor vegetal, depressão nas águas paradas.

Estou ciente de que a alquimia e a arte da memória apresentam ideias difíceis. Uma razão dessa dificuldade é que perdemos contato com estes dois campos. E uma razão para esta perda faz-nos retornar ao nosso tema principal: psicopatologia. Tendo suprimido de nossa imaginação as linhas patológicas, e tendo tomado estes aspectos ou médica ou teologicamente, enfraquecemos o poder da imaginação. Ela encolheu, tornando-se “meras fantasias” – pois não mais nos toca com o choque do patologizar. A imaginação empalideceu, não mais parece totalmente real. E assim, a alquimia e a arte da memória, que confiam e se deliciam com o patologizado, não mais parecem disciplinas válidas.

À medida que esses campos desapareceram, e com eles o imaginário particularmente torcido dos períodos medieval e renascentista, o repulsivo e o grotesco perderam o contato com a alma. O patologizar foi forçado a fazer sua aparição dissociado do ima-

ginário preponderante da cultura, através do Marquês de Sade ou da novela gótica, da pornografia vitoriana, do jornalismo marrom, as doenças e crueldades do realismo social, do surrealismo, dos filmes de horror e, mais recentemente [1972], através de imagens televisivas, ao vivo e a cores, soberbamente transmitidas “ao vivo” dos *fronts* de guerra.

Mas a alquimia e a arte da memória acabam realmente por nos alcançar através dos séculos ao falar com nossas aflições. Quando um processo alquímico ou uma imagem torturada é o pano de fundo relevante para nossa psicopatologia, então enxergamos nossa distorção no espelho dessas distorções. Assim, também a melhor maneira de nos aproximarmos desses campos é através de nosso infortúnio individual. Aí não são mais estudos abstratos de séculos passados, mas veículos sempre presentes para o cultivo da alma.

E, pensando bem, essas ideias não são tão difíceis. Nossa história psicológica ocidental sempre reconheceu a importância central do patologizar, pois a patologia forneceu a imagem central de nossa cultura. Cristo – que, como ícone, começou como um curador e um professor, como um pastor, como *bambino* no colo da mãe – foi, alguns séculos mais tarde, patologizado horivelmente na cruz. A ênfase crescente na imagem da crucificação pode ser interpretada de diversas maneiras – historicamente, medicamente, teologicamente – mas, psicologicamente, ela confirma a verdade de que a alma deixa-se mover profundamente por imagens que são desfiguradas, não naturais, dolorosas.

Uma digressão sobre a patologia como crucificação

A tremenda imagem de Cristo domina a relação de nossa cultura com o patologizar. A complexidade da psicopatologia, com sua rica variedade de possibilidades, foi ab-

sorvida por essa única imagem central e a ela foi outorgada um único sentido: sofrimento. A *passio* do Jesus sofredor⁴⁷ – e foi como tradução da paixão de Jesus que a palavra “sofrimento” primeiro entrou em nossa linguagem – está fundida com todas as experiências de patologia. A crucificação apresenta o patologizar antes de mais nada nas vestes do tormento físico e emocional. Lemos este sofrimento na história (os dias que levaram à crucificação e o próprio ato) e o vemos nas pinturas (a agonia aflita da cena). A alegoria do sofrimento e suas imagens funcionou tão bem para conter o patologizar que deixamos de perceber a psicopatologia que, na verdade, é tão ruidosa numa configuração ao mesmo tempo distorcida, grotesca, bizarra, e até mesmo perversa: Gólgota, lugar de caveiras; traição por dinheiro, Barrabás o assassino, os ladrões e os soldados jogadores; os falsos mantos púrpura e risos desdenhosos; os pregos, as lanças e os espinhos; as pernas quebradas, feridas sangrentas, choro amargo; vitimização persecutória ao longo do caminho; mulheres amorosamente carregando um cadáver pálido e suas visões alucinatórias *post mortem*. Uma

47. Cf. AUERBACH, E. “*Gloria Passionis*”. *Literary Language and its Public in Late Latin Antiquity*. Nova York: Pantheon, 1965, p. 67-81 [Trad. de R. Manheim]. • GRABAR, A. *Christian Iconography: a Study of its Origins*. Princeton: Princeton University Press, 1968, p. 131-32 [Bollingen Series]. W. LOWRIE (*Art in the Early Church*. Nova York: Pantheon, 1947, p. 98, 182-184), discute a iconografia mais antiga da paixão, onde a crucificação é notada por sua ausência. As mais antigas crucificações que chegaram até nós não são provavelmente anteriores ao século V (caixa de marfim entalhado no Museu Britânico e as portas de cipreste entalhado de S. Sabina, em Roma). Sobre a imagem primitiva do arado como cruz cf. DANÉLOU, J. *Les symboles chrétiens primitifs*. Paris: Seuil, 1961, p. 95-107.

condensação e uma superdeterminação bem extraordinárias de motivos psicopatológicos.

Não gostaria de ser mal compreendido. Não estou nem sugerindo um estudo psiquiátrico de Jesus, nem reduzindo o mistério cristão à psicopatologia. Esse tipo de tolice pertence à *folie raisonnante* do século XIX. Estou simplesmente ressaltando uma verdade óbvia: as religiões sempre forneceram continentes para a psicopatologia.

A estrutura narrativa de uma alegoria religiosa pode segurar nossas psicopatologias. Aquilo que em nós é semelhante aos eventos que ocorrem na história recebe sentido ao ser ligado a um mito central, e lá encontrar um lugar. É normalmente apenas quando uma religião se desfaz que reconhecemos sua habilidade de conter a psicopatologia. Então os complexos procuram novos deuses, ou recorrem a velhos, dormentes em seus padrões, e os livros de história falam do declínio religioso acompanhado por degeneração moral e barbárie.

Mas a psicopatologia está sempre presente dentro da religião, e não a enxergamos na medida em que a religião funciona com sucesso. Quando críticos como Marx, Nietzsche e Freud salientam que a religião nos torna inconscientes, eles mais precisamente querem dizer que a religião encobre protetoramente a psicopatologia.

Enfatizemos ainda mais este ponto: quanto mais bem-sucedida uma religião, mais a psicopatologia pode se abrigar sob sua égide, receber uma base racional através de seu dogma, e ser permitida operar por seu ritual. Mas uma vez que estamos fora da esfera da religião, a psicopatologia dentro dela nitidamente aparece. Quando o canibal confronta o missionário, quem é religioso e quem é insano?

Cada um tem seu próprio cosmo religioso no qual seus estilos de insanidade – um comendo gente, outro as convertendo – estão bem contidos. Do ponto de vista de outra cultura religiosa a crucificação parece uma imagem doentia e horrível, assim como, da nossa perspectiva, a posição central do *yoni* e do *lingam* nas práticas religiosas hindus, ou sua figura hedionda de Kali-Durga, parecem obscenas indulgências psicopatológicas. Para compreendermos algo sobre os padrões de patologização de uma cultura, como são vividos e justificados, voltamo-nos primeiro para sua religião. Pois a religião, especialmente seus estranhos sectos menores, é um enorme tesouro que retém e efetivamente organiza sistemas delirantes, comportamentos estereotipados, ideias supervalorizadas, obsessões eróticas, crueldades sadomasoquistas. Quanto menos religião, mais a psicopatologia espirra para fora e requer cuidado secular.

Entretanto, ao conter o patologizar, a religião constrange-se ao significado estabelecido pela alegoria. O modelo da crucificação segura o patologizar numa única narrativa e sua ideia dominante de sofrimento, a teologia da paixão. A terapia, em nossa cultura, eventualmente se opõe à alegoria cristã, quer o patologizar esteja ocorrendo em um indivíduo que é conscientemente cristão ou não.

Como parte do trabalho com os efeitos dessa estrutura, vamos distinguir três elementos que foram identificados: (a) conteúdos e motivos especificamente patológicos (perseguição paranoica e martírio, sadomasoquismo, delírios e alucinações pertencentes a milagres de ressurreição e negação da morte, psicopatia da traição, roubo e assassinato); (b) a emoção do sofrimento colorindo todo o padrão; (c) alegorização teológica (condenação do estilo de comportamen-

to dos inimigos, o valor do sofrimento, renascimento através de vitimização, e todas as outras exegeses tiradas da imagem central).

Com esses elementos distintos somos capazes de enxergar (a) fenômenos patologizados sem ao mesmo tempo (b) entrar na emoção do sofrimento e (c) das interpretações alegóricas. Em outras palavras, podemos ser tanto menos vitimizados pelo patologizar quanto menos teológicos sobre suas virtudes. Podemos ser menos exagerados com nosso amor, não precisando ser crucificados para senti-lo verdadeiro, e com nosso morrer, tendo que negá-lo ou nos martirizarmos por ele. Retornaríamos à crucificação como uma imagem extraordinária, distinta de suas alegorizações.

Estou aqui sugerindo que voltemos ao sentido original de *pathos*⁴⁸. Em grego, esta palavra significava basicamente “algo que acontece”, “experiências”, ser movido e a capacidade de se mover. Os movimentos da alma são *pathe* e, se seguirmos Aristóteles, mostram uma capacidade de mudança, ou mudanças qualitativas ocorrendo. É claro que essas alterações podem ser dolorosas e sentidas como aflições, o que Aristóteles também notou. Contudo, *pathos* e sofrimento podem ser distinguidos; a alma pode passar por suas mudanças, até mesmo mudanças patologizantes, sem que essas alterações em sua qualidade tenham que ser necessariamente identificadas com sofrimento. Então estaremos numa melhor posição para enxergar o cultivo da

48. LS. *Pathos*. • ARISTÓTELES. *Metafísica* 1022b, p. 15ss. • PETERS, F.E. *Greek Philosophical Terms*. Nova York: New York University Press, 1967, p. 152-155. • REES, B.B. “*Pathos* in the *Poetics* of Aristotle”. *Greece and Rome*, 19, 1972, p. 11s.

alma em relação direta com as imagens e experiências patologizadas, sem termos que sustentá-las e superestimá-las através do sofrimento da *Via Crucis*, percebendo – além do mais – que até mesmo a imagem da crucificação é apenas uma entre várias fantasias possíveis do patologizar.

A imagem de Cristo já foi capaz de oferecer uma maior variedade de reflexões até mesmo a seu próprio mito. Nos primeiros séculos de cristianismo, Cristo tinha várias identificações pagãs, principalmente Hércules⁴⁹, e estava em competição, por assim dizer, tanto com aquele herói quanto com Mithra. Cristo também era imaginado contra o pano de fundo de Perseu, Asclépio, Orfeu e Dioniso; e, mais tarde, Eros, Apolo e também Júpiter. A vantagem de se imaginar essas pessoas pagãs como faces da figura do Cristo é que então podia-se melhor enxergar qual fantasia de Cristo era dominante. Agora, com essas imagens pagãs ausentes, Hércules, Apolo ou Eros podem sutilmente infiltrar a ideia de Cristo e a *imitatio* de um indivíduo, inteiramente sem seu conhecimento. Então, o caminho cristão torna-se imitação de Hércules, por exemplo, levada a cabo e justificada pelo ego heroico, mas chamada ação “cristã”, ou limpeza, reforma, cruzada.

49. Para alguns dos paralelos Hércules-Cristo, cf. ROBERTSON, J.M. *Pagan Christs*. Londres: Watts, 1911. • *Christianity and Mythology*. Londres: Watts, 1910. Também são úteis: JUNG, M.-R. *Hercule dans la littérature française du XVI siècle*. Genebra: Droz, 1966. • SIMON, M. *Hercule et le Christianisme*. Paris: Belles Lettres, 1955. Para alguns dos paralelos e identificações Hércules/Moisés, cf. GOODENOUGH, E.R. *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*. Nova York: Pantheon, 1964, p. 119-125, 136-137. Para a identificação Cristo-Sol Invictus, razão pela qual o Natal é celebrado a 25 de dezembro: o dia em louvor do Sol Invictus, cf. HALSBERGHE, G.H. *The Cult of Sol Invictus*. Leiden: Brill, 1972, p. 162-171. • ALLEN (*Mysteriously Meant*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1970, p. 1-20) levanta as discussões patrísticas deste tema e alguma literatura recente a respeito.

Se, como dizem alguns, o veículo Cristo não mais carrega as demandas religiosas de nossa cultura, então não pode mais também conter nosso patologizar. A fantasia não permanece mais contente com a *imitatio Christi* (onde pecado significa dor, ou dor, pecado; onde amor significa tortura, e bondade significa masoquismo; e tudo redimível, pois não há morte real, e por aí adiante). Ao contrário, as fantasias que escapam desse vaso começam a buscar outros reflexos para as confusões psicológicas e distorções patológicas. É, portanto, imperativo sermos tão iconoclastas quanto possível com relação a vasos que não mais funcionam como continentes e que se tornaram, em vez, impedimentos para o processo patologizante.

Por iconoclastia não quero dizer quebrar o imaginário tremendamente patologizado da crucificação, mas, ao contrário, despedaçar sua *alegorização* incrustada num significado extremamente específico, que nos impede de reconhecer as outras figuras dentro da imagem do Cristo, e as outras vozes falando através de nossas patologias – que não nos contam nem de pecado, nem de sofrimento, não apresentando necessariamente nem testemunhos do amor, nem portais de ressurreição.

Por exemplo: a depressão. Porque Cristo ressuscita, momentos de desespero, escuridão e deserção não podem ser válidos em si mesmos. Nosso modelo único insiste na luz no fim do túnel; um programa que se move da quinta-feira à noite até o domingo e o nascer de um dia inteiramente novo, muito melhor que antes. Não apenas irá a terapia mais ou menos conscientemente imitar esse programa (variadamente, desde o aconselhamento esperançoso e positivo, até o eletrochoque), mas a consciência do indivi-

duo já está alegorizada pelo mito cristão e, portanto, ele sabe o que é a depressão e a experimenta de acordo com esta maneira. Ela deve ser necessária (pois aparece na crucificação), e deve ser sofrimento; mas *permanecer* deprimido deve ser negativo, uma vez que na alegoria cristã a sexta-feira nunca é válida *per se*, pois o domingo – como parte integrante do mito – está preexistente na Sexta-Feira desde o começo. A contraparte de toda a fantasia de crucificação é uma fantasia de ressurreição. Nossa postura com relação à depressão é *a priori* uma defesa maníaca. *Até mesmo nossa noção de consciência serve como um antidepressivo*: estar consciente é estar acordado, vivo, atento, num estado de funcionamento cortical ativado. Levado a seus extremos, consciência e depressão vêm a excluir-se, e a depressão psicológica veio substituir o inferno teológico.

Na teologia cristã, a pesada indolência da depressão, o desespero seco da melancolia, era o *pecado da acedia*⁵⁰ [preguiça] (como era chamado no latim da Igreja). Hoje, da mesma forma, é tão difícil de se lidar com ele na prática terapêutica porque nossa cultura, baseada no modelo do Novo Testamento, tem apenas um paradigma ascendente para enfrentar esta síndrome. Ainda que o mito cristão não esteja mais supostamente em operação, resíduos tenazes permanecem em nossas atitudes com relação à depressão.

A depressão é ainda o Grande Inimigo. Mais energia pessoal é gasta em defesas maníacas contra, em achar saídas para e na negação da depressão do que em outras supostas ameaças psicopatológicas à sociedade: criminalidade psicopática, colapso esquizoide, adições. Enquanto esti-

50. Cf. WENZEL, S. *The Sin of Sloth: Acedia in Mediaeval Thought and Literature*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1967.

vermos presos num ciclo de esperança e desespero, um produzindo o outro, enquanto nossas ações com relação à depressão forem de ressuscitação, implicando que estar por baixo e permanecer em baixa é pecado, permanecemos cristãos em psicologia.

Ainda assim, através da depressão adentramos profundidades, e nas profundidades encontramos alma. A depressão é essencial para o sentido trágico da vida. Ela umedece a alma seca, e seca a úmida. Traz refúgio, limitação, foco, gravidade, peso e uma humilde impotência. Ela lembra a morte. *A verdadeira revolução começa no indivíduo que pode ser verdadeiro com sua depressão.* Nem nos sacudindo para fora dela, presos em ciclos de esperança e desespero, nem sofrendo-a inteiramente até que passe, nem teologizando-a – mas descobrindo a consciência e a profundidade que ela quer. Assim começa a revolução a favor da alma.

3 Mitos

Ao supor que uma doença psicológica é a encenação de uma fantasia patologizante, o procedimento da psicologia arquetípica é a busca pelos *archai*, os princípios regentes, ou raízes metafóricas, da fantasia. A psicologia arquetípica tenta dar sentido ao patologizar através da parecença com um pano de fundo arquetípico, de acordo com o princípio postulado por Plotino – “Todo o saber vem da semelhança”⁵¹ – e seguindo o método que ele também

51. *The Enneads*. Vol. I, 8. Londres: Faber, 1956, p. 1 [Trad. de Stephen Mackenna]. Compare a ideia de semelhança ou familiaridade em Wittgenstein, (apud ZABEEH, F. “Resemblance”. *Universals*. The Hague: Nijhoff, 1966, p. 37-49), onde a semelhança perde sua significação arquetípica e torna-se apenas um jogo de linguagem nominalista.

iniciou chamado “reversão” (*epistrophé*) – a ideia de que todas as coisas desejam retornar ao original arquetípico do qual são cópias, e dos quais derivam⁵². O patologizar, da mesma forma, é examinado em termos de semelhança, e imaginado como abrigando a intenção de retornar a um *background* arquetípico.

Qual padrão arquetípico é como meu comportamento e minha fantasia presentes? Com quem sou parecido naquilo que faço e sinto? “Semelhança” aqui se refere à ideia de que aquilo que é concretamente manifestado na psique individual tem sua semelhança num punhado de parecenças arquetípicas onde o patologizar que me acontece encontra lugar, faz sentido, tem necessidade, e para as quais o patologizar pode ser “revertido”. Essas parecenças arquetípicas são muito bem apresentadas nos mitos em que as pessoas arquetípicas às quais me assemelho e os padrões que estou representando têm seu lar autêntico.

É para esse reino mítico que retorno todas as fantasias. A autenticação das fantasias de doença não está na natureza, mas na psique; não na doença literal, mas na doença imaginal; não na psicodinâmica de configurações reais, do passado ou do presente, mas nas figuras míticas que são as eternas metáforas da imaginação⁵³, os universais da fantasia⁵⁴. Essas figuras míticas, como minhas aflições, são “trágicas, monstruosas e não naturais”⁵⁵, e seus efeitos so-

52. Sobre *epistrophé* cf. PROCLUS. *Elements of Theology*, Prop. 29ss.

53. Uso o termo *metaphorica* como empregado por Alberto Magno na arte da memória. Cf. acima, com referências a Frances Yates.

54. VICO, G. *The New Science* (1744). Itaca, N.Y.: Cornell University Press, 1968, p. 74, 119 (§ 209, 381 [Trad. T.G. Bergin e M.H. Fisch], onde fala das figuras míticas como *universali fantastici*.

55. TAYLOR, T. “An Apology for the Fables of Homer” (1804) [Tradução do ensaio de Proclo sobre as fábulas de Homero, encontrado em RAINE, K. & HARPER, G.M. (orgs.). *Thomas Taylor: the Platonist* (Princeton: Princeton University Press, 1969, p. 460 [Bollingen Series]. Taylor tenta dar conta (como o fazem muitos moralistas e pensadores cristãos) do aparente paradoxo de uma filosofia religiosa su-

bre a alma, como minhas aflições, “perturbam ao excesso”⁵⁶. Apenas na mitologia a patologia recebe um espelho adequado, já que os mitos falam com a mesma linguagem distorcida e fantástica.

Patologizar é um modo de mitologizar. Patologizar nos arranca do imediatismo cego, distorcendo nosso foco no natural e no real ao forçar-nos a perguntar sobre o que há dentro e por trás deles. A distorção é, ao mesmo tempo, uma intensificação e uma nova clarificação, relembrando a alma de sua existência mítica. Na agonia do patologizar, a psique passa por uma reversão a um estilo mítico de consciência. A psicanálise enxergou isto, mas o condenou como regressão a níveis mágicos, primitivos. Porém, a psique reverte-se não apenas para escapar da realidade, como também para encontrar outra realidade na qual o patologizar faz um novo sentido.

Em anos recentes, fiz várias incursões na ideia de reversão como um método fundamental da psicologia arquetípica. Um novo *método* tornara-se urgente. Se uma psicologia recusa-se a emprestar abordagens desenvolvimentistas e históricas, naturais e científicas, ou religiosas, aos eventos psicológicos, então precisa encontrar outro método fundamental de compreensão. Compreender eventos psicológicos através do princípio geral dos opostos – o principal método da psicologia profunda – é demasiado mecânico. Apresenta todos os eventos de alma dentro de um sistema com-

blime e a poesia (de Homero) repleta de enigmáticas imagens patologizadas. A passagem é a seguinte: “Também me parece que tudo aquilo que é trágico, monstruoso e não natural nas ficções poéticas levam aqueles que as escutam, de diversas maneiras, à investigação da verdade, e nos atrai a reconciliarmos com o conhecimento, e não nos faz sofrer de uma aparente probabilidade de contentarmos-nos com concepções superficiais, mas nos compele a penetrar as partes inferiores das fábulas, a explorar a intenção obscura de seus autores, e levantar quais naturezas e poderes intencionaram significar por meio de tais símbolos místicos”.

56. VICO. *New Science*, p. 117, § 376. O foco dessas imagens míticas é, de acordo com Vico, “perturbar ao excesso”.

pensatório de pares: mente e corpo, ego e mundo, espírito e instinto, consciência e inconsciente, dentro e fora, e assim por diante, interminavelmente. Mas os eventos da alma não são parte de um sistema geral balanceador, ou um sistema polar energético, ou um sistema de informação binário. Eventos de alma não são *partes* de nenhum sistema. Eles não são reações ou respostas a outros tipos de eventos no outro lado oposto de qualquer fulcro. Eles são independentes dos tandens nos quais são inseridos, tanto quanto há uma primazia independente do imaginal que cria suas fantasias autonomamente, sem cessar, espontaneamente. Mitologizar não é compensatório a nada; como cultivar a alma também não é.

Portanto, comecei examinando várias síndromes psicológicas como se fossem encenações míticas, como se fossem modos nos quais a alma está mimética a um padrão arquetípico. Nos tempos modernos, é claro, esta abordagem começou com Freud. Ele imaginou a psicopatologia contra o pano de fundo do mito de Édipo. Mas seu método de reversão assumiu um curso positivista; tornou-se redução. Ao invés de encaminhar os eventos de volta à sua base no mito, enxergando o patologizar, em última instância, como comportamento mítico – o retorno da alma ao mito –, Freud tentou basear os mitos no comportamento real de famílias biológicas reais, reduzindo, em última instância, o mítico ao patológico.

Meu primeiro ensaio sobre este método foi uma tentativa de desliteralizar o suicídio ao entender a fantasia patologizante que ocorre nesta situação como uma busca metafórica pela morte de uma alma presa num literalismo naturalista chamado vida⁵⁷. Quanto mais me aprofundei no assunto, menos satisfatórias suas expli-

57. HILLMAN, J. *Suicide and the Soul* (1964). Nova York: Harper Colophon, 1973 (*Suicídio e alma*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2009 [Coleção Reflexões Junguianas - Trad. de Sonia Maria Caiuby Labate]).

cações positivistas, e mais me parecia que o patologizar nas fantasias e comportamentos suicidas eram, evidentemente, de uma necessidade comovente da alma. Passei a perceber que nada podíamos fazer, do ponto de vista terapêutico, sobre o ato literal do suicídio, a menos que entedêssemos muito de perto a fantasia e suas intenções de retornar a alma da vida para a morte como uma metáfora para uma outra forma de existência.

Mas a tarefa de referirmos as síndromes da alma a mitos específicos é complexa e cheia de perigos. Deve enfrentar os argumentos filosóficos e teológicos contra a remitologização, argumentos que enxergam nossa abordagem como um passo para trás, rumo ao pensamento mágico, uma nova demonologia, não científica, não cristã e malsã⁵⁸. Da mesma forma, deve enfrentar suas próprias inerentes armadilhas, tais como as que encontramos no trabalho de Philip Slater, *The Glory of Hera*⁵⁹. Embora ele de fato reconheça que a mitologia deve estar relacionada à psicologia para que os mitos mantenham-se vitais, sua conexão entre síndromes psicológicas e mitos coloca as coisas de forma errada. Ele atua um patologizar errado sobre a mitologia ao explicar os mitos gregos através da cultura e das relações familiares. É a falácia sociológica, isto é, lermos os mitos gregos em busca de alegorias da sociologia. Eu leria a sociologia como uma encenação dos mitos. E exatamente aqui está um valor redentor do trabalho de Slater. Ele oferece um *insight* com relação ao pano de fundo arquetípico – não dos mitos, mas de sua própria perspectiva sociológica. Seu tema é Hera, deusa da família, do estado e da sociedade; sua abordagem é a da

58. Um ataque importante ao remitologizar via psicologia profunda vem de Jaspers, cujo raciocínio é apresentado e rejeitado em meu *Deep Subjectivity, Introspection and Daemonology*, a ser publicado pela Spring Publications.

59. SLATER, P. *The Glory of Hera*. Boston: Beacon, 1971.

sociologia, a disciplina que é hoje em dia um tributo a esta deusa, uma glória de Hera.

Mas o principal perigo está em tomarmos os mitos literalmente, mesmo que nosso objetivo seja encarar as síndromes miticamente. Pois se nos lançamos na reversão como um simples ato de encaixe, colocando o intelecto prático do terapeuta a equacionar mitemas com síndromes, reduzimos arquétipos a alegorias de doenças; meramente cunhamos uma nova linguagem de signos, um novo nominalismo. Os deuses tornam-se apenas uma nova (ou velha) grade de termos classificatórios. Ao invés de imaginar a psicopatologia como uma encenação mítica, teremos perdido, *horribile dictu*, o sentido do mito por usá-lo para rotular síndromes. Esta é a perspectiva diagnóstica, ao contrário da mítica, e estamos em busca não de uma nova forma de classificar a psicopatologia, mas por uma nova forma de a *experimentarmos*. Aqui os próprios gregos clássicos e homéricos dão uma dica: seus diagnósticos médicos não eram feitos em termos literais de mitos e deuses, ainda que seu pensamento e seu sentimento sobre a aflição e a loucura estivessem permeados de mitos e deuses⁶⁰. Portanto, precisamos ter cuidado, lembrando-nos que o pensamento mítico não é um pensamento prático, direto. As metáforas míticas não são etiologias, explicações causais, ou crachás. Elas são perspectivas sobre os eventos que deslocam a experiência dos eventos; mas não são, em si mesmas, eventos. Elas são semelhanças de acontecimentos, tornando-os inteligíveis; mas elas mesmas não acontecem. Elas relatam a

60. Muito já foi escrito sobre o pensamento dos antigos gregos a respeito de psicopatologia; p. ex., DODDS, E.R. *The Greeks and the Irrational*. Boston: Beacon, 1957 (*Os gregos e o irracional*. São Paulo: Escuta, 2002). • ROSEN, G. *Madness in Society*. Londres: Routledge, 1968, p. 71-136. • SIMON, B. & WEINER, H. "Models of Mind and Mental Illness in Ancient Greece". *J. Hist. Behav.*, 2, 1966, p. 303-314.

história arquetípica na história de caso, o mito na confusão. A reversão também fornece um novo acesso aos mitos: se estão diretamente conectados aos nossos complexos, podem ser percebidos através de nossas aflições. Não são mais histórias num livro ilustrado. *Nós* somos aquelas histórias, e nós as ilustramos com nossas vidas.

Apesar do risco de perdemos precisamente a perspectiva mítica que estamos tentando ganhar, podemos apontar algumas potencialidades dessa abordagem. Podemos referir as manifestações da depressão associada a estilos de pensamento paranoico a Saturno e à psicologia arquetípica do *senex*⁶¹. Na mitologia e no folclore, Saturno apresenta a vagareza, a *secura*, a escuridão e a impotência da depressão, os sentimentos defensivos do marginalizado, o ângulo de visão que enxerga tudo torto, ainda que profundamente, as rumações repetitivas, o foco fixo no dinheiro e na pobreza, no destino e em questões fecais e anais.

Depois, explorei a histeria e os mitos de Dioniso para mostrar o deus naquela síndrome⁶². Esperava compreender por que a histeria tinha sido sempre associada a mulheres, particularmente a mulheres jovens, e por que este deus das mulheres, em cuja trupe havia frenéticas garotas dançarinas, era também chamado de Senhor das Almas e associado às profundezas do mundo das trevas. Sugeri que fenômenos míticos similares estavam ocorrendo nos inícios da psicologia profunda, pois foi a histeria em jovens pacientes mulheres que levou à descoberta da psique inconsciente.

Num terceiro estudo, explorei a mitopatologia em torno da figura de Pã e da fenomenologia de impulsos instintivos tais como a

61. HILLMAN, J. "On Senex Consciousness". *Spring*, 1970, p. 146-165.

62. *MA*, parte 3.

masturbação, o rapto e o pânico⁶³. Através dos mitos do comportamento de Pã, particularmente em relação a figuras anímicas de recolhimento reflexivo (Eco, Siringe e a Lua), podemos aprender muito sobre os padrões de compulsão-inibição da impulsividade humana.

Eros na relação com Psique, um mito que foi representado em gravuras, pinturas e contos por mais de dois mil anos⁶⁴, oferece um pano de fundo à divina tortura das neuroses eróticas – os fenômenos patológicos de uma alma necessitada de amor, e do amor em busca de compreensão psíquica. Esta história é especialmente relevante para aquilo que acontece nos relacionamentos de cultivo de alma que foram tecnicamente nomeados de “transferência”.

Além desses exemplos, é também possível perceber o ego, e a psicologia do ego, ao revertê-lo aos mitos heroicos de Hércules, de cujas força e missão tornamo-nos tão prisioneiros que os padrões de Hércules – matança de animais, recusa do feminino, luta contra a velhice e a morte, sofrer a praga da mãe, mas casar-se com sua versão mais jovem – somente agora começam a ser reconhecidos como patológicos.

Há muitos caminhos abertos para reunirmos mitologia e patologia. Quão pouco entendemos, por exemplo, da relação entre o amor sensual e a atividade da batalha, o círculo patologizado do batalha-cama-batalha. Mas os mitos de Marte e Vênus podem dar pistas. O que, por exemplo, diriam os mitos de Hera sobre as patologizações do casamento; e que *background* pode ser encontrado nos filhos de Hera – Ares, da fúria da batalha, e Hefesto, ferreiro coxo – para as tentativas raivosas de uma mulher de estraçalhar os elos matrimoniais e criar por si própria. (Hera pariu esses fi-

63. HILLMAN, J. “An Essay on Pan”. *Pan and the Nightmare: Two Essays* [com ROSCHER, W.H.].

64. *MA*, parte 1.

lhos, diga-se de passagem, sem o proveito de Zeus, como vingança, e por si só.) Ou poderíamos olhar para os ambiciosos jovens campeões – Belerofonte caindo de seu branco cavalo alado, Ícaro afundando no mar, Faetonte lançado nas chamas, incapaz de levar a carruagem do sol de seu pai – para compreendermos o comportamento autodestrutivo do espírito e os jovens rapazes nos quais o espírito é forte⁶⁵. Os contos são infinitos, como também suas possibilidades, mas não menos infinitos que nossas patologias e suas possibilidades.

Esta primeira entrada nos mitos precisa de uma correção importante. Ela comete a falácia egoica ao tomar cada tema arquetípico para o ego. Caímos numa identidade com uma das figuras no conto: torno-me Zeus enganando minha mulher, ou Saturno devorando meus filhos, ou Hermes roubando de meu irmão. Mas isto nos faz esquecer que todo o mito é pertinente, e que todas as suas figuras são relevantes: ao enganar também estou sendo enganado, e sendo devorado, ou roubado, assim como todas as outras complicações em cada uma dessas histórias. É egoísta reconhecer-se apenas em uma parte do conto, representado em uma única figura.

Muito mais importante que autorreconhecimentos muito simplificados e espalhafatosos através dos mitos é experimentar seu trabalho *intrapsiquicamente* dentro de nossas fantasias, e daí através delas em nossas ideias, sistemas de ideias, valores de sentimento, moralidades e estilos básicos de consciência. Lá, eles estão menos aparentes, pois caracterizam a própria noção de consciên-

65. HILLMAN, J. "Senex and Puer". *Eranos*, 36, 1967, p. 3.010-3.060. Zurique, Rhein. • "The Great Mother, Her Son, Her Hero and the Puer". *Fathers and Mothers*. Nova York/Zurique: Spring, 1973, p. 75-127 [Ambos os ensaios em *O livro do Puer: ensaios sobre o arquétipo do puer aeternus*. São Paulo: Paulus, 1998 [Seleção e tradução de Gustavo Barcellos].

cia de acordo com perspectivas arquetípicas; é virtualmente impossível enxergar o instrumento através do qual enxergamos. Ainda assim, nossa noção de consciência pode derivar-se da luz e da forma de Apolo, da vontade e da intenção de Hércules, da unidade ordenadora do senex, do fluxo de comunhão de Dioniso. Quando o ego assume um desses como sua identidade e declara ser a característica definidora da consciência, então há a tendência de chamarmos os outros estilos arquetípicos de psicopatológicos.

Isto nos leva a uma conclusão: da perspectiva arquetípica, a psicopatologia significa que psicopatologias *específicas* pertencem aos vários mitos e operam como funções e imagens inalienáveis dentro deles; psicopatologia, como um termo *geral*, refere-se à intervenção do ponto de vista monoteísta na consciência politeísta, forçando as literalizações e identificações que ainda chamamos usualmente de ego. A psicopatologia, em geral, refere-se a uma unicidade de visão ou a uma ignorância das fantasias que sempre estão em jogo em todo o comportamento.

Patologizar: uma síntese

Estamos agora numa posição que nos permite formar três ideias sobre a necessidade do patologizar. Essas ideias também expressam os temas dominantes deste capítulo, e o livro todo apresenta variações sobre eles.

Primeiro, a psicologia arquetípica pode expressar suas ideias de psicopatologia em poucas palavras, uma dentro da outra: dentro da aflição está um complexo, dentro do complexo há um arquétipo, o qual, por sua vez, refere-se a um deus. As aflições apontam para os deuses; os deuses nos alcançam através de aflições. A afirmação de Jung – “Os deuses tornaram-se doenças; Zeus já não rege o Olimpo, mas sim o plexo solar, e fornece curiosas espécies para o

consultório médico”⁶⁶ – implica que os deuses, assim como na tragédia grega, *forçam-se sintomaticamente para a consciência*. Nosso patologizar é o trabalho deles, um processo divino trabalhando na alma humana. Revertendo a patologia ao deus, reconhecemos a divindade da patologia e damos ao deus o que lhe é devido.

Da perspectiva arquetípica, os deuses se manifestam em e através da vida humana e, portanto, o politeísmo grego, como disse W.F. Otto, “não contradiz a experiência humana”⁶⁷. Tudo pertence – nada é recusado ou excluído. Psicopatologias de todo tipo tornam-se parte da manifestação divina. “Os deuses”, escreve H.D.F. Kitto, “nunca são transcendentais, externos ao nosso universo [...] eles são alguma força em nosso próprio interior, algum instinto divino [...]”⁶⁸ De acordo com Kerényi, eles são as verdadeiras fontes de nossos atos e omissões, presentes não apenas quando são evocados ou louvados⁶⁹. Para encontrá-los, olhamos para nossos complexos, reconhecendo o poder arquetípico no complexo. Pois, como disse Jung, “não é a mesma coisa chamar algo de ‘mania’ ou de ‘deus’. Servir uma mania é detestável e indigno, mas servir a um deus é algo cheio de significado [...]”⁷⁰.

Um complexo deve ser colocado num altar próprio, porque isso faz uma diferença tanto para nosso sofrimento quanto provavelmente para o deus que aí se manifesta, quer consideremos, por exemplo, nossa impotência sexual enquanto efeito do Filho da

66. CW 13, § 54.

67. OTTO, W.F. *The Homeric Gods*. Nova York: Pantheon, 1954, p. 169 [Trad. de M. Hadas] (*Os deuses da Grécia*. São Paulo: Odysseus, 2005 [Trad. de Ordep Serra]).

68. KITTO, H.D.F. “The Idea of God in Aeschylus and Sophocles”. *La Notion du Divin* – Fondation Hardt I. Genebra: Vandoeuvres, 1954, p. 188.

69. KERÉNYI, K. *Geistiger Weg Europas*. Zurique: Rhein, 1955, p. 39-40.

70. CW 13, § 55.

Grande Mãe que pode assim ser servido, ou produto de Príapo que, negligenciado, vingá-se, ou de Jesus, cuja genitalidade é simplesmente ausente, ou de Saturno que toma a potência física e dá fantasias lascivas. Encontrar o pano de fundo para a aflição implica familiaridade com um estilo individual de consciência, com suas fantasias patologizantes e com o mito a que tal estilo e fantasia podem reverter.

Estudar o complexo apenas personalisticamente, ou examinar apenas personalisticamente a história e as psicodinâmicas de um caso não é o bastante, uma vez que a outra metade da patologia pertence aos deuses. As patologias são tanto fatos quanto fantasias, tanto somáticas quanto psíquicas, tanto pessoais quanto impessoais. Essa visão de patologia traz com ela uma visão de terapia tal como a que encontramos na Renascença com Paracelso, que diz:

[...] O médico deve ter conhecimento da outra metade do homem, que metade de sua natureza encontra-se inseparavelmente ligada com a filosofia astronômica; de outro modo, ele não será um médico de homens no verdadeiro sentido, uma vez que o Céu retém dentro de sua esfera metade de todos os corpos e de todas as enfermidades. O que é um médico que não sabe nada de cosmografia?⁷¹

“Cosmografia” aqui se refere ao reino imaginal, os poderes arquetípicos relacionados aos nomes dos planetas e aos mitos retratados pelas constelações estelares. A negligência dessa “metade”, o componente psíquico ou imaginal, o deus na doença, é uma

71. Apud SEZNEC, J. *The Survival of the Pagan Gods*. Nova York: Harper Torchbook, 1961, p. 58 [Trad. de B.F. Sessions].

falha com o humano. Para tratar inteiramente de qualquer questão humana, deve-se devotar metade das considerações ao não humano. As “enfermidades” jazem também nos arquétipos e são partes deles.

Se os deuses nos alcançam através das aflições, então o patologizar os torna imanentes, abrindo a psique para que eles entrem; assim, o patologizar é uma forma de nos movermos da teologia transcendental para a psicologia imanente. Pois a imanência permanece apenas uma doutrina até eu levar, através dos sintomas, uma boa pancada desses poderes dominantes, e então reconhecer que nos meus distúrbios existem realmente forças que não posso controlar, que ainda assim desejam algo de mim, e intencionalmente algo comigo.

De todos os meus eventos psicológicos, meu patologizar parece às vezes ser o único acontecimento que é uma peculiaridade minha. As aflições me proporcionam a convincente ilusão de ser diferente. Minhas esperanças e medos, e mesmo meus amores, podem todos ter sido impostos a mim pelos direcionamentos do mundo, ou por meus pais enquanto resíduos e opções de suas vidas não vividas. Mas meus sintomas apontam para minha alma, assim como minha alma aponta para mim através deles.

Ainda assim, pode-se dizer que os sintomas e os cacoetes são, ao mesmo tempo, meus e não meus – a coisa mais particular e vergonhosa e também uma revelação de minhas profundidades, guiando meu destino através do caráter, de tal modo que não posso menosprezá-los. Ainda assim, eles *não* são intenção minha; eles são visitas, alienações, demonstrando o paradoxo pessoal/impessoal da alma: o que é pessoalmente “meu” é também impessoalmente não “meu” – “eu” e “alma” são estrangeiros um para o

outro porque a alma encontra-se dominada por poderes, *daimones* e deuses.

A experiência patológica confere um indelével sentido de alma, diferentemente daquele que pode ser dado através do amor ou da beleza, da natureza, da comunidade ou da religião. O “fazer alma” da patologia possui seu distinto sabor, sua salinidade, seu amargor; sua “esfoladura”, “ferida” e “sangramento” tornam-nos torturadamente sensíveis aos movimentos da psique. A patologia produz uma consciência de alma intensamente focada, como quando se suporta uma dor sintomática – sobriamente, humildemente, cegamente. Ela dá ao herói uma pequena físgada no calcanhar, aquele ponto fraco que relembra ao ego a morte, a alma. Lembrem-se do comentário de Zooey (na história de Salinger) quando sua irmã lhe indaga sobre seu sintoma? “Sim, eu tenho uma úlcera, pelo amor de Deus. Esta é Kaliyuga, cara, a Idade do Ferro. Qualquer um acima dos dezesseis anos sem uma úlcera é um espião”⁷². Em meu sintoma está minha alma.

O que o patologizar faz para a psicologia do indivíduo, ele também faz para o campo da psicologia: mantém-nos próximos da realidade da psique, prevenindo escapes metafísicos e científicos. Anteriormente, numa geração passada, Erwin Minkowski afirmou:

72. SALINGER, J.D. *Franny and Zooey*. Boston: Little, Brown, 1961, p. 140. Zooey (preciso mencionar que seu nome significa vida em grego?) *não queria seu sintoma psicanalizado numa explicação*. Compare com JUNG. “The Symbolic Life”. Londres: Guild of Pastoral Psychology, 1954 [Transcrição das notas manuscritas de KITCHIN, D. *Guild Lecture*, 80, p. 17]: “E assim nos livramos de nossas almas – ‘Ah, estou preso numa fixação com a minha mãe, e se enxergo que tenho todos os tipos de fantasias impossíveis com minha mãe, serei libertado dessa fixação’. *Se o paciente consegue, terá perdido sua alma*. Toda vez que você aceita esta explicação você perde sua alma. Você não terá ajudado sua alma; terá substituído sua alma por uma explicação, uma teoria”.

[...] A psicopatologia teve o grande mérito de conduzir-me e a meus colegas filósofos-psiquiatras sempre de volta à realidade concreta das vidas de nossos pacientes [...] dessa forma nos protegendo dos perigos da pura filosofia. A questão nunca foi de uma transposição pura e simples dos dados e métodos usados por uma dada filosofia para o reino dos fatos psicopatológicos. Isso nos teria levado para um “hiperfilosofar” da psicopatologia [...] o que implicaria o risco da deformação da psicopatologia completamente⁷³.

Esta realidade física, concreta e sensorial da alma foi redescoberta neste século através da ocupação psicológica com o patologizar. A descida para dentro da alma via o patologizar é o que os últimos anos de análise têm ensinado. Essa tem sido a principal lição do movimento psicoterapêutico como um todo. Qualquer hermenêutica pós-analítica para a alma deve ter aprendido esta lição, de forma a incluir seu significado. A redescoberta da alma através da psicopatologia reina suprema sobre todos os demais empreendimentos da psicoterapia: culturais, sociais, metodológicos, filosóficos. Onde a psicologia precocemente tentou ver, através da religião, seus conteúdos psicopatológicos, nós agora tentamos ver, através da psicopatologia, seus conteúdos religiosos.

Nossos complexos não são apenas feridas que doem e bocas que contam nossos mitos, mas também olhos que veem o que as partes normais e saudáveis não podem imaginar. André Gide disse que a doença abre as portas para uma realidade que se mantém fe-

73. MINKOWSKI, E. *Les Temps vécu – Études phénoménologiques et psychopathologiques*. Paris: [s.e.], 1933 [Coll. de l'Évolution Psychiatrique]. Agora *Lived Time: Phenomenological and Psychopathological Studies*. Evanston: Northwestern University Press, 1970, p. xxxix [Trad. de N. Metzger].

chada para o ponto de vista da saúde. Entende-se que ele esteja se referindo à acuidade psicológica e à riqueza da cultura durante os períodos de decadência histórica; mas, por que, do mesmo modo, o fenômeno da profundidade psicológica em períodos de decadência pessoal – envelhecimento, neuroses, depressão – não são reconhecidos com a mesma consideração?

A alma enxerga por causa da aflição. Aqueles que são mais dependentes da imaginação para seus trabalhos – poetas, pintores, visionários – não quiseram ter seu patologizar degradado sob a denominação de “inconsciente” e sujeitados ao literalismo clínico. (“O inconsciente” e a subjugação da imaginação patologizada à terapia encontraram lugar entre profissões menos imaginativas: enfermeiros, educadores, psicólogos clínicos, servidores sociais.) O artista louco, o tolo poeta e o professor maluco não são clichês românticos nem posturas antiburguesas. Eles são metáforas para a relação íntima entre o patologizar e a imaginação. Os processos do patologizar são uma fonte de trabalho imaginativo e tal trabalho provê um continente para os processos do patologizar. Os dois encontram-se inextrincavelmente entrelaçados no trabalho de Sófocles e Eurípides, Webster e Shakespeare, Goya e Picasso, Swift e Baudelaire, O’Neill e Strindberg, Mann e Beckett, além de outros menos conhecidos.

A ferida e o olho são um só. Do ponto de vista da psique, a patologia e o *insight* não são opostos – como se nós sofrêssemos por não termos *insight* e como se, ao obtermos *insight*, devêssemos não mais sofrer. Não. O patologizar é ele próprio um meio de enxergar; o olho do complexo dá a peculiar torção chamada “*insight* psicológico”. Nós nos tornamos psicólogos porque enxergamos do ponto de vista psicológico, o que significa beneficiarmo-nos de nossos complexos e de seus processos patologizantes.

A psicologia da normalidade insiste que este *insight* torcido é patológico. Mas não esqueçamos que a psicologia da normalidade não admite o patologizar, exceto quando o mesmo encontra-se vestido com seu uniforme de paciente. Ele possui uma casa especial chamada anormal. E não vamos nos esquecer também que a visão que o ego normativo tem da psique é de uma distorção aleijada. Se estudássemos a alma através da arte, da biografia, do mito, ou através da história das guerras, das políticas e dinastias, do comportamento social e das controvérsias religiosas, então o normal e o anormal poderiam ter casas trocadas. Mas a psicologia acadêmica evita esses campos e compila suas estatísticas frequentemente a partir de universitários que ainda não tiveram a chance de experimentar a extensão de sua própria loucura.

A razão mais profunda para evitar a análise é que esta pode perturbar o mito na loucura através da excisão de suas partes patológicas em nome da melhora clínica. Se nossas vidas psicológicas encontram-se sob a influência de padrões míticos, pois os deuses estão se movendo em nossos complexos, então o patologizar que ocorre em nossas vidas não pode ser extraído sem deformar o mito e impedir a reversão a ele. A implicação disso é que cada arquétipo possui seus temas patológicos e que cada tema patológico tem uma perspectiva arquetípica. A psicopatologia arquetípica vê o patológico como inerentemente necessário ao mito: Cristo deve ter sua crucificação; Dioniso deve ser infantil e atrair inimigos titânicos; Perséfone deve ser raptada; Ártemis deve matar aquele que chegar muito perto.

Os mitos incluem os fenômenos que são depreciados na psicologia normativa, onde são chamados de anormais, bizarros, absurdos, autodestrutivos e doentes. Se prosseguirmos nessa diferença entre a psicologia comum e a mitologia, veremos claramente como *a mitologia salva os fenômenos da psicopatologia*. A psicologia

encontra lugar para esses fenômenos da alma apenas ao depreciá-los; a mitologia credita-os como eles são, achando-os necessários em si. Ela não pede desculpas, pois não está apresentando nada errado. Não é o mito que está errado e sim nossa ignorância acerca dos trabalhos deles sobre nós. As falácias são circundadas; elas nem mesmo aparecem – nem a normativa, nem a clínica, nem a moralista. Pelo fato de a psicologia arquetípica olhar para o mito como sua base, ela também considera os fenômenos patologizados da psique como necessários a uma completa apreciação de qualquer complexidade psíquica. Sem psicopatologia não há totalidade; de fato, a psicopatologia é uma diferenciação de tal totalidade.

As partes normais e saudáveis da alma – ou o que se pode melhor chamar de suas fantasias literais e não imaginativas – nunca são inteiramente capazes de aceitar a reflexão última que cada um de nós faz sobre o curso individual de nossa análise profunda.

Existe na alma uma irreversível tendência ao patologizar. Sou curiosamente dependente dele, e, quando o mesmo se perde para mim, meu senso de alma vacila e se enfraquece. Eu experimento a necessidade do patologizar como uma necessidade da alma. Ele é como um núcleo inevitável e incorruptível, pois, apesar de se mover e prosseguir através de mudanças, nunca é transformado, está permanentemente confinado a toda minha vida psicológica, provendo a base, a matéria-prima para todos os meus processos psíquicos, para o próprio cultivo da alma. Ele é irredimível porque a categoria da redenção não se aplica aqui; ele pertence autenticamente à essência mítica da alma; assim, o patologizar é essencial para meus mitos e minha alma.

Segundo, essas conclusões sobre o patologizar refletem nossa cultura histórica. Embora essas ideias sejam extraídas de fontes tais como Freud e Jung e acompanhem principalmente seus pensamentos, ainda assim, tais ideias refletem o movimento do patologizar além de Freud e Jung.

A consciência hoje está muito próxima de sua patologia. A psicopatologia não está mais presa atrás dos muros do hospício. A fantasia de doença é agora tão dominante que se vê desintegração, poluição, insanidades, crescimento cancerígeno e decadência em qualquer lugar que se olhe. A patologia tem adentrado nossa linguagem e nós julgamos nossos companheiros e nossa sociedade em termos uma vez reservados à diagnose psiquiátrica. E o ego se despedaça.

O ego não é mais capaz de lutar com *força de vontade* contra os árduos problemas de um mundo *real* de *duros* fatos. Nosso despedaçamento é um processo imaginal, como o colapso de cidades e a queda dos heróis nos contos míticos – como o desmembramento de Dioniso soltando-se de apertados constrangimentos, como a dissolução e a decadência na alquimia. A alma se move, via fantasia patologizada da desintegração, para fora das estruturas demasiado centralizadas e musculosas que têm se tornado normais e comuns, e tão normativas que não mais dizem respeito às necessidades da psique de realidades imaginais não egoicas que “perturbam ao excesso”⁷⁴.

74. VICO. *New Science*, p. 117, § 376. Há uma diferença entre *atuar* “verdades chocantes” que perturbam a psique ao excesso e o modo metafórico da imaginação. Não é que tenhamos que fazer coisas violentas e excessivas para mover a psique. Este é o caminho romântico de buscar perturbações e excessos – “viver perigosamente”. Também a fantasia chocante não precisa ser literalizada pela psiquiatria em tratamentos físicos violentos, tais como os sugeridos por Celso (que cunhou o termo “insanidade”) na Roma Antiga e por Cerletti (que inventou o eletrochoque – assim como a espoleta de artilharia, diga-se de passagem) na Roma moderna. Curiosamente, a terapia vê choques físicos como terapêuticos enquanto que ainda enxerga os eventos chocantes no mito, nos sonhos e nas fantasias como patológicos. Uma imagem patologizada excessivamente forte que é violenta à nossa natureza poderia ser melhor compreendida como o tratamento de choque autoinduzido pela psique, preferível aos modos mais grosseiros de seu tratamento clínico.

É a história, a cultura, ou a sociedade que tem forçado o reconhecimento do patologizar em nós? Parece que a psique insiste em patologizar o ego forte e todos os modelos que o mantêm, desintegrando o “eu” com imagens de vazios psicopáticos na vida pública, com fragmentação e despersonalização na música e na pintura, com alucinações e pornografia nas visões íntimas, com violência, crueldade e os absurdos surrealismos das guerras urbanas, do racismo, das causas, extravagância nas roupas e na linguagem. Essas imagens, como a *metaphorica* patologizada na arte da memória, na alquimia e no mito, torcem e chocam o “eu” para fora de sua identidade integrativa, fora de sua inocência e de sua idealização do ser humano, abrindo-o para o mundo subterrâneo do ser psíquico. Não é a própria psique que insiste na revisão da psicologia em termos não de picos, mas de partes?

A desintegração torna possível um novo estilo de reflexão dentro da psique; menos uma contemplação centrada de sentimentos recordados a partir de um ponto imóvel, pensamentos aproximando-se rastejantes, e mais *insights* que pulam de um para o outro. Os movimentos de Mercúrio entre as múltiplas partes, fragmentações como momentos de luz. A verdade é o espelho, não aquilo que está nele ou por trás dele, mas o próprio processo de espelhamento: reflexões psicológicas. Uma consciência de fantasia que racha o cimento normativo de nossas realidades diárias em novas formas.

Esse estilo, com o qual estamos engajados na forma e conteúdo desses capítulos, não poderia aparecer se os aparatos normais de controle do velho ego não se tivessem fragmentado, tornando possível uma nova sofisticação de múltiplo espelhamento, onde o início e o fim não importam, onde as premissas são, elas mesmas, conclusões, e as conclusões abertas às descontinuidades, repetições com variações. O próprio estilo do fazer psicologia – pensar,

sentir e escrever – incorpora o patologizar. E assim deve ser, se um livro de psicologia quer refletir e evocar a psique.

O estilo de consciência hoje é patologizado e extrai seu conhecimento da patografia presente em nossas vidas reais. “Consciência” significa reflexão psíquica do mundo *psíquico* sobre nós e é parte da adaptação a essa realidade. Como essa realidade escurece e divide, a consciência não pode mais ser descrita com metáforas heroicas de luz, decisão, intenção e controle central. *A consciência do ego como nós estamos acostumados a conceber não mais reflete a realidade.* O ego tornou-se um sistema ilusório. A consciência “elevada” hoje não fala mais da montanha do superhomem de Nietzsche, uma visão superior. Agora, ela é a visão inferior, pois nos encontramos embaixo, nos múltiplos enredamentos das terras pantanosas, no país da *anima*, o “vale de fazer Alma”⁷⁵. Desse modo, a consciência elevada agora se refere a momentos de intensa incerteza, de ambivalência. De agora em diante, a tarefa da psicologia profunda é a exploração cuidadosa das partes nas quais caímos, libertando os deuses nos complexos, demonstrando a compreensão de que todo o nosso saber encontra-se apenas na parte, porque nós sabemos apenas através das partes arquetípicas atuando em nós, ora neste complexo e neste mito, ora noutros; nossa vida, um sonho, nossos complexos, nossos *daimones*.

Eu mencionei anteriormente como nossas fantasias conduzem os eventos para uma possibilidade incurável, para meningites ou cânceres, ou para o suicídio. A “possibilidade incurável” é nada menos do que a morte. Assim, ainda por uma *terceira* razão o patologizar é um caminho real do cultivo da alma. Ele leva cada complexo às suas últimas consequências, ao seu final desconheci-

75. Veja a Introdução deste livro para as origens desta frase em Keats e também em Blake.

do, às profundezas onde não podemos mais penetrar, nunca sabendo qual é “a questão.” O complexo que nos corrói e nos torna peculiares também nos torna indivíduos distintos particulares – pois isso é o que “peculiar” significa. Para a vida, o complexo é apenas um sintoma a ser descartado. Mas, devido ao fato da inibição, da distorção e da aflição apontarem para a morte, o complexo torna-se um centro ao redor do qual a vida psíquica se constela. Não é na vida que nossa individualidade última se centra, e sim na morte⁷⁶. Seu reino, dizem os mitos gregos do Hades e do Tártaro, é o mundo abaixo e interior a toda vida, e lá as almas encontram-se em casa⁷⁷. Lá, a existência psíquica ocorre sem a perspectiva natural da carne e do sangue, de modo que, ao tomar os eventos em termos da morte, o patologizar os considera em termos de seus últimos significados para a alma. Cada um tem sua própria morte, solitária, singular, rumo à qual a alma conduz cada pedaço de vida ao patologizá-lo. Ou, talvez seja o patologizar que conduz infalivelmente a alma para a reflexão ontológica mais profunda. Os sintomas são os solenes embaixadores da morte, dignos de respeito pelo lugar que ocupam, e a vida, espelhada em seus sintomas, vê aí sua morte e relembra a alma. O patologizar nos retorna para a alma, e perder o sintoma significa perder essa estrada para a morte, esse caminho de alma.

Platão e seus seguidores apresentaram três principais modos de cultivo da alma: eros, a dialética e a mania⁷⁸. Há um quarto: tânetos. Encontramos uma base para essa conexão entre cultivo de alma e morte na própria descrição que Platão faz do Sócrates mori-

76. Cf. UNAMUNO, M. *Tragic Sense of Life* (1921). Nova York: Dover: 1954, p. 269 [Trad. J.E.C. Fritch].

77. Apresentei extensamente alguma fenomenologia do reino do Hades e sua significação psicológica em “The Dream and the Underworld”. *Eranos*, 42, 1973 [The Dream and the Underworld. Nova York: Harper & Row, 1979].

78. Cf. acima algo sobre Hegel e a insanidade.

bundo num diálogo (*Fedro*) que examina a natureza e a realidade da *psyché* ao mesmo tempo em que examina os detalhes patologizados do envenenamento por cicuta. A alma é conduzida para o conhecimento de si própria (para as verdadeiras ideias, em linguagem platônica) através do amor, através da disciplina intelectual e, como Hegel também disse, através da loucura⁷⁹. Mas, idêntico a tudo isso temos o patologizar como um modo de reflexão em termos dos invisíveis e dos incognoscíveis, as fantasias da existência psíquica, aquilo que se encontra abaixo e depois das ações da vida e que é mais profundo que elas – isto é, o que é atribuído simbolicamente à morte.

Como Sócrates no *Fedro*, embora por um período que se estendeu através de toda a sua vida adulta, Freud examinou a natureza e a realidade da psique refletindo todo o tempo sobre sua própria morte e as de seus amigos e familiares, sobre a natureza da morte, sobre a patologia física de seu corpo e o patologizar que ocorria em seus pacientes e colegas. Seu patologizar era contemporâneo à criação da psicologia profunda, o qual assentava o alicerce para o cultivo da alma novamente em nossa era.

Ao começar com o sintoma, “aquilo que é mais estrangeiro ao ego”, o patologizar gira toda a psique sobre um novo pivô: a morte torna-se o centro, e com ela as fantasias que conduzem para fora da vida. O patologizar não é apenas uma linguagem metafórica, mas um modo de tradução, um meio de tornar algo literalmente conhecido, comum e trivial, como as psicopatologias da vida cotidiana, em algo desconhecido e profundo. Desse modo, o patologi-

79. Cf. SCHUR, M. *Freud: Living and Dying*. Nova York: International University Press, 1972. As patologizações de Freud incluíam: desmaios, problemas de cólon e bexiga, alguns problemas cardíacos, seu vício de fumar e seu assustadoramente doloroso câncer de boca, seu período com cocaína, as aflições relatadas nas cartas a Fliess, sua experiência de “despersonalização” na Acrópole – e suas ideias obsessivas sobre a data de sua morte. Além de todas essas manifestações concretas estava seu “olho patologizado”; sua imaginação especulativa necessitava o patologizar.

zar é uma hermenêutica que leva os eventos até o significado. Apenas quando as coisas se despedaçam é que elas se abrem para novos significados; apenas quando um hábito diário torna-se sintomático, uma função natural torna-se uma aflição, ou quando o corpo físico aparece nos sonhos como uma imagem patologizada, um novo significado desponta. Como a psique nunca é invulnerável a esses movimentos, assim ela nunca é curada. Com isso, as percepções arquetípicas podem acontecer. Assim, também, uma psicologia arquetípica nunca pode abandonar sua base na patografia.

O aprofundamento e a interiorização que se dão através do patologizar conferem à neurose um extraordinário sentimento de significância, que através dela somos eleitos, apartados das pessoas meramente comuns. Essa apreciação, derivada da própria neurose, é, claro, neurótica (nada nos torna mais comumente normais do que nossas “anormalidades”). Mas o senso de significância aponta para além da neurose, para além desse sintoma e dessa queixa que tantos outros podem ter também.

O sentimento de eleição dado pelo complexo é, antes de mais nada, uma afirmação psíquica, que diz que uma consciência patologizada é fundamental para o sentido de individualidade. Isso fala de uma diferença, não entre tipos de pessoas, mas entre estilos de consciência, natural e psíquica, literal e imaginal. Ao forçar a realidade do imaginal sobre uma pessoa, o patologizar deixa sua marca. Um pedaço da pessoa foi atraído pelos deuses e puxado para dentro de um mito e agora não pode soltar-se de suas exigências. O javali feriu a coxa de Ulisses; o demônio da encruzilhada quebrou o quadril de Jacó. Sou um indivíduo, não pela virtude das minhas feridas comuns, mas pelo que vem para mim através delas, os arquétipos dos meus mitos nos quais repousa minha loucura, meu destino e minha morte.

Aderindo fielmente à perspectiva patológica, que é a raiz diferencial de sua disciplina, distinguindo-a de todas as outras, a psicologia profunda mantém sua integridade e não se torna nem uma educação humanística, nem um guia espiritual, nem uma atividade social, nem uma religião secular. Ao recusar as tentações e sentimentalismos que deixariam as doenças e esquisitices para trás, a psicologia profunda preserva até mesmo os termos depreciativos dos manuais. Pois abandonar as palavras tão carregadas de doença, tão pesadas e negativas em sua conotação, apartaria novamente a psique de sua patologia. O valor dessas palavras repousa exatamente em manter a psique patologizada. Nem literalmente reais, nem a nomenclatura vazia de uma convenção profissional, essas palavras são expressões metafóricas para nossa condição psíquica, fontes de reflexão, modos de encontrar-se dentro de um mito.

Relembrando sua própria genealogia mítica – de que ela nasceu das psicopatologias da histeria francesa e austríaca e da esquizofrenia suíça, aflições proscritas que não faziam sentido e que detinham uma má fama – a psicologia profunda mantém contato com a alma *in extremis*, com a aflição, o anormal, o recusado. Ao se manter nesta perspectiva, através do patologizar, em contato com a fantasia da doença que todos os demais prefeririam curar ou negar, a psicologia profunda é inevitavelmente tanto tradicional quanto revolucionária.

Somos tradicionais porque retornamos todas as coisas aos seus princípios mais profundos, os *archai*, as raízes limitantes que as sustentam. Eles são determinantes pois retornam sempre com fatalística regularidade, sem se importar com lugar ou tempo. Somos revolucionários porque estes mesmos *archai* são os radicais da existência. Eles sempre se manifestarão. Eles reforçam as exigências que a alma desalojada faz sobre a consciência dominante de cada lugar e tempo.



Psicologizar ou enxergar através

Nosso instinto comum para buscar e aprender colocar-nos-á, com toda a razão, a indagar sobre a natureza do instrumento com o qual procuramos.
PLOTINO. *Enéadas*, IV, 3, 1.

Ideias psicológicas

A questão que se apresenta nesse capítulo é ainda mais essencial para a psique que aquelas com as quais estivemos envolvidos. Agora estaremos perguntando não apenas o que é a psicologia em si, aquela disciplina nominada para a alma, mas o que é *psicologizar* – a atividade básica e original da alma. Nosso questionamento agora prosseguirá através das ideias e não das pessoas, embora a conexão arquetípica entre pessoas e ideias venha a emergir no curso do capítulo.

Ao enfatizar a ideação, assumiremos a apaixonante importância das ideias psicológicas. Deveremos mostrar que a alma requer suas próprias ideias; de fato, mostraremos que fazer alma acontece tanto através de ideação como nas relações pessoais ou na meditação. *Um dos objetivos deste livro é a ressurreição de ideias* num momento na psicologia onde elas caíram em declínio e estão sendo substituídas por esquemas experimentais, programas sociais, técnicas terapêuticas.

Parece não haver nada mais surpreendente no campo da psicologia que a escassez de ideias interessantes. Escolas inteiras

edificadas em cima de um único livro, e este de uma ideia, e esta é frequentemente uma simplificação ou um empréstimo. O processo ideativo na psicologia está muito atrás de sua metodologia, seus instrumentos e suas aplicações – e muito, muito atrás da riqueza nata da psique. Neste século, desde Freud e Jung e da abundância de ideias introduzidas por eles – desde libido, projeção e repressão até individuação, *anima/animus* e arquétipo, só para mencionar algumas – quão poucas têm sido as ideias geradoras de reflexão psicológica! Conceitos técnicos proliferam no jargão profissional, mas estes são moscas de fruta de vida curta, alimentando-se da fruta sadia.

Ideias declinam por muitas razões. Elas também ficam velhas e vazias, tornam-se privativas e preciosas; ou talvez se desprendam da vida, não sendo mais capazes de salvar seus fenômenos. Ou podem se tornar monomaniacas, uma ideia em particular valorizando-se mais que as outras, e em oposição a elas. Hoje, a ação é pensada dentro dessa polaridade, o que, em seu extremo, torna a ação cega e as ideias impotentes. Um velho clichê, a cabeça sem o corpo da psicologia acadêmica, é convertida num novo clichê, o corpo sem cabeça da psicologia terapêutica – uma corrente demonstração da ação contra a ideação.

Em especial, o pensamento francês há muito se preocupa com a relação entre ideia e ação, entre escritor e lutador. “Ir às ruas” ou estar “acima da confusão” ocupa a fantasia de intelectuais franceses tais como Sartre tanto quanto nos dias do caso Dreyfus. De fato, o pensamento francês é paradigmático com relação a esse problema, pois sempre que ideação e ação tornam-se separadas e opostas encontramos na tradição de Descartes, onde o domínio do pensamento está apartado do mundo material. Ideias não têm efeito, permanecendo apenas na cabeça, e ações tornam-se mecanismos materialistas, quer sejam descritas por marxistas modernos ou por Monod. A luta para reunir as partes, ou

para lhes arrodar, ocupa completamente o pensamento francês. Quando se volta para Freud e para o corpo, como nos casos de Merleau-Ponty, Ricoeur e Lacan, ou quando esses mesmos escritores consideram palavras e linguagem semelhantes à própria ação, vemos que o velho dualismo cartesiano reapareceu nessas tentativas de ultrapassá-lo. A fascinação deles com a conexão entre ideia e ação, suas abordagens e soluções são relevantes principalmente para aqueles que ocupam a mesma situação de cisão psicológica que o cartesianismo representa.

Estamos acostumados a contrastar ideia e ação, acreditando que a reflexão subjetiva restringe a ação, cobrindo-a com o pálido matiz do pensamento psicológico. Temos a tendência de acreditar que psicologizar opõe-se à participação, que, ao invés de fazer algo pelo mundo, a psicologia vê através dele com interpretações. Mas, quando essa oposição de fato acontece em nossas vidas, não é por causa da antipatia inerente entre ideia e ação; mas, ao invés, porque a ação tem um componente antipsicológico cego, e está sendo usada para esquivar-se da reflexão psicológica. *Às vezes agimos para não enxergar.* Posso muito bem estar ativamente fazendo e tomando parte a fim de evitar saber o que minha alma está fazendo e que pessoa interior tem participação na ação. A psicologia profunda tem compreendido esse padrão de escape, esse voo para a atividade, e o tem condenado como “atuação” (*acting out*). Muita patologização encontra-se disfarçada na procura por ação, ir para onde a ação está. Alguns de nossos medos das ideias, das reflexões e até mesmo da depressão precisam ser considerados contra o pano de fundo dessa hiperatividade maníaca. Sem ideias, a alma fica mais facilmente impelida, mais compulsivamente ativa.

Mas ação e ideia não são inimigas inerentes, e não devem ser emparelhadas como um contraste. Por um lado, o psicologizar, como descreveremos em breve, é uma ação. A primeira atividade habitual da alma é a reflexão, a qual, numa linguagem antiquada,

pertence à essência da consciência assim como a umidade à da água, e do movimento à do vento. E reflexão por meio de ideias é uma atividade; formar ideias e usar ideias são ações. Por outro lado, a ação sempre desempenha uma ideia. Esquecer isto é tomar a ação literalmente, é ficar preso na ideologia da atividade (ação empalidecida pela protuberância dos músculos). *Ação é, em si, uma ideia*, e há muitas ideias de ação. Depende da nossa ideia de ação se ela deve ser cega e estar em oposição à ideação ou, como insistem os ativistas políticos, deve vir antes e a reflexão depois, após a ação. Ideias psicológicas não se opõem à ação; ao contrário, aumentam-nas tornando o comportamento de qualquer tipo, a qualquer tempo, uma significativa incorporação de alma. E é *trazer a alma para a ação e a ação para a alma* através do psicologizar que é o objetivo deste capítulo.

Então, devemos afirmar que o trabalho da ideação psicológica não está separado da ação. A ideação psicológica é relevante a qualquer tipo de ação e é, em si, uma ação de uma classe na qual outras ações podem estar subordinadas.

Escorreguei numa qualificação que não pode passar despercebida. Nem todas as ideias são apaixonadamente importantes, nem todas as ideias são importantes para a alma; o tipo de ideias para o qual chamo a atenção é o das ideias psicológicas, pois é através delas que a psique reflete sobre si mesma e avança o cultivo de alma. Por ideias psicológicas refiro-me àquelas que engendram a reflexão da alma sobre sua natureza, estrutura e propósito.

Diferente de termos tais como inteligência, comportamento, motivação, reforço, as ideias de Freud e Jung sobre psicologia profunda são internas à psique. Elas são menos sobre o homem, seu funcionamento e suas partes, do que sobre a alma, seu funcionamento e suas partes. (Devemos reservar esta distinção entre homem e alma para o último capítulo, a fim de tratá-la devidamente.) As ideias de Freud e Jung são tanto baseadas na alma quanto para

a alma. Uma ideia como *troca* talvez seja útil para a psique, mas está baseada fora, na economia. Ou uma ideia como *repressão* talvez esteja baseada na psique, mas é útil fora dela para o entendimento da sociedade. Ideias psicológicas verdadeiras circulam dentro de um campo psíquico, surgindo da psique e retornando a ela. Elas se autorrefletem. Esta é sua interioridade e o que lhes dá sua habilidade para interiorizar eventos. Um evento que é psicologizado é imediatamente internalizado; ele retorna à alma.

Além disso, as grandes ideias psicológicas ecoam as questões mais profundas da alma, levando-a a refletir profundamente sobre sua natureza e destino. Estas ideias podem ser chamadas, mais prontamente, de arquetípicas, pois são perpetuamente recorrentes com um poderoso fascínio tanto na história da psicologia quanto em nossa história psicológica individual, onde as encontramos como problemas cruciais e insolúveis. Algumas dessas ideias arquetípicas surgem da relação da alma com a morte, com o mundo e com outras almas; com seu corpo, seu gênero e geração; com virtude e pecado, com amor, beleza e sabedoria; com deuses, doença, criação e destruição; com poder, tempo, história e futuro; com a família, os antepassados e os mortos. Ideias arquetípicas são primariamente ideias especulativas, isto é, promovem especulação, uma palavra que significa espelhar, refletir, visionar. Como ideias arquetípicas são, a bem dizer, semelhantes a fantasias míticas, então psicologizar através delas é uma atividade da fantasia, vendo dentro das coisas e especulando sobre elas através das fantasias.

Ideias ou fantasias arquetípicas aparecem numa ampla gama de materiais – na arte, nas religiões e nas teorias científicas; nos sistemas delirantes do insano e na organização pessoal de nossas vidas. Mas não podemos considerar uma ideia arquetípica em si mesma psicológica a menos que ela tenha sido psicologizada – isto é, considerada primariamente como uma manifestação da psique, um problema arquetípico da alma em primeiro lugar. Esse

momento reflexivo mantém as ideias conectadas com a alma, e a alma em conexão com suas ideias.

Uma psique com poucas ideias psicológicas é facilmente uma vítima. Ela tem insuficientes recursos para orientar-se a si mesma como uma alma num campo psicológico. Ela também perde a habilidade de ver através das ideias que lhe são impostas. Ela faz as perguntas erradas e esquece-se como alma; volta-se para ideias de outras áreas e é cegada pelas ofuscantes iluminações vindas até ela através de noções da natureza, da história e da religião. Tais conceitos como evolução, energia ou salvação, iluminando e clareando obscuridades da história, da religião, da filosofia ou do mundo físico, tendem a incluir mais que sua área de origem – tendem a incluir a psique também. Então, a alma esquece sua natureza distinta, que ela requer suas próprias ideias, e que desenvolvimento evolutivo, transformações de energia, uma dialética de opostos ou uma teologia de salvação são moedas emprestadas de reinos estrangeiros. Então começamos a considerar a alma como o reflexo de processos políticos e econômicos – psicologia marxista, ou evolução espiritual – psicologia de Chardin – ou imaginamos a psique como uma peça de eletrônica, ou comparável a um primata com chumaços de cabelo.

Deixe-me recapitular como surge essa alienação: primeiro, recusamos a importância e o valor das ideias – geralmente colocando-as em oposição às ações. Isto conduz a uma ação irrefletida às custas das ideias, favorecendo uma alma superativa sem uma ideia de si mesma. Daí tomamos emprestadas perspectivas alheias, encarando a nós mesmos como consumidores, computadores ou macacos.

O empréstimo da perspectiva alheia inicia um processo de alienação no qual a alma, sem ter uma ideia adequada de si mesma, perde o contato consigo mesma. *Não perdemos apenas a alma; perdemos também até a ideia de alma.* Onde encontramos a “alma” num livro ou numa conferência de psicologia, ou numa

sessão de psicoterapia? “O homem moderno à procura de sua alma” também significa que o homem está à procura de uma ideia de alma, ideias que possam dar alma, ideias que cultivem a alma. Sem elas, ideias não psicológicas tornam-se investidas de alma, e nós nos tornamos infiltrados por ideologias.

As ideologias não se originam na força ou na verdade das ideias; elas não necessitam nem de ideias importantes, e podem estar baseadas mais em *slogans* do que em sistemas articulados. Sua verdadeira fonte está nas almas que perderam perspectivas psicológicas válidas. Uma ideia torna-se uma ideologia devido à convicção que recebe, à paixão com a qual a investe a alma que se perdeu a si mesma.

Uma psique sem ideias não se volta apenas para campos alheios e para ideologias. Ela também se volta para outras pessoas, buscando por uma ideia sobre este ou aquele problema, à procura de *insight*, de verdades religiosas, de direção espiritual. Uma psique sem ideias suficientes torna-se necessitada das pessoas, incapaz de distinguir entre as pessoas e as ideias que elas incorporam. Em sua vitimização, ela procura por mestres. Daí a dependência de todo tipo de mestre psicológico, do psiquiatra ao guru, e todos os becos sem saída e falsos amores por causa das ideias, onde se apaixonar é procurar por ideias, e a batalha entre amantes torna-se fundamentalmente uma incompatibilidade das fantasias e uma disputa entre perspectivas psicológicas.

Nossas inclinações a ideias estrangeiras, nossa possessão por ideologias pelas quais morreríamos, e nossa fascinação por pessoas que podem abrir nossos olhos para uma consciência psicológica demonstram que a alma precisa ter ideias. A importância apaixonada das ideias psicológicas é evidenciada pela própria psique em sua própria busca e adesão a noções, *insights*, princípios e pessoas através das quais se vê a si mesma. Para usar a metáfora do

instinto¹, a alma tem fome de ideias. É como se o instinto para refletir não pudesse funcionar sem ideias, como se as ideias fossem

1. Por “instinto” quero dizer impulso inato. Uso o termo numa acepção mais ampla que a da etnologia (“mecanismos inatos de descarga”) já que o instinto nem sempre pode ocorrer em comportamentos publicamente observáveis, mas aparece intrapsiquicamente no imaginário privado e em outros eventos proprioceptivos. Considero que o instinto se refere a eventos psíquicos dados congenitalmente, anterior a experiências e comportamentos semelhantes, universalmente humanos, padronizados precisamente e afetivamente carregados nos quais “o corpo” é uma referência de extrema importância. (Imaginamos o corpo como sendo ou o lugar do instinto ou o de sua significação – fome, reprodução, defesa, etc. – de forma que o termo, ao invocar o “corpo” de um jeito ou de outro, é parte das reverberações do corpo na consciência: a palavra “instinto” tem a tendência a significar “corpo”). Sigo Jung (*CW* 8, § 371s., 397s., 270s.) ao colocar o instinto num *continuum* com o imaginário arquetípico, ou seja, ao conectar as pessoas arquetípicas do imaginal com a experiência corporal e com a ideia de necessidade física. O *continuum* inquebrantável entre instinto e arquétipo sugere tanto um determinismo inescapável quanto uma liberdade ilimitada no relacionamento corpo-imaginal: nossas fantasias estão limitadas pelo corpo e nossos corpos são libertados pela fantasia – e também vice-versa. Também sigo Jung quando se refere às atividades tanto da reflexão quanto da religião (às vezes chamada por Jung de “espírito,” “*Self*” e “criatividade”) como instintos (*CW* 8, § 241s. e meu *MA*, p. 31-40). Com esta virada, Jung mantém todos os assim chamados eventos psíquicos mais elevados ou sublimados em conexão imediata com os assim chamados eventos psíquicos mais baixos ou animais. Sustentar que toda a vida mental de reflexão e toda vida espiritual da religião são instintos significa reconhecer que somos tão compulsivamente compelidos na mente e no espírito como o somos na fome e na raiva. A discussão de Jung em torno do instinto da reflexão (*CW* 8, § 241-243), que ele considera determinante da riqueza e do caráter essencial da psique, tem um paralelo claro com a descrição de Konrad Lorenz das reações de “fuga” nos animais. Reflexão quer dizer voltar-se para trás com relação ao estímulo perceptivo em favor de uma imagem psíquica, um “voltar-se para dentro”. Ao manter que a mente e o espírito são aspectos da natureza instintiva, nós os enxergamos como básicos para a vida psicológica assim como os assim chamados impulsos mais orgânicos, físicos – como amalgamados com a fisiologia e sujeitos a patologizações como quaisquer outros padrões do instinto.

Podemos deixar em aberto as questões clássicas com relação ao instinto, tais como o número de instintos, suas relações uns com os outros, sua relação com as necessidades homeostáticas fisiológicas, sua filogenia e herança, seu valor de sobrevivência, sua susceptibilidade ao aprendizado. Do ponto de vista da psicologia arquetípica, essas questões clássicas requerem reflexão hermenêutica em termos

nosso meio para refletir e fossem, assim, instintivamente requisitadas. A psique parece ser levada para a ideação a fim de exercitar sua função reflexiva, e esse impulso ou função significa tanto para sua sobrevivência quanto a reprodução, a agressão e o jogo.

Não implica isto que a obrigação primária do psicólogo - e particularmente do psicólogo terapeuta, cuja primeira preocupação é *psyches therapeia* ou cuidado com a alma, e que é devoto ou servo da Psique - é admitir esta necessidade da alma por ideias? O psicólogo serve à psique elaborando suas ideias, e um psicólogo não é um psicólogo a menos que tenha elaborado um *logos* da *psyche*, sua própria trama de ideias psicológicas, as quais se esforçam por fazer justiça à variedade e profundidade da alma.

Se hoje estamos doentes pela perda da alma, e se essa alienação surge parcialmente da insuficiência das ideias psicológicas, então parte de nossa cura prossegue através da ideação. Parte do trabalho que fazemos em nossa psique é elaborar uma psicologia, construindo modelos ideativos para uma reflexão mais diferenciada sobre seus processos. À medida que a alma atravessa seus processos, suas

do que significam para a psique antes de serem respondidas em seu próprio nível. Apesar da insatisfação da psicologia com o conceito, principalmente porque supostamente implica vitalismo e holismo, é menos estranho manter "instinto" do que abandoná-lo. Pois com o que preencheríamos seu vazio? Em particular, que outra palavra representa tão bem, na linguagem comum e na psicoterapia, a "psique do corpo"? "Instinto" representa o corpo animal problemático em linguagem conceitual, e os debates sobre ele representam as lutas com o corpo animal. Seremos cartesianos na mesma medida em que enxergarmos o instinto mecanicamente, cindindo consciência e corpo, encarando o animal como uma máquina. A ênfase de Adolf Portmann na natureza não compulsiva do instinto (diferentemente de Lorenz e dos comportamentalistas mais mecânicos e deterministas) reflete uma consciência na qual ao corpo é dada uma perspectiva mais livre. Finalmente, negar o "instinto" é também negar uma grande área da história da psicologia na qual podemos examinar as variações da reflexão da psique sobre seu corpo. Alguma coisa sobre esta história é encontrada em DIAMOND, S. "Gestation of the Instinct Concept". *J. Hist. Behav. Sci.*, vol. VII, n. 4, 1971, p. 323-336.

ideias mudam, e a discussão de ideias deve alinhar-se com essas mudanças. A discussão de ideias na terapia não é necessariamente uma defesa contra a emoção, mas a preliminar para a emoção e seu portador. Isto é verdadeiro para o indivíduo e para o próprio campo, que envelhece e seca quando a ele faltam novas ideias para avançar sua vida emocional. Ideação, deste modo, torna-se uma atividade psicoterapêutica, parte do método de tratamento da psicologia arquetípica. Veremos como isto funciona ao prosseguirmos.

Na terapia, uma ideia essencial a ser descoberta é qual ideia de alma o paciente está encenando: ela é material e fisiológica, cristã e imortal, pessoal e particular? Igualmente importante: quais ideias de alma tem o terapeuta? Sob qual ideia arquetípica acerca da natureza da psique eles estão juntos realizando a terapia? Se terapia é cultivo de alma, qual fantasia de alma eles estão realizando?

A visão das ideias

Tenho usado continuamente a metáfora da visão, falando de perspectivas, de ver, olhar, cegar, refletir. Esta metáfora visual é apropriada para ideias. Ideias não são apenas meros resíduos de investigações empíricas, conceitos abstraídos de operações. Elas não são, como Locke acreditava, “achadas em coisas específicas”. Nem são a razão das ou nas coisas, como pensavam Aquino e Hegel. Nem precisamos tomar as ideias como as categorias inatas da razão de Kant, princípios fixos predeterminando toda experiência psíquica. Podemos deixar de lado questões filosóficas tais como se as ideias são construídas ou dadas, se são induzidas, deduzidas ou abduzidas (Pierce). Porque não estamos olhando para elas dentro de uma fantasia de processo, não temos que examinar suas origens e seu desenvolvimento. Em especial, devemos evitar chamá-las de objetos eternos ao modo de Whitehead, e evitar exami-

nar seu lugar num estado imanente de consciência transcendental à maneira de Husserl, pois não pretendo, nunca, separar ideias de psique. *Pretendo levar a discussão de ideias do reino do pensamento para o reino da psique.* É sua aparição na psique, seu significado como eventos psíquicos, seu efeito psicológico e realidade como experiências relevantes para a alma, o que demanda nossa atenção como psicólogos.

Para nós, ideias são meios de considerar as coisas (*modi res considerandi*), perspectivas². Ideias nos dão olhos, deixam-nos ver. A palavra ideia por si mesma aponta para sua intimidade com a metáfora visual do conhecer, por estar relacionada com o latim *videre* (ver) e com o alemão *wissen* (conhecer). Ideias são meios de ver e de conhecer, ou de conhecer por meio de *insight*. Ideias nos permitem visionar, e através da visão podemos conhecer. Ideias psicológicas são meios de ver e conhecer a alma, de modo que uma mudança de ideias psicológicas significa uma mudança com relação à alma e em respeito à alma.

Nossa palavra ideia vem do grego *eidōs*, que significava originalmente no pensamento grego antigo, e de acordo como Platão a usou, tanto aquilo que se vê – aparência ou forma num sentido concreto – quanto aquilo por meio do que se vê³. Nós as vemos, e vemos por meio delas. Ideias são tanto a forma dos eventos, sua constelação neste ou naquele padrão arquetípico, quanto o modo que torna possível nossa habilidade de ver através dos eventos seu padrão. Através de uma ideia podemos vê-la passando diante

2. Para uma elaboração de ideias como perspectivas, cf. ORTEGA Y GASSET, J. *Meditations on Quixote*. Nova York: Norton, 1963, p. 40, 44, 90 [Trad. de E. Rugg e D. Marin]. Cf. tb. a longa nota de seu editor J. Mariás, p. 170ss. • FN. *The Genealogy of Morals*, parte 3, § 12.

3. FRIEDLÄNDER, P. *Plato*. 3 vols. Nova York/Princeton: Pantheon/Princeton University Press, 1958-1969, vol. 1, p. 16 [Bollingen Series – Trad. de H. Meyerhof].

de nós, como numa parada. A conexão implícita entre ter ideias *com as quais* ver e ver as próprias ideias sugere que quanto mais ideias tivermos, mais vemos, e quanto mais profundas forem, mais profundamente vemos. Isto também sugere que ideias engendram outras ideias, gerando novas perspectivas para vermo-nos e para ver o mundo.

Além disso, sem elas não podemos “ver” nem mesmo o que percebemos com os olhos em nossas cabeças, pois nossas percepções são formadas de acordo com ideias específicas⁴. Antes considerávamos o mundo plano, e agora consideramo-lo redondo; antes achávamos que o sol girava em torno da terra, e agora vemos que a terra gira em torno do sol; nossos olhos, e suas percepções, não mudaram com a Renascença. Mas nossas ideias mudaram, e com elas o que “vemos.” E nossas ideias mudam quando mudanças acontecem na alma, pois, como disse Platão, alma e ideia referem-se uma à outra, porque uma ideia é o “olho da alma”, abrindo-nos através de seu *insight* e visão⁵.

Portanto a alma revela-se em suas ideias, as quais não são “apenas ideias” que estão “apenas na cabeça”, e não podemos “fazer pouco caso delas”, já que são o próprio modo através do qual

4. Para uma apreciação brilhantemente convincente do papel da visão (ideia, quadro mental, estruturas perceptivas) na observação de dados – da qual tomei meu exemplo do amanhecer – cf. HANSON, N.R. *Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958, cap. 1 e 2 [brochura, 1969]. • HUMPHREYS, W.C. (org.). *Perception and Discovery*. São Francisco: Freeman/Cooper, 1969.

5. Cf. FRIEDLÄNDER. *Plato*, vol. 1, p. 13s. e notas, para uma discussão sobre o “olho da alma”. A metáfora tem analogias com “a imaginação do coração” (ver acima, cap. 1). Essas duas expressões para um modo psíquico de percepção estão condensadas numa frase de Píndaro, “coração cego”, e numa frase do sofista Gorgias, “os olhos da imaginação” (FRIEDLÄNDER, p. 13). Cf. *Iliada* XXI, 61, que o L.S. traduz como “ver em seu olho da mente”, e R. Lattimore como “sei dentro de meu coração.”

vislumbramos e encenamos nossas vidas. Nós as incorporamos à medida que falamos e nos movemos. Estamos sempre no abraço de uma ideia. A terapia tem um importante trabalho a fazer tanto com as ideias quanto com os sintomas e os sentimentos, e a investigação das ideias de uma pessoa revela sua estrutura arquetípica tanto quanto a investigação de seus sonhos e desejos. Ninguém que esteja envolvido com a alma ousaria dizer: “não estou interessado em ideias”, ou “ideias não são práticas”.

As ideias permanecem inúteis, pouco práticas, quando não as capturamos nem fomos capturados por elas. Quando não captamos uma ideia, perguntamos “como” colocá-la em prática, tentando assim transformar *insights* da alma em ações do ego. Mas quando um *insight* ou uma ideia afunda em nós, provoca mudanças invisíveis. A ideia abre o olho da alma. Por vermos diferente, agimos diferente. Então o “como” já está implicitamente cuidado. “Como?” desaparece à medida que a ideia mergulha dentro de nós – à medida que refletimos sobre *ela* ao invés de sobre como fazer algo com ela. Esse movimento de captar ideias é vertical e para dentro, ao invés de horizontal e para fora, rumo ao reino do fazer algo. O único legítimo “Como?” com relação a esses *insights* psicológicos é: “Como posso entender uma ideia?”

Já que ideias psicológicas, ou *insights*, como as tenho chamado às vezes, refletem a alma, a questão de compreendê-las volta-se para nossa relação com a alma e como ela aprende. A resposta para isso tem sido sempre “pela experiência”, o que equivale a voltar a questão novamente para si, uma vez que uma das atividades principais da alma, assim como as definimos no começo deste livro, é precisamente transformar “eventos em experiências”. Aqui, estamos especificando como eventos tornam-se experiências, dizendo que o ato de ver através dos eventos conecta-os com a alma e cria experiências. Simplesmente participar dos eventos, ou so-

frê-los fortemente, ou acumular uma variedade deles não diferencia nem aprofunda nossa capacidade psíquica rumo ao que é frequentemente chamado de alma sábia ou velha. Os eventos não são essenciais para o experimentar da alma. Ela não precisa de muitos sonhos, ou muitos amores ou das luzes da cidade. Temos relatos de almas maravilhosas que prosperaram na cela de um monge, numa prisão ou num subúrbio. Mas há que haver uma visão do que está acontecendo, ideias profundas, para criar experiência. Do contrário, teremos tido os eventos sem os ter experimentado, e a experiência do que aconteceu vem apenas depois quando já temos uma ideia dela – quando pode ser avistado por uma ideia arquetípica.

A alma aprende menos com a psicologia do que com o psicologizar – essa diferença em breve estaremos explicando em detalhes. Ela aprende procurando por si em qualquer ideia que surja; ela ganha ideias ao procurá-las, subjetivando todas as questões, incluindo o “como?” Dar uma resposta direta ao “como?” trai a atividade de cultivo de alma, que procede psicologizando todas as respostas literais. À medida que ganha ideias ao procurar por elas, a alma perde ideias ao colocá-las em prática em resposta ao “como?”

Há de fato uma relação entre a pobreza de ideias na psicologia acadêmica e terapêutica e sua insistência sobre a prática. Elaborar respostas para as questões psicológicas não só empobrece imediatamente o processo de ideação, mas também significa cair na falácia pragmática – supor que as ideias são válidas apenas por sua utilidade. Essa falácia nega nossa premissa básica: que ideias são inseparáveis de ações práticas, e que a própria teoria é prática; não há nada mais prático do que formar ideias e tornar-se consciente delas nos seus efeitos psicológicos. Toda teoria que seguimos pratica sobre nós de um jeito ou de outro, de forma que as ideias estão sempre em prática e não precisam ser postas em prática.

Finalmente, o aprendizado psicológico ou psicologizar parece representar o desejo da alma por luz, como a mariposa com a chama. A psique quer se encontrar enxergando através; mais que isso, ela adora estar iluminada *enxergando através de si mesma*, como se o verdadeiro ato de ver através clareasse e tornasse a alma transparente – como se psicologizar com ideias fosse em si mesmo uma terapia arquetípica, despertando, iluminando⁶. A alma parece sofrer quando seu olho interno está ocluído, vítima de eventos excessivos. Isto sugere que todos os modos de iluminar a alma – místico e meditativo, socrático e dialético, oriental e disciplinado, psicoterapêutico, e até mesmo o desejo cartesiano por ideias claras e distintas – surge da necessidade da psique por visão.

6. O desejo de clareza de forma alguma implica intelectualismo ou um retorno às separações cartesianas que fazem uma oposição entre distinções claras e alma. A clareza intelectual pode estar a serviço da alma, não uma perturbação para ela, a menos que a fantasia da alma sobre si mesma esteja dominada por uma ninfa vaporosa dos bosques ou outras virgens crepusculares da natureza ainda tímidas com relação à exposição à luz diurna. Somente quando a clareza se toma com o literalismo apolíneo – cultuando-se como Hélio, o brilho como um deus, exigindo superioridade distante, um desprendimento matador, e um formalismo purificado – que deve opor-se à Lua, necessitando de uma defesa lunática de flutuações psíquicas, indefinição e imagens de fantasia. *Não há nenhuma oposição necessária entre clareza e imaginação*, não há necessidade de se acreditar com Coleridge que ideias profundas precisam ser embaçadas, enquanto a clareza está baseada no que é raso; ou com Niels Bohr que há “uma complementaridade entre a clareza e a correção de uma afirmação, tanto que uma afirmação que esteja clara demais sempre contém algo falso”; citado, como uma apologia questionável de Jung, em JAFFÉ, A. *The Myth of Meaning*. Londres: Hodder, 1970, p. 28 [Trad. de R.F.C. Hull]. A implicação é que para sermos verdadeiros com a psique ou com a natureza devemos ser obscuros. Isto não apenas abre as portas para o obscurantismo; também negligencia o desejo da alma por espírito, por uma precisão concreta e poética sobre suas imagens e sua emoção, o que de forma alguma requer reduções ou limitações à unicidade de significado.

Psicologizar arquetípico

Deve haver, é claro, um elo entre ideias alienígenas de outros campos e as estruturas inerentes à psique, senão não seríamos vítimas de ideologias e alienação. Vamos examinar, agora, algumas dessas ideias pseudopsicológicas. Ao mesmo tempo, podemos ver o processo do psicologizar realmente funcionando.

Quando, por exemplo, enxergamos a psique como vida, definindo alma como o princípio de vida em cada indivíduo orgânico, e também consideramos a vida como sendo evolucionária – como um complexo crescimento evolutivo do menos para o mais – a ideia de crescimento não contaminaria nosso entendimento de alma se não encontrasse o anfitrião propenso, se não houvesse uma estrutura de ideação que pudesse acolher uma formulação de alma numa ligação íntima com a vida animal e vegetal, uma confusão das diferenças entre desenvolvimento de indivíduos e de espécie, entre crescimento e movimento ascendente (“amadurecer”), e uma confiança numa causa material obscura que não tem origem, mas *é* a origem. Penso na perspectiva arquetípica da Grande Mãe e sua criança em crescimento. Em outras palavras, quando entendemos a vida psíquica principalmente de forma evolucionista e entendemos o propósito da alma principalmente em termos de crescimento, então nossas ideias e pensamentos, preenchidos com os termos evolucionistas da biologia darwiniana, ressoam com a pessoa da mãe arquetípica.

Ela é quem prefere um “holismo” esquivo e enrolado a distinções entre as partes. Ela é aquela que, como deusa da vegetação, nutre uma ideia de psique em um rebuliço de similares confusos – organismo, vida, *élan vital*, *bios*, *zoe*, o feminino, a natureza – bem como mantém emaranhadas e encobertas as sutis diferenças entre crescimento, aumento, diferenciação, desenvolvimento, evo-

lução, progresso, individuação, mudanças, transformação, metamorfose e assim por diante.

Essa perspectiva materna aparece em hipóteses sobre a origem da vida humana, a natureza da matéria e a geração do mundo⁷. O ponto de vista da Grande Mãe também aparece nas teorias que dizem respeito às origens da religião. O trabalho de Margaret Murray⁸, por exemplo, encontra o poder criativo que dá vida, que está na base de toda crença em Deus, referindo-se, em última instância, ao mistério da gravidez e do parto. Seu livro é exemplar para demonstrar o pano de fundo do pensamento arquetípico. Os argumentos que ela usa, os fatos que ela menciona, as situações que ela imagina no passado pré-histórico e nos pensamentos das mães e crianças de hoje, e a própria linguagem (poder místico, crescimento, animais, busca nas origens), bem como seus modos concretos de expressão, tudo pertence à própria estrutura arquetípica (Grande Mãe) que ela está tentando estabelecer. Deveria-

7. Cf. GUTHRIE, W.K.C. *In The Beginning: Some Early Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Man*. Londres: Methuen, 1957, p. 29-45. Para a perspectiva materna sobre as origens da consciência cf. especialmente NEUMANN, E. *The Origins and History of Consciousness*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1954. As melhores discussões do ponto de vista organicista que conheço são: BARFIELD, O. *What Coleridge Thought*. Middletown: Wesleyan University Press, 1972, cap. Life. • ABRAMS, M.H. *The Mirror and the Lamp* (1953). Nova York: Oxford University Press, 1971. Ambos relacionam o organicismo ao romantismo, no qual uma das imagens favoritas é a da *árvore*; por meio da ideia de árvore, muitas das perspectivas da Grande Mãe podem ser representadas. Do ponto de vista da psicologia arquetípica, pode-se olhar de uma maneira renovada para as filosofias românticas do organicismo, de forma a se examinar mais precisamente a pessoa da Grande Mãe em ideias tais como: as sementes do gênio da individuação no solo de alma do inconsciente; a reverência com relação à natureza e ao desabrochar natural; o entusiasmo indiscriminado por totalidade e crescimento; o interesse em botânica; o apreço por crianças.

8. MURRAY, M.A. *The Genesis of Religion*. Londres: Routledge, 1963.

mos ter uma nova categoria para este tipo de falácia, talvez, “*petitio principii* arquetípico”.

Um segundo exemplo de ideias alienígenas da psique pode ser tirado da teologia cristã, onde a alma é concebida primariamente junto do amor porque, como disse Agostinho, “só aquele que ama existe”; “ame e faça o que desejares”; pois o primeiro mandamento é o amor, já que o amor é a essência de Deus, em cuja imagem a alma humana é feita; apenas através do amor a alma é redimida, pois o amor abarca todas as outras ideias – verdade, justiça e também fé, todas as virtudes e pecados, e esse amor dá à alma seu fogo imortal e a flecha de sua missão de aumentar o domínio do amor através de uniões cada vez mais amplas. Mesmo que haja uma recorrência dessa ideia na ideia de libido de Freud, ela não teria se fixado tão efetivamente, a menos que ecoasse uma estrutura arquetípica que dá as imagens e as experiências de um cosmo regulado pelos deuses do amor – Eros, Jesus, Afrodite. Assim como o crescimento pode ser visto através como uma fantasia arquetípica, então também a psique pode ver através do dogma do amor, reconhecendo sua validade arquetípica como uma metáfora mais do que como a verdade literal.

Ou ainda como outro exemplo: pode a alma ter sido tão rapidamente formulada pegando emprestada da filosofia a ideia da *tabula rasa* – de que não há nada no intelecto, na imaginação ou no coração que não venha de fora através das portas da sensação – se a alma já não tivesse deixado de enxergar-se como uma complexidade de propensões reminiscentes, interiormente sensual e imaginativa, rica em função dos talentos a ela dados *a priori*? A ideia de lousa vazia com relação à natureza da psique, tão dominante em nossa cultura, poderia ser aceita como uma imagem verdadeira apenas por uma psique empobrecida, sem nenhum espelho no qual ver a si mesma. A *tabula rasa* e a associação aos *bits* sensoriais de

informação – e também as esperanças terapêuticas de recomeçar, de limpar a lousa, choradeira e esvaziamento – revelam uma pobreza de ideação psicológica, o problema mesmo com o qual estamos aqui envolvidos, numa cultura que há muito tem considerado essa fantasia de vazio passivo como sendo a verdadeira descrição da alma. Novamente há uma pessoa arquetípica influenciando nossa ideia de alma, a pessoa da ninfa inocente, a *anima* virgem para quem nada aconteceu, uma Cinderela, uma Bela Adormecida, que nada gera dentro de si mesma – ao contrário da rica fantasia de Pandora da alma platônica que vem para o mundo cheia dos presentes de todos os deuses.

Uma digressão sobre a ideia da alma vazia

A ideia de uma alma vazia não é moderna: cf. Platão, República IX, 585b, para uma comparação da vaziez da alma com a loucura e a ignorância; também em seu Gorgias 493-494, onde o vaso vazio é também comparado com a alma porosa do insano. O trabalho socrático da cura da ignorância significa também curar a alma de sua ignorância a respeito de si mesma, levando-a a perceber (e.g., Meno) que ela não é um jarro vazio ou uma tábula rasa⁹. O trabalho da análise terapêutica, tanto freudiana quanto junguiana, a primeira com sua ênfase na memória, e a segunda enfatizando a imaginação, pode ser visto como recapitulações do platonismo. O reconhecimento da “realidade” do “inconsciente” é um re-conhecimento da profundidade, completude e riqueza da psique, que ela tem conteúdos, que não é uma tábula rasa. A tarefa de coagular a psique, ou de cons-

9. Para uma discussão sobre o imaginário do vaso, cf. LINFORTH, I.M. “Soul and Sieve in Plato’s *Gorgias*”. *Univ. Calif. Publ. Classical Phil.*, XII, 1944, p. 295-313.

truir um vaso, ou de desenvolver um espaço interno é também platônica. A metáfora é semelhante àquela dos jarros em Gorgias. Na análise, aprendemos a conter conteúdos psíquicos – emoções, fantasias, impulsos – a reter nossos sonhos, não deixar nossa vida psíquica escorrer.

Houve *refutações* a Locke, ao associacionismo, ao mecanicismo e à alma vazia na filosofia. Mas não houve *métodos* tão efetivos quanto a análise profunda para experimentalmente dispersar a condição de uma alma porosa, que é a premissa psíquica da ideia de lousa vazia. Uma contraparte direta da ideia de *tabula rasa* é a mística da alma por que nossa sociedade está neste momento passando. De repente, a alma foi re-encontrada, e com ela uma perspectiva psicológica sobre tudo, da astrologia, alucinações psicodélicas, religiões orientais e vibrações etéreas à medicina, comida e esterco. A *massa confusa* de elementos em nosso novo uso da palavra “alma” não pode ser organizada até que re-trabalhemos nossa *ideia* de alma, o que significa nada menos que elaborar uma psicologia adequada baseada na metáfora da alma. Isto, por sua vez, implica na disciplina de cerrar os vasos, iniciando um continente psíquico no qual a psique pode separar os elementos e coagular suas fantasias de si mesma em *insights* psicológicos.

Nessas três instâncias – as ideias de crescimento, amor e *tabula rasa* a respeito da psique – enxergamos aquilo que nossa ideia nos deixa ver. A evidência que juntamos para dar suporte a uma hipótese e a retórica que usamos para defendê-la já são parte da constelação arquetípica na qual estamos. Novamente, a ideia “objetiva” que encontramos no padrão da informação é também a ideia “subjetiva” através da qual enxergamos a informação.

Enxergamos a repressão no mundo à nossa volta mais claramente quando somos afetados pelo papel arquetípico de seu redentor. O herói libertador vê repressão em tudo, enquanto o velho rei enxerga os mesmíssimos eventos como ordem, dever e tradição. Ele tem um papel diferente a desempenhar nos eventos porque ele tem uma ideia diferente; tanto o papel quanto as ideias são governados arquetipicamente. Se, por um lado (e como outro exemplo), fôssemos participar da perspectiva de Hera, poderíamos convincentemente enxergar em todos os impulsos criativos – tão excitantes para a *anima* amante, as ninfas mortais de Zeus – o aspecto sem lei e promíscuo de Zeus que é supostamente o marido e aquele que traz a lei, mas que pega o que quer quando quer, perturbando ao mesmo tempo família e sociedade. Por outro lado, a mesma constelação de Zeus e Hera, agora da perspectiva de Zeus, vê a família e a vida social como o jugo de Hera, inibindo a possibilidade da fantasia procriativa e da imaginação livre que gera, como um pai, novas estruturas. Perspectivas como essas estão por trás de nossos julgamentos e de nossas ações. E sem esses tipos de perspectiva permanecemos num modelo monoteísta de consciência que deve ser unilateral em seus julgamentos e estreito em sua visão, pois não está consciente da riqueza e da variedade das ideias psicológicas.

Portanto, podemos também proceder com as ideias psicológicas básicas sobre a natureza da alma: que a alma é uma harmonia ou uma unidade múltipla e variada, que nasce do pecado, que é divina e imortal, que é uma busca pelo sentido ou pelo autoconhecimento, que sua essência é a quentura e a vida, que sua essência é a morte, que está estruturada em três ou mais partes que realizam uma *psychomachia* numa luta entre opostos, que tem relações enigmáticas com o corpo, que é fundamentalmente um elemento como o ar ou a água, ou uma mistura vaporosa dos dois. Cada

uma dessas ideias clássicas da psicologia sobre a psique deveria ser examinada em sua significação arquetípica, ao invés de meramente serem tomadas nos termos nos quais elas se apresentam. Essas são afirmações sobre a alma feitas pela alma; são autodescrições que contam das muitas maneiras que tem a psique de olhar para si mesma, e de que ela deve contar sua história de diversas maneiras. Sua natureza leva-nos à posição politeísta que outorga uma variedade de padrões para os fenômenos da psique. A persistência e a ubiquidade dessas ideias psicológicas clássicas, bem como sua habilidade de conquistar gerações e gerações na psicologia, indicam algo mais em operação nessas ideias do que meramente o conteúdo que elas propalam. Mas uma coisa é certa: a própria riqueza de ideias sobre a alma conta-nos quão rica é sua fenomenologia. É como se Psiquê fosse naturalmente pagã em função do natural politeísmo da alma.

Estas últimas páginas vieram demonstrando o método do psicologizar arquetípico. Mostramos que o psicologizar significa analisar não apenas nossas personalidades e material psicológico, tais como sonhos e problemas, mas as ideias com as quais encaramos nossas personalidades e material psicológico. Mais: *o psicologizar arquetípico significa examinarmos nossas próprias ideias em termos dos arquétipos*. Significa olharmos para as molduras de nossa consciência, as celas onde estamos sentados e as barras de ferro que formam as grades e as defesas de nossa percepção. Ao re-visar, re-apresentar e re-ver o lugar onde já estamos, descobrimos a psique falando imaginalmente naquilo que imaginávamos serem descrições literais e reais. Há um fator psíquico, uma fantasia arquetípica, em cada uma de nossas ideias, que poderá ser extraída com nossos *insights*.

Essa busca psicológica, esse *reflexio* que volta as ideias nelas mesmas para enxergar através de sua importância para a alma, faz

alma. A psique aparece onde ela não havia sido notada. A psique se torna mais claramente separada de suas identificações literais, fazendo mais nítido o espelho através do qual a vida é refletida. Assumo que essa atividade de psicologizar constitui o trabalho primário de meu campo.

Assim sendo, o psicologizar, ao converter ideias estranhas em ideias psicológicas, ultrapassa todas as outras ações. *Através do psicologizar eu mudo a ideia de qualquer ação literal – política, científica, pessoal – numa encenação metafórica.* Vejo o ato, a cena e a postura em que me encontro, e não apenas a ação na qual estou. Reconheço que por minhas ideias apreendo e sou apreendido pela minha subjetividade mais íntima, entrando em todas as ações no papel de uma ideia.

Há deuses em nossas ideias

A psicologia arquetípica encara as ideias fundamentais da psique como expressões de pessoas – Herói, Ninfa, Mãe, Senex, Criança, *Trickster*, Amazona, Puer e tantos outros protótipos específicos que carregam os nomes e as histórias dos deuses. Essas são as raízes metafóricas¹⁰. Elas fornecem os padrões de nosso pensamento, assim como de nosso sentimento e de nossas ações. Elas dão a todas as nossas funções psíquicas – pensamento, sentimento, percepção, memória – sua vida imaginal, sua coerência inter-

10. O termo “raiz metafórica” (*root metaphor*) foi elaborado primeiramente por S.C. Pepper (“The Root Metaphor Theory of Metaphysics”, *J. Philos.*, vol. 32, n. 14, p. 365ss.), expandido em seu *World Hypotheses* (5. ed. Berkeley: University of California Press, 1966). A própria ideia de uma “raiz metafórica” é uma metáfora, baseada num dos temas arquetípicos da imaginação: aquele das *raízes*. Na linguagem de Gaston Bachelard, ela pertence à imaginação do elemento terra, de forma que quando podemos descobrir uma raiz metafórica ganhamos a convicção de que chegamos à ideia que é básica, sólida, que dá suporte e está aterrada.

na, sua força, sua necessidade, e sua inteligibilidade última. Essas pessoas mantêm nossa pessoa em ordem, firmando em padrões significativos os segmentos e fragmentos de comportamento que chamamos emoções, memórias, atitudes e motivos. Quando perdemos de vista essas figuras arquetípicas tornamo-nos, de um certo modo, psicologicamente insanos: ou seja, por não “mantermos em mente” as raízes metafóricas nós “perdemos a cabeça” – para fora, onde as ideias tornaram-se literalizadas em história, sociedade, psicopatologia clínica ou verdades metafísicas. Então, tentamos entender o que acontece dentro observando o de fora, virando pelo avesso, perdendo tanto a interioridade significativa de todos os acontecimentos quanto nossa interioridade também.

Quanto mais fracas e tênues forem nossas noções das premissas arquetípicas de nossas ideias, mais perto estarão nossas ações de grudarem-se em papéis. Ficamos presos em problemas típicos, não percebendo a fantasia arquetípica que estamos desempenhando. Até mesmo com as melhores intenções morais, objetivos políticos e métodos filosóficos, exibiremos uma ingenuidade psicológica. Até aquele precioso instrumento, a razão, perde sua liberdade de *insight* quando se esquece das pessoas divinas que governam suas perspectivas.

Tentei, em outra oportunidade, mostrar essa ingenuidade psicológica em nossas crenças no futurismo, nossa adoração do desenvolvimento, da maturidade e da independência, nossa busca por origens ou por uma infância perdida em começos históricos, linguísticos ou primitivos, assim como no débil pensamento que tenta avançar com essas ideias – todas elas apropriadas ao arquétipo da criança¹¹. Em outro estudo, examinei outra estrutura espe-

11. HILLMAN, J. “Abandoning the Child”. *Eranos*, 40, p. 1971. Leiden: Brill (apud *Loose Ends: primary papers in archetypal psychology*. Dallas: Spring, 1975. • *Estudos de psicologia arquetípica*. Rio de Janeiro: Achiamé).

cífica: o *background* arquetípico da consciência científica masculina, a que chamei apolínea e que cega o olho observador quando olha para a anatomia feminina, as teorias de concepção e reprodução, embriogenia e histeria – sempre vendo a mesma inferioridade feminina apesar, e por causa, de seus métodos científicos e intenções “objetivas”¹². Lá, também, vemos a razão a serviço de uma perspectiva arquetípica. Outro exemplo é dado por W.K.C. Guthrie¹³. Ele relaciona a “ideia de progresso” com o “totalmente personalizado caráter” de Prometeu, “Deus da Previsão”. Outros exemplos que revelam a pessoa arquetípica dentro de um conjunto de ideias foram explorados por Stein, Miller e por Mayr¹⁴.

Mas ainda assim, onde mais poderíamos estar que não dentro de um ou outro desses padrões míticos, essas visões que governam os seres humanos, assim como o mundo acreditava-se governado pelo Olimpo e por *daimones*, poderes e princípios personificados que agora chamamos de “o inconsciente” – talvez por termos nos tornado tão inconscientes deles? A cena de nossas ações e nós, os atores, estamos ontologicamente necessitados, e limitados, por essas ideias visionárias que a psicologia profunda chama de “projeções inconscientes” ou “atuações”, quando a cegueira que elas ocasionam é enxergada por um outro: “Você não vê o que está fazendo?”, gritamos. “Você não pode entender meu ponto de vista?” Mas não podemos, porque estamos nas garras de

12. MA, parte 3.

13. GUTHRIE. *In the Beginning*, cap. 5.

14. Cf. STEIN, M. “Hephaistos: a Pattern of Introversion”. *Spring*, 1973. Nova York/Zurique: Spring Publ., p. 35-51. • MILLER, D. *The New Polytheism*. Nova York: Harper & Row, 1974. • MAYR, F.K. “Der Gott Hermes und Hermeneutik”. *Tijdschrift v. Filosofie*, 30, 1968, p. 535-625. Cf. tb. minhas tentativas em “An Essay on Pan”, “Senex and Puer” e “Dyonisus in Jung’s Writings”. *Spring*, 1972, p. 191-205.

uma visão específica, e essa visão nos é dada não apenas por um conjunto de valores, por uma condição cultural ou sócio-histórica. Dentro e por trás dessas ideias, tornando-as tão instintivamente certas, tão libidinalmente carregadas de excitação e perseverança, tão universalmente conhecidas, tão poucas em número e tão repetitivas na história, estão os arquétipos que formam as estruturas de nossa consciência com tal força e tal possessão que podemos, como já fizemos no passado, chamá-los de deuses.

Resumo preliminar e implicações

Chegamos a uma clareira onde podemos olhar ao redor e determinar nossa posição. Viemos gradualmente expondo a psicologia dos arquétipos com o objetivo de mostrar a natureza da psicologia arquetípica. No cap. 1, que foi principalmente uma reflexão da psique imaginativa, a *phantasia* dos arquétipos emergiu. Vimos ali as muitas imagens das suas pessoas, suas aparições como figuras míticas, como *daimones* e deuses. O cap. 2, onde vimos principalmente uma reflexão da psique afetiva, revelou o *pathos* dos arquétipos. Vimos ali que os deuses estão nos estilos de nosso sofrimento, no *casus*, na maneira como as coisas caem, moldando nossa história de caso dentro dos seus mitos. Agora, este capítulo, que é principalmente uma reflexão da psique intelectual, mostra o *logos* dos arquétipos; desse modo, podemos reconhecer os deuses e seus mitos em nossas ideias.

As implicações deste capítulo até aqui são extensas. Em primeiro lugar, se os deuses se expressam na psique através de suas ideias, então nossa ocupação com ideias é, no mínimo e em parte, uma ocupação religiosa, um meio de abordar a face ideativa dos deuses e de corrigir nosso espelhamento desta face. Através das

ideias mantemos os deuses em mente, permanecemos conscientes deles. Em segundo lugar, se os deuses são imanentes na alma em suas ideias, então psicologizar ideias envolve-nos com o divino. Aqui, estou apenas reafirmando uma antiga ideia da santidade do intelecto e do supremo dom da ideação numa sociedade que pirou com o sentimento.

E, terceiro, se considerarmos que os deuses se expressam cada um num modo específico de ser, cada um com atributos simbólicos, paisagens, animais e plantas, atividades, moralidades e psicologia, então parte do específico modo de ser de cada deus é um estilo de reflexão. *Um deus é uma maneira de existência, uma atitude com relação à existência e um conjunto de ideias.* Cada deus projetaria seu divino *logos*, abrindo o olho da alma, de forma que ela enxerga o mundo de uma maneira particularmente preformada. Um deus modela nossa visão subjetiva de forma que vemos o mundo de acordo com suas ideias. Assim como Saturno planejará ordem lentamente através do tempo, o *puer eternus*, alado e ardente, transformará a matéria em espírito – “rápido agora, aqui e agora, diz o pássaro”. A criança verá o futuro em cada evento e, desse modo, forçará sua chegada, enquanto cada uma das deusas formará uma visão distintamente diferente de relacionamento, nutrição e interioridade.

Finalmente, já que as ideias apresentam visões arquetípicas, eu nunca tenho, de fato, ideias; elas me têm, me suportam, me contêm, me governam. Nossa luta com as ideias é um combate sagrado, como com um anjo; nossas tentativas para formulá-las são uma atividade ritual para propiciar o anjo. As emoções que as ideias despertam são apropriadas, e também autêntico é o nosso senso de sermos vítimas das ideias, humilhados diante da sua grande visão,

nossa devoção vitalícia a elas, e as batalhas que devemos lutar em seu favor.

Psicologizar, psicologia, psicologismo

Ao afirmar o psicologizar, deixe-me insistir que esta afirmação não é relativista. Serei inflexível, e mesmo arrogante, em minha reivindicação pela psicologia. Mas, teremos que ver o que significa esta palavra.

Existem muitos departamentos acadêmicos, bem como existem muitas faculdades dentro da alma humana. Nossa casa tem muitas mansões e até mesmo muitas janelas; nós percebemos a partir de uma multiplicidade de perspectivas: ética, política e poética. Mas a perspectiva psicológica é suprema e prioritária porque a psique é prioritária e deve aparecer dentro de todo empreendimento humano. O ponto de vista psicológico não usurpa o dos outros campos porque já está lá em primeiro lugar, mesmo que a maioria das disciplinas inventem métodos que pretendem deixá-lo de fora.

Embora possa ser menos ofensivo considerar a psicologia um departamento entre muitos, e um interesse entre outros, qualquer apresentação eclética e relativista do ponto de vista psicológico tal como esta é viciosa: ela recusa o próprio dever da psicologia, que é falar pela psique. Quer os psicólogos possam bancar isso ou não, a psicologia inerentemente assume uma superioridade sobre as outras disciplinas, porque a psique, em nome de quem ela advoga, realmente vem antes de todas as suas atividades departamentais, departamentalizadas nas artes, ciências ou negócios. Esses departamentos são, cada qual, reflexos de uma ou outra face da psique. Neste sentido, refletem, cada um, premissas psíquicas na base de seus pontos de vista e de seu conhecimento. Mas a psico-

logia não pode ser um departamento entre outros, já que a psique não é um ramo separado do conhecimento. A alma é menos um objeto de conhecimento do que um modo de conhecer o objeto, um modo de conhecer o próprio conhecimento.

Anteriores a qualquer conhecimento estão as premissas psíquicas que tornam o conhecimento possível. A maioria das disciplinas tenta, como diz Jung, “esquecer seus princípios explanatórios arquetípicos, ou seja, as premissas psíquicas que são o *sine qua non* do processo cognitivo”¹⁵. Essas premissas mantêm o conhecimento humildemente situado dentro de precintos psíquicos, onde ele está conectado a todas as loucuras da subjetividade humana, as ironias da patologia, mas também às riquezas imaginativas da alma. Essas premissas psíquicas, ou “componentes inalienáveis da visão de mundo empírica”, como as chamou Jung, são um desconforto para o espírito intelectual, que as dispensaria com o objetivo de ter o *intellectus purus* (Santo Agostinho), o “puro ato” (Aquino), a “razão pura” (Kant), o “puro Ser” (Hegel), a “lógica pura” (Husserl), a “apreensão pura” (Whitehead), ou “ciência pura”. Mas as premissas arquetípicas da cognição manifestam-se em estilos de consciência que incluem nossos complexos, bem como nossos modos de pensar. Não podemos esquecer que o pensamento filosófico, por exemplo, deve falar em termos de pureza. Seu ascetismo abstrato é parte da dignidade puritana do próprio estilo filosófico.

Ideação e psicopatologia estão indissolúvelmente casados, para melhor e não para pior. Este foi um dos *insights* mais frutíferos de Freud. Ordem, pureza, defensividade, economia – e analidade – caminham juntos, como primeiro sugeriu Freud. E, como a psico-

15. CW 13, § 378.

logia arquetípica depois acrescentou, todo este complexo caracterológico, bem como seu modo de pensar, pertence às premissas psíquicas do arquétipo do *senex*, ou Saturno¹⁶.

O arquétipo é uma premissa psíquica com muitas cabeças: uma podemos ver em nosso imaginário onírico, outra vemos na emoção e nos sintomas, outra dá os estilos de nosso comportamento e nossas preferências, enquanto ainda outra aparece em nosso modo de pensar. Podemos não cortar a cabeça ideacional, e chamá-la de razão “pura”, negando seu corpo arquetípico e ligações colaterais. O mesmo arquétipo domina nossas escolhas individuais, nossas confusões e nossas ideias.

Essa interconexão entre ideia e psicopatologia de forma alguma reduz as ideias a doença; não estamos engajados numa psicanálise que exponha as mais altas formas de cultura como patolo-

16. Embora Ficino tenha elaborado a relação entre Saturno e a filosofia no século XV, e Burton tenha dado atenção especial à melancolia dos homens cultos no século XVII, a ideia aparece bem antes numa obra atribuída a Aristóteles (*Problemata*, XXX, 1), onde Empédocles, Sócrates e Platão são considerados melancólicos. Cf. KLIBANSKY, R.; PANOFSKY, E. & SAXL, P. *Saturn and Melancholy*. Londres: Nelson, 1964, p. 17ss. Podemos encontrar em Platão uma noção semelhante, mas que coloca a filosofia sob outro deus. Em *Philebus* 30c-d “sabedoria e razão” são atribuídas a Zeus e no *Fedro* 252c-e os “seguidores de Zeus” escolhiam seus amantes e agiam como amantes de acordo com sua disposição, dada pelo princípio da “sabedoria” de Zeus. Os filósofos (amantes da sabedoria) são evidentemente “seguidores” (ou “filhos”, como nomearam tempos mais recentes) de Zeus. A reivindicação da filosofia de sabedoria e superioridade sobre as outras ciências, seu imaginário de visão penetrante e domínio total sobre o mundo fenomenal e solidez sistemática duradoura (a águia e o carvalho), sua compulsão em direção à coerência abrangente que unifica tudo, seu balanço criterioso entre várias posições, o tom apodíctico de sua voz e anátema fulminante de seus julgamentos, a importância literal que ela dá às abstrações de princípio, lei e axioma, assim como também, finalmente, seus efeitos fecundos em tantas áreas da existência (as muitas fertilizações e muitos frutos de Zeus) são inerentes às premissas psíquicas da filosofia se as lemos por meio da pessoa de Zeus. Com relação a Saturno, além de *Saturn and Melancholy*, cf. meu “On Senex Consciousness”. *Spring*, 1970, p. 146-165.

gia sublimada. Mais do que isso, a conexão entre ideia e patologia se dá para o benefício de ambas.

Porque as ideias expressam nossos complexos e seus núcleos arquetípicos, elas sempre têm um aspecto psicopatológico. Algumas são mais depressivas, outras mais paranoides, outras mais divisivelmente esquizoides. Contudo, porque expressam ideias, os complexos têm neles filosofia, e podem ser trabalhados filosoficamente. Além disso, as ideias escoram e contêm nossos complexos. Elas provêm escudos que nos protegem de suas investidas violentas. Sistemas ideacionais, tais como sofisticadas crenças religiosas ou atitudes éticas e científicas, são meios de manter os complexos em uma ordem. Quando a crença de uma pessoa ou de uma nação cai por terra, há uma desordem psíquica geral. As ideias que sustentam os complexos não mais funcionam como continentes adequados.

A posição arquetípica implica que todo conhecimento pode ser examinado em termos dessas premissas psíquicas. Isso sugere nada menos que uma *episteme* arquetípica, uma teoria arquetípica do conhecimento. Se fôssemos começar nesta direção, essa teoria do conhecimento seguiria a conexão implícita entre *episteme* e *eidos* em Platão, ou seja, iniciariamos olhando para todo conhecimento como a expressão de ideias que têm premissas psíquicas nos arquétipos.

Uma perspectiva desse tipo nos ajudaria a repensar o problema moral da ciência. Se as ideias científicas estivessem conectadas com seu significado psicológico, os dois campos da ciência objetiva e da ética subjetiva não estariam mais tão dramaticamente opostos. Ao reconhecer que um estilo de pensamento expressa um modo arquetípico de consciência, incluindo seu estilo de comportamento, o tipo de moralidade a ser esperado pelas premissas psíquicas da teoria científica pertenceria ao corolário da teoria. A ideia da ciência como objetiva e amoral (ou moral apenas interna-

mente, em relação a obedecer os requerimentos de seus métodos e convenções) tem em si mesma uma premissa arquetípica em Apolo, onde distanciamento, imparcialidade, masculinidade exclusiva, claridade, beleza formal, objetivos perspicazes e elitismo são fantasias básicas. Estes foram literalizados pela ciência, tornando-se sua crença e seu comportamento.

Não é nosso objetivo nos demorarmos na psicologia da ciência ou dos cientistas, da filosofia ou dos filósofos, ou da epistemologia em geral. Mais do que isso, nosso objetivo é lembrar que todo o conhecimento pode ser psicologizado. E que, sendo psicologizado, ele também se torna um meio de reflexão psicológica. Portanto, todo o ensinamento é relevante para a alma, já que seu literalismo é psicologizado. Toda afirmação, em cada ramo do aprendizado, em cada departamento universitário, é uma afirmação feita pela psique através de homens e mulheres e é uma afirmação psicológica. A psicologia é ensinada não apenas no departamento que comporta seu nome. Ela está em todo lugar. De fato, ela acontece melhor onde é menos observada, como num “aprendizado negativo”, como uma reação interior subterrânea de “aprendizado dissonante”, em que a irritação do estudante alimenta-se das afirmações positivas estabelecidas, corroendo seu valor imediato, produzindo um aprendizado azedo que vai *contra* o que é dado, uma contraeducação. O psicologizar enxerga através do que é ensinado; é um aprendizado além de qualquer ensinamento.

Se a psicologia pode ser aprendida em qualquer lugar, então ela não tem seu próprio campo. Mais do que isso, ela é uma perspectiva em todos os campos, parasítica para todos os campos, sorvendo seus *insights* de todas as coisas no universo. Contudo, ela é limitada inteiramente pelo indivíduo que a carrega e pelos pontos de vista que cada pessoa traz. A psicologia nunca transcende suas premissas subjetivas na psique. Ou, como disse Jung em suas

Terry Lectures, a psique é tanto o objeto da psicologia quanto seu sujeito. A psicologia ganha sua definição menos através do desenvolvimento de um campo objetivo do que através dos limites definidores da pessoa subjetiva de cujo desenvolvimento ela depende.

Então, não é surpreendente o fato de que a psicologia profunda de Freud e Jung não pudesse se encaixar nas universidades como um departamento entre outros. O ensino da psicologia profunda teve que acontecer privadamente, separado nas instituições de formação e treinamento. Isso ainda acontece. Isso aponta para a diferença entre o psicologizar e as outras atividades. O psicologizar não é uma entre outras atividades, e uma psicologia que se esforce para refletir a alma em sua profundidade nunca poderá estar limitada a qualificadores experimentais, sociais, clínicos ou filosóficos porque ela é, em si mesma, uma *universitas*.

Nós deveríamos nos apressar em dizer que o psicologizar não significa apenas psicologizar, ou que afirmações podem não ter conteúdo, mérito e importância na área de sua expressão literal. Reduzir tais asserções totalmente à psicologia perpetra a falácia psicológica, ou “psicologismo.” Este ponto é importante.

Psicologismo significa *apenas* psicologizar, converter todas as coisas em psicologia. A psicologia torna-se, então, a nova rainha e – ao tomar a si mesma e a suas premissas literalmente – torna-se uma nova metafísica. Quando os *insights* do psicologizar endurecem dentro de argumentos sistemáticos, tornando-se sólidos, opacos e monocêntricos, temos a posição metafísica do psicologismo: há somente uma disciplina e um ponto de vista fundamentais, a psicologia.

Podemos detectar isso sempre que a eventos religiosos, morais, estéticos ou lógicos são dados (1) um relato *literalizado* em termos (2) apenas de processos psicológicos subjacentes e (3) quando esses processos são tornados pessoalmente *humanos*; a falácia

“psicologista” requer todas as três pernas. O psicologizar arquetípico executa os dois primeiros atos enxergando através das afirmações seu significado psicológico e conectando as ideias às suas premissas psíquicas nos arquétipos.

Contudo, isso evita a falácia “psicologista” porque essas premissas psíquicas, os arquétipos, restauram as perspectivas das pessoas míticas, que não podem ser reduzidas a pessoas humanas ou colocadas dentro de suas vidas pessoais, suas peles, ou suas almas. Arquétipos são estruturas psíquicas, *mas não apenas*, porque são também deuses que não podem ser contidos por nenhuma alma individual. Protegemo-nos do psicologismo lembrando que não apenas a psique está em nós, tal qual um conjunto de dinamismos, mas nós estamos na psique.

Assim, psicologizar não significa fazer psicologia dos eventos, mas fazer psique dos eventos – fazer alma. Então, os métodos do psicologizar podem ser aplicados à própria psicologia. Afirmativas da psicologia podem ser questionadas em termos de suas implicações teológicas ou políticas. Herbert Marcuse, por exemplo, realmente enxergou através de alguma psicologia por meio de ferramentas políticas, revelando muitas das assunções da psicologia¹⁷. Mas literalizou suas ferramentas e não pode ver através de suas próprias ideias sobre política e a fantasia arquetípica da liberação dionisíaca.

Não é a ferramenta conceitual ou a linguagem específica que faz alma, mas a maneira e o propósito com os quais a ferramenta é empregada. Portanto, o que é transmitido até aqui é um reconhecimento de que *toda afirmação, em qualquer campo, é feita pela psique e tem uma implicação para alma, e para sua psicopatologia.*

17. MARCUSE, H. “The Affirmative Character of Culture” [sobre a alma como um refúgio burguês]. *Negations*. Boston: Beacon, 1968 [Trad. de J.J. Saphiro].

O que é psicologizar: algumas distinções

Então, o que é a atividade do psicologizar? Como pode ela ser mais precisamente caracterizada? Temos considerado-a necessária, portanto legítima; viemos ressaltando que ela ocorre espontaneamente; e concluímos que vem a ser uma tentativa da psique realizar-se onde quer que ela possa. Assim, tal atividade ocorre de muitas formas e em muitos níveis, desde o mais simples “fazer uma ideia”, a curiosidade questionadora, e pensamentos paranoídes sobre “o que eles querem dizer?” e “o que mais está acontecendo aqui?”, até a reflexão na tranquilidade, o mais sofisticado escrutínio de significação, e o duvidar científico. *O psicologizar ocorre sempre que a reflexão acontece em termos diferentes daqueles que foram apresentados.* Ele suspeita que há uma intenção interior, não evidente; procura um mecanismo secreto, um espírito na máquina, uma raiz etimológica, algo a mais daquilo que o olho vê; ou, então, vê com outro olho. Isso se dá quando nos movemos para um nível mais profundo.

O psicologizar tenta dissolver o material que esteja à mão, não no sentido de resolvê-lo, mas dissolvendo o problema na fantasia que se encontra coagulada sob a forma de um “problema”. Em outras palavras, assumimos que os eventos possuem uma concha externa que chamamos de dura, resistente, real e um material interior que é epifenomenal, insubstancial, estranho. O primeiro, chamamos problemas, o segundo, fantasias. Problemas são sempre “difíceis” e “sérios”. Ficamos parados neles; eles não nos abandonam. Enquanto as fantasias são difíceis de serem capturadas. Referimo-nos a elas como “apenas fantasias” ou “meras fantasias”, “bobagem” ou “implausível”. Elas nunca são consideradas “espinhosas”, “opressivas” ou “básicas” como os problemas.

A etimologia de “fantasia” está relacionada com visibilidades, luz, exibição pública, como uma procissão de imagens apresenta-

da para o olho da mente. A palavra “problema” significa originalmente algo que se sobressai ou que se projeta na visão de alguém, uma barreira, um obstáculo, uma cortina. A palavra, em grego, pode se referir a defesas encouraçadas e escudos. Dessa forma, os problemas desafiam o ego heroico, presenteando-o com projetos e projeções. O ego em parte se define através do solucionar de problemas. O ego heroico e os duros problemas requerem um ao outro; fortalecem um ao outro e reproduzem um jogo chamado “realidade.”

Nosso estilo de consciência está baseado no herói e é egocentrado. Damos crédito aos problemas e desacreditamos as fantasias, de modo que as fantasias se nos apresentam primeiramente projetadas enquanto problemas, que são fantasias literalizadas. Fazer de algo um problema apela para o ego heroico que necessita de sua fantasia de problemas. Criar problemas ou resolvê-los reforça a cortina literalista defensiva contra as fantasias. Porém, quando fazemos uma fantasia de algo, o tornamos, como a própria palavra diz, visível, conferindo-lhe luz. Enquanto os problemas atraem o desejo de poder, as fantasias evocam o poder da imaginação. Aqueles que trabalham profissionalmente com imaginação reconhecem o valor das fantasias e resistem a ter que transformá-las em problemas psicológicos a serem analisados. Isso ameaça suas realidades imaginais. Similarmente, aqueles que trabalham profissionalmente através da razão prática – cientistas ou assistentes sociais – resistem em ter seus problemas convertidos em fantasias. Elas ameaçam suas realidades de ego. Vendo a realidade das fantasias através da ilusão dos problemas, mudamos do ego heroico para o ego do imaginal.

Mas, o psicologizar pode ter muitos caminhos. Ele pode proceder por meio do exame histórico de causas subjacentes, pela análise linguística, pela reformulação hipotética de dados empíricos, pela dialética filosófica. Pode também proceder através da

ironia e do humor que desmascaram, ou por meio da arte que nos conduz através do evidente. O amor também pode ser um método de psicologizar, de ver interiormente e de enxergar através, de ir cada vez mais fundo.

Enxergar através não depende do campo da psicologia nem requer sua linguagem – nem seus termos, nem seus instrumentos; pois o psicologizar não se encontra confinado a qualquer método em particular, uma vez que se constitui numa atividade nativa precedente e interior a todos os métodos há pouco revistos. Reflexões críticas, históricas, experimentais e artísticas são todas expressões do olho faminto da psique que deseja ver através. Essenciais para ele são as qualidades da reflexão que é consciente, intencional, subjetiva, significante, interior e profunda.

Como todas as atividades da psique, o psicologizar tem sua sombra numa exageração psicopatológica: a paranoia. O olhar semicerrado que suspeita de intenções interiores, que subjetiviza os eventos e está sempre atento a significados secretos, efetivamente obtém seu prazer paranoico no psicologizar. Mas, a visão paranoide é o que é precisamente porque não consegue ver através. Ela para com uma resposta literal, mais sólida e inabalável do que o material imediato disponível. Ela “sabe”, enquanto o verdadeiro psicologizar nunca sabe. O olho paranoide dissolve o evidente numa fantasia, mas toma a fantasia por uma verdade literal. Através da conexão do psicologizar com a paranoia, obtemos uma nova perspectiva sobre sua visão: a paranoia deseja ver através; como seu próprio nome diz, ela é uma atividade noética que vai além do que é dado. Corrigi-la argumentando contra suas razões ou apontando para os fatos não faz jus à sua intenção de psicologizar. A tendência paranoide necessita, ao contrário, ser encoraja-

da a enxergar através mais e mais, até que possa enxergar através dela mesma.

Embora enxergar através seja um processo de desliteralização e uma busca pelo imaginal no coração das coisas através de ideias, não devemos presumir que ele seja principalmente intelectual ou um trabalho de abstração intuitiva. O psicologizar não significa meramente movermo-nos do concreto para o abstrato. Aqui devemos esclarecer uma distinção entre o literal e o concreto.

Primeiro, a literalidade pode aparecer de formas altamente abstratas. O pensar metafísico é um exemplo de literalismo abstrato; assim também é o pensar teológico, onde as mais abstratas noções de divindade são tomadas como dogmas literais. É por essa razão que a metafísica e a teologia tão facilmente tornam-se modos de impedimento do psicologizar. Mesmo no próprio momento em que elas estão falando da alma, podem estar escapando dela através de uma literalização de seus problemas, suas verdades e sua redenção. Sempre que dizemos “a alma é” isso ou aquilo, adentramos uma aventura metafísica e literalizamos uma abstração. Essas assertivas metafísicas sobre a alma podem produzir psicologia, mas não o psicologizar e, como impedimentos do psicologizar, elas constituem uma atuação (*acting out*) abstrata. Nós atuamos não apenas na fuga para dentro da vida concreta, atuamos igualmente no voo ascendente para as abstrações da metafísica, das altas filosofias, teologias e mesmo do misticismo. A alma perde sua visão psicológica nos literalismos abstratos do espírito bem como nos literalismos concretos do corpo.

Segundo, embora a vida do corpo seja sempre concreta, ela não é necessariamente literal. Executamos atos concretos de todo tipo, comendo e dançando, lutando e amando, os quais têm seu significado para além de seus literalismos. A alma e o corpo são

distintos, mas não necessariamente opostos. Nem são opostos a alma e os eventos concretos.

A alquimia provê um excelente exemplo de cultivo da alma através de eventos concretos. Os alquimistas estavam diariamente engajados com o concreto – fogos, misturas e líquidos – e, ainda assim, realizavam trabalho psíquico. Eles mantinham seus olhos sobre a psique nos materiais concretos com os quais trabalhavam, de tal modo que não consideravam o sal e o enxofre, o aquecimento e a dissolução apenas fisicamente, apenas literalmente. Eles advertiam: “cuidado com o físico no material”. Os materiais concretos eram indispensáveis; entretanto, tomá-los fisicamente, literalmente, era perder a psique.

O físico, que aparece também como metafísico, refere-se a um literalismo, à fantasia de uma coisa, matéria ou problema reais, que *é* o que *é* e que não pode ser visto através. O inimigo da *psyché* é a *physis*, da maneira como aparece, concreta ou abstratamente. As coisas materiais ou a vida concreta nunca são o inimigo da psique, a menos que tenhamos esquecido que estas coisas também estão sempre sujeitas a serem vistas através.

A distinção entre concreto e literal, tão importante para a alquimia, é uma distinção essencial no ritual. O ritual do teatro, da religião, do amar e do jogo requer ações concretas que nunca são apenas aquilo que literalmente parecem ser. O ritual oferece um modo primário de psicologizar, de desliteralizar eventos e de enxergar através deles, bem como de “executá-los”. Assim que adentramos um ritual, a alma de nossas ações “vem para fora”; ou, ao ritualizarmos uma ação literal, “colocamos alma nela”. Aqui, não é apenas o padre ou o alquimista que podem apontar o caminho; também o podem o ator, o apresentador e o jogador de futebol. Eles são capazes de despir o concreto de seus literalismos através

do estilo psicológico que trazem para suas ações. O ritual junta ação e ideia numa encenação.

Por que, como, o que - e quem

Retornando diretamente à nossa pergunta, “o que é o psicologizar?”, vemos que ela coloca a questão do significado de modo diferente e provavelmente mais profundamente do que o filosófico *por que?* e o prático *como?* O psicologizar pergunta: “o quê?”

Perguntamos: “o que aconteceu?”, “o que você sente?”, “o que você quer?” Essas questões então prosseguem para: “o que isso significa?”, em termos de “que ideia é essa?”, “que padrão está agindo?” Buscamos identificar a constelação de eventos precisando sua natureza. Indagamos minuciosamente o sonho, suas reais sequências, o sentimento de seus movimentos, os detalhes de suas imagens.

“O que?” procede diretamente para dentro de um evento. A busca dos “o que(s)”, ou das distinções sutis, a identidade interior de um evento, sua essência, leva-nos para a profundidade. Trata-se de uma questão da alma do questionador que procura a alma do acontecimento. “O que” permanece bem com a questão, fazendo-a afirmar-se novamente, repetir-se em outros termos, rerepresentar-se por meio de outras imagens. “O que” implica que todas as coisas, em todos os lugares, são questões para a psique, importa para ela - é significativo, oferece uma centelha, libera ou alimenta a alma.

Por que, como e o que, juntos, cobrem uma boa quantidade de impulsos dentro do psicologizar. Mas existem fortes diferenças entre essas questões. *Por que* leva-nos para explicações ou propósitos; *como* leva-nos para um conjunto de condições, causas, soluções, ou aplicações. Ambos levam-nos para longe do que está à mão, sempre para longe do que está presente e realmente acontecendo. Alguns filósofos veem com maus olhos a questão *o que e*

outros nem mesmo a perguntam¹⁸. O pensamento científico preferiria resolver todos os *o que(s)* e *por que(s)* em *como(s)*. *O que* pertence à tradição essencialista que se estende desde Aristóteles até Husserl, o pai da moderna fenomenologia. Mas o *o que* psicológico difere até mesmo de sua base. Essa diferença entre a fenomenologia e o psicologizar arquetípico necessita de clarificação.

Quando nos voltamos para os próprios eventos e nos perguntamos o que eles são, nosso trabalho é fenomenológico. E nosso trabalho é fenomenológico quando procuramos pela essência do que está ocorrendo em termos de uma ideia essencial ou de um estilo de consciência, colocando de lado todos os *por que(s)* e *como(s)*. Mas, aqui nossos caminhos se dividem por que a fenomenologia para subitamente em seu exame da consciência, falhando em dar-se conta de que a essência da consciência são as imagens da fantasia. A psicologia arquetípica leva as consequências da fantasia até suas totais implicações, transpondo toda a operação da fenomenologia para o domínio do irracional, do personificado e do psicopatológico, uma transposição do lógico para o imaginal. A redução fenomenológica torna-se uma reversão arquetípica, um retorno aos padrões e pessoas míticas. Vemos através do lógico por meio do imaginal; deixamos o intencional pelo ambíguo. Nisso a psicologia profunda tem sempre insistido: olhar para os eventos e as intenções conscientes do ponto de vista do inconsciente, do

18. Uma defesa da tradição existencialista ou do “o que” aparece como uma nota de MERLAN, P. *From Platonism to Neoplatonism*. The Hague: Nijhoff, 1953, p. 7. E. Cassirer (*The Logic of the Humanities*. New Haven: Yale University Press, 1961, p. 159ss. [Trad. de C.S. Howe]) discute o “que” e o “de onde” (e “por que”) como uma diferença - até mesmo uma oposição - entre o conceito de forma e o conceito de causa. Ele gosta do “o que”; Karl Popper não, cf. seu *The Poverty of Historicism* (Londres: Routledge, 1969, p. 29) e *Conjectures and Refutations* (3. ed. Londres: Routledge, 1969, p. 104ss. R.B. Braithwaite, de acordo com o título de seu livro *Scientific Explanation* ((1953). Nova York: Harper Torchbook, 1960), nem mesmo leva em consideração a questão do “o que”.

que está abaixo. Olhar para o mundo diurno a partir da noite, da fantasia e de seus *archai*.

Freud, Jung e Husserl enxergam através dos fenômenos diferentemente. Freud começou na neuropatologia, Jung na arqueologia e na psiquiatria e Husserl na matemática. Seus métodos e as essências a que chegam revelam seus pontos de partida.

Além disso, o psicologizar arquetípico, diferente da fenomenologia, não utiliza conceitos para as categorias de sua visão. O *o que* do psicologizar dissolve enquanto especifica, primeiro no “Qual?” – qual entre as muitas características de personalidade e humores está aqui sendo demonstrada neste momento? – e, então, em última instância, no “Quem?” – quem em mim diz que eu sou feio, faz-me sentir culpado; quem é esse em minha alma que necessita de você tão desesperadamente? Enxergar através desse *quem* dissolve a identificação com uma das muitas insistentes vozes que nos enchem com ideias e sentimentos, orientando o destino conforme seu interesse. Em primeiro lugar, essas pessoas, que estão no âmago do que sentimos, dizemos e fazemos, parecem pedaços interiorizados de nossa história pessoal. Mas logo mostram sua impessoalidade. Pois, em última instância, o *quem* refere-se a uma figura arquetípica dentro do complexo, do sonho e do sintoma.

Dissolvendo o *que* em *quem*, acompanhamos um dos principais estilos de questionamento usados nos oráculos de Delfos e Dodona: “Para que deus ou herói devo orar ou sacrificar a fim de obter tal e tal propósito?”¹⁹ As questões relativas ao por que as coisas são o que são, como aconteceram e como resolvê-las – mesmo aquelas, o que está acontecendo, e o que isso significa – encontram sua desembocadura última na revelação da pessoa arquetípica particular a operar nos eventos. Uma vez que saibamos a que

19. PARKE, W.H. *Greek Oracles*. Londres: Hutchinson, 1967, p. 87. • *The Oracles of Zeus*. Oxford: Blackwell, 1967, p. 11.

altar a questão pertence, então sabemos a melhor maneira de proceder. Se a deusa do amor detém a mão principal num tumulto presente, encontraremos melhor nosso caminho através da perspectiva dela, deixando temporariamente de lado a carreira heroica de Hércules, o casamento seguro de Hera ou a sábia reflexão de Atena. O que os deuses notoriamente desejam é serem lembrados, não a escolha entre eles, de forma que todo conflito – e a própria questão “quem?” – ao perguntar qual, entre muitos, indica todos eles. Todos estão implicados e todos são relembrados. A consciência de que, assim como existem muitos complexos em nossos conflitos, existem muitos deuses imaginados em nossas almas, muda um problema de uma questão de escolha para aquela do sacrifício, onde sacrifício significa lembrança de um porque existem muitos.

Essa tarefa psicológica de descoberta já pertenceu ao poeta. “Ele vê eventos através e através, mesmo quando os participantes veem apenas a superfície. E, frequentemente, quando os participantes sentem apenas que uma mão divina os está tocando, o poeta consegue nomear o deus correspondente e saber o segredo de seu propósito”²⁰.

20. OTTO, W.F. *The Homeric Gods*. Nova York: Pantheon, 1954, p. 195 [Trad. de M. Hadas] (*Os deuses da Grécia*. São Paulo: Odysseus, 2005 [Trad. de Ordep Serra]. Cf. COOK, A. *Enactment: Greek Tragedy*. Chicago: Swallow Press, 1971, cap. 6, p. 119, “Theos”: “Em muitas peças, a ação começa a partir de uma situação especial de um deus – como, por exemplo, o *Prometheus*, o *Hippolytus*, o *Ajax* e *The Trojan Women* – ou de uma afirmação divina especial, um oráculo”]. Homero, os tragedistas e Platão também mostram que o conhecimento dos eventos significa conhecimento dos universais nos eventos, isto é, conhecimento dos deuses. As obras de Platão podem ser examinadas em busca dos deuses nos diálogos – por exemplo, o *Phaedo* é dominado por Apolo; o *Fedro*, que se passa numa margem de rio coberta de grama, no começo evoca as ninfas e, no final, Pan; o *Symposium*, uma festa onde se bebe, tem em seu desenlace a entrada dionisiaca de Alcibiades, ao som da música da flauta e a comparação entre Sócrates e Sileno; Atena e Zeus, tanto em função de serem mais mencionados quanto pelo estilo e foco do diálogo, parecem especialmente governar as *Leis* (cf. XI, 921c).

O processo de enxergar através

Deixem-nos agora condensar o processo da descoberta psicológica em uma série de passos. Primeiro, há o momento psicológico, um momento de reflexão, de espanto, de perplexidade, iniciado pela alma que intervém e contrabalança o que somos em meio ao fazer, ao ouvir, ao ler, ao observar. Com lenta suspeita ou com súbito *insight*, movemo-nos através do aparente para o menos aparente. Usamos metáforas de luz – um pequeno tremeluzir, um lento alvorecer, um relâmpago – quando as coisas tornam-se claras. Quando a própria claridade torna-se óbvia e transparente, eis que parece crescer dentro dela uma nova escuridão, uma nova questão ou dúvida requerendo um novo ato de *insight* que penetre novamente no menos aparente. O movimento torna-se um regresso infinito que não para diante de respostas coerentes ou elegantes. O processo do psicologizar não pode conduzir a uma parada em qualquer lugar de descanso da ciência ou da filosofia; ou seja, o psicologizar não se satisfaz quando as condições necessárias e suficientes foram encontradas ou quando a “testabilidade” tenha sido estabelecida. Satisfaz-se apenas pelo seu próprio movimento de enxergar através.

Movendo-se de fora para dentro, é um processo de *interiorização*; movendo-se da superfície de visibilidades para o menos visível, é um processo de aprofundamento; movendo-se dos dados dos eventos impessoais para suas personificações, é um processo de subjetivização.

Segundo, o psicologizar *autojustifica-se*. Ao penetrarmos ou tentarmos trazer à tona, expor ou mostrar por que, acreditamos que o que jaz atrás ou dentro é mais verdadeiro e mais real, mais poderoso ou valioso do que aquilo que está evidente. Esta é uma justificativa em termos de profundidade; justificamos a atividade apelando

para um último valor oculto que nunca pode tornar-se completamente exteriorizado, mas que deve permanecer escondido nas profundezas a fim de justificar o movimento. Este último valor escondido, que justifica toda a operação, pode também ser chamado de deus oculto (*deus absconditus*), que aparece apenas em segredo.

Terceiro, ao evento presente, ao fenômeno diante de nós, é dado uma *narrativa*. Um conto é narrado sobre ele nas metáforas da história, da causalidade física ou da lógica. Contamos a nós próprios algo na língua do “porquê”. O imediato é elaborado pela fantasia de tal forma que uma metamorfose ocorre e, assim, o imediato torna-se parte de uma narrativa. Esse é um processo de mitologização. E todas as explicações, sejam elas quais forem, podem ser consideradas como fantasias narrativas e examinadas enquanto mitos.

Quarto são os *instrumentos* com os quais a operação procede. Aqui, retornamos mais uma vez para as ideias, pois ideias são os instrumentos da alma. Sem elas, não podemos ver, muito menos ver através. As ideias são os olhos da alma, dando à psique seu poder de *insight*, seus meios de sondar, de desnudar, de prosseguir. De novo, sem ideias a alma é uma vítima das aparências literais e está satisfeita com as coisas como elas se apresentam. Não há ideia de algo a mais, não há dúvida ou prontidão para enxergar através.

Ainda assim, a má reputação do psicologizar pode ser devida principalmente à confusão de instrumentos – ideias – com atividade. O psicologizar torna-se ilegítimo através de sua simplificação em psicologismos, quando então perde-se a distinção entre a atividade do enxergar através e as ideias específicas mediante as quais ele vê. Por exemplo: através da ideia de inconsciente somos capazes de ver dentro, atrás e abaixo do comportamento manifesto. Mas o inconsciente é meramente um instrumento de aprofundamento, de interiorização e de subjetivação do aparente. Ao tomarmos o inconsciente literalmente, então ele também se torna uma

casca que constrange a psique e que deve ser visto através, deslateralizado. Sem a ideia do inconsciente não podemos enxergar através do comportamento seus ocultos desconhecidos. Mas nós não vemos o inconsciente.

O problema aqui é o antigo hábito de hipostasiar uma ideia em uma coisa literal. Entretanto, isso é mais do que pensamento descuidado, pois é inerente ao *eidos*, à própria ideia. Como a discussão anterior mostrou, a ideia implica tanto o instrumento através do qual vemos quanto a coisa que vemos. O psicologizar encontra-se em perigo quando esquece que o literalismo é inerente à própria noção de ideia. Então, começamos a ver ideias ao invés de ver através delas.

Antes de prosseguir, quero voltar atrás. Há alguns acréscimos a esses quatro passos que podem ajudar para que não sejam imaginados tão estreitamente. O mais importante é que o enxergar através requer todos os quatro assim chamados passos, e todos os quatro podem proceder simultaneamente. Contamos a nós mesmos uma história justificativa ao penetrarmos interiormente através das ideias. Ou uma ideia pode desencadear-nos o psicologizar, ou uma fantasia sobre um evento pode estimular o momento de reflexão e a busca por algo mais profundo.

Em relação ao primeiro passo, os sonhos – que são eles próprios tentativas de obter um outro ponto de vista além da perspectiva diária comum – mostram o momento reflexivo através de algum dentre vários motivos. Mudanças de posição física e de atitude podem ser metáforas para o enxergar através. Para psicologizar, precisamos “chegar perto” ou mesmo “recuar” em busca de uma perspectiva diferente ou para olhar a coisa de um novo ângulo. Outros motivos são: acender as luzes ou desligá-las, entrar, descer, escalar ou fugir para ganhar distância, traduzir, ler ou falar outra língua, olhos e instrumentos óticos, estar em outra terra

ou outro período da história, tornar-se insano ou doente ou bêbado – todas imagens concretas para se mudar de atitude em relação a eventos, cenas e pessoas. Observar imagens numa tela ou formar imagens com uma câmera também apresentam modos de psicologizar. Mas o melhor de todos é o vidro. Vidro, em sonhos, como janelas, vidraças, espelhos, apresentam o paradoxo de uma transparência sólida; seu verdadeiro propósito é permitir enxergar através. O vidro é a metáfora, por excelência, da realidade psíquica: ele é em si mesmo invisível, aparentando apenas seus conteúdos, e os conteúdos da psique, localizados dentro ou atrás do vidro, são movidos da realidade palpável para a realidade metafórica, fora da vida e dentro da imagem. Apenas quando o alquimista pode colocar as substâncias de sua alma em um vaso de vidro e mantê-las ali é que seu trabalho de psicologizar efetivamente se iniciou. O vidro é a imagem concreta para o ver através.

Em relação ao segundo e ao terceiro passos, é importante dar-se conta que *justificar* nossos ensaios psicológicos e *mitologizá-los* em uma narrativa não significa que agora sabemos mais completamente ou certamente o que realmente acontece. Embora justifiquemos nosso movimento através do que é dado por acreditarmos que o que encontramos é mais real ou verdadeiro, tal justificativa e o mito que contamos não são para serem tomados como literalmente reais ou verdadeiros. Se vejo através do seu comportamento por meio da ideia do complexo do Salvador, acreditando que essa narrativa é mais básica e válida do que as aparências, não existe certeza de que *seja* o complexo do Salvador e que agora o conheço porque o vi.

Mitologizar eventos e comportamentos em histórias, narrativas e explicações não conduz a mais validação, a mais certeza sobre o que seja; não existe “mais” de qualquer espécie. Esta é a linguagem da objetividade; mas o psicologizar vai para o interior,

subjetivando. A revelação do mito nos eventos confirma a ambigüidade, não a resolve. O mito move-se rumo ao significado meramente ao nos tirar das objetividades literais, e o lugar para onde o mito nos carrega não é nem mesmo um significado central, ou o centro do significado onde as coisas são supostamente sentidas como certas. Ao invés disso, hesitamos em perplexidade na borda onde estão as verdadeiras profundidades. Mais do que um incremento de certeza, há uma expansão de mistério, o qual é tanto a precondição quanto a consequência da revelação. Portanto, quanto mais claramente vejo o mito que se apresenta nos eventos que estou psicologizando, mais misteriosos e enigmáticos eles se tornam e, apesar disso, tornam-se mais e mais revelados.

Além disso, no que diz respeito ao terceiro passo, há uma distinção entre a narrativa do psicologizar e os tipos de relatos chamados *Sprache* (jogo de linguagem) por Wittgenstein e *la parole* (palavra significativa) por Merleau-Ponty. *Sprache* é primariamente um relato analítico que situa um evento em um nexos de relações verbais; *la parole* é primariamente um relato sintático que extrai significado de palavras em seus relacionamentos com as sentenças. Ao passo que uma narrativa é primariamente uma fantasia poética. O conto e suas sentenças são carregados por um padrão arquetípico, um mitologema.

Onde os primeiros dois passos tendem a ser linguísticos em suas preocupações, promovendo consciência analítica, o terceiro – mitologizar – tende a ser dramático e ritualístico. O ritmo inerente do movimento da narrativa transpõe e transforma os eventos, até mesmo inventando-os. Estamos diferentes ao final da história porque a alma atravessou um processo durante o conto, independente de sua sintaxe e da inteira compreensão de suas palavras. Além do mais, um relato narrativo é irreversível: uma vez que um evento tenha sido contado em um conto, não pode facilmente ser

desalojado de sua morada ali, sempre estará carregando os ecos de seu primeiro contar. Através do contar de eventos – que é o que *mythos* originalmente significa – a alma toma imagens e acontecimentos aleatórios e os transforma em experiências particulares vividas. A alma necessita de algo a mais do que jogos de linguagem, mais do que palavras e discurso. O viver psicológico implica viver em uma fantasia, uma história, ser contado por um mito.

A fantasia não precisa ser sempre verbal, nem precisa ter imagens visuais. O relato que traduz um evento em experiência pode ser incorporado em carne e osso através do estilo, do gesto ou do ritual, como adentrar num modo mais sutil ou hábil de ocupar-se das coisas. Sentimos que estamos indo em direção ao segredo do cozinhar, manuseando uma ferramenta, jogando uma bola, à medida que fantasiamos a nós próprios num novo estilo. O psicologizar quebra a repetitividade; ele é particularmente efetivo quando desempenhamos uma atividade como se ela fosse outra, escrevendo romances como se fossem música (como Thomas Mann).

Vamos agora para algumas das consequências do quarto passo – usar ideias como instrumentos do enxergar através. Também os instrumentos pertencem aos deuses. Todos os instrumentos têm uma vida além de nossa moderna fantasia tecnológica de ferramentas enquanto coisa inanimada, implementos passivos. Um instrumento ideacional pode possuir seu possuidor, transformando todos os eventos na forma e semelhança do instrumento, fixando-nos em seu próprio literalismo. Quando o instrumento é mais simples do que o material ao qual ele está sendo aplicado, isso resulta em *redução psicológica*. Quando utilizo a ideia de desenvolvimento para apoderar-me dos muitos variados temas que ocorrem na alma durante a adolescência, o instrumento ideacional organiza os eventos da juventude às custas de sua simplificação de tal modo que podem ser manipulados pela ideia. Então, as com-

plexidades tornam-se simples, o rico torna-se empobrecido e o difícil, fácil, porque confundimos o que encontramos com o instrumento que o encontra. Desse modo, se minhas ideias são freudianas, por assim dizer, ou junguianas, observarei que aquilo que descubro está de acordo com as ideias que o revelaram, reduzindo o material que estou explorando à escala do instrumento.

Um corolário da redução psicológica é o *dogmatismo psicológico*. Uma ideia que é, em primeiro lugar, um *modus res considerandi*, um modo de observar, torna-se uma forma de cunhar sua marca sobre o *insight*. Começamos a considerar as coisas tipicamente: em tipos e, depois, estereótipos. Esquecendo a gentil precaução do Bispo Butler – “tudo é o que é, e nenhuma outra coisa” – respondemos à questão “o que?” com respostas pré-formadas. Ver o que uma coisa é requer uma percepção fresca para cada imagem enquanto os tipos convenientemente moldam tudo dentro de sua própria imagem. Somente a imagem pode livrar-nos do moldar de tipos, uma vez que cada imagem possui sua peculiaridade particular que não se enquadra numa moldura preconcebida. Não pode haver nenhum dogmatismo da imagem e o maior inimigo do dogma é a liberdade espontânea da imaginação.

Quando negligenciamos a imagem em favor da ideia, então a psicologia arquetípica pode tornar-se uma psicologia estereotípica. Assim, o detalhe preciso de uma imagem, exatamente como ela é, é substituído por uma ideia geral sobre ela. Por exemplo, toda mulher mais jovem em cada sonho não é a *anima*, assim como todo homem velho não é uma figura paterna. De fato, vemos essas pessoas imaginais em nossos sonhos: alguém acenando na outra margem do rio; outra pessoa ensinando química autoritariamente num anfiteatro. Embora sua imagem, comportamento e humor leve-nos a reconhecê-la enquanto “*anima*” e “pai”, e mesmo que ganhemos *insight* através desse reconhecimento arquetípico, não

vemos literalmente a *anima* ou o pai. Eles são ideias psicológicas por meio das quais vemos, e que tendem a lançar inescapavelmente tudo o que vemos em moldes. As ideias são inevitavelmente perigosas para o psicologizar.

Isso tem amplas repercussões para além dos perigos na interpretação dos sonhos. Por exemplo: psicologizar a moderna história política como um exemplo da repressão do instinto num sentido freudiano pode liberar *insights*, porque isso dissolve um problema político literal numa fantasia psicológica. O processo do psicologizar é cessado, entretanto, por um novo literalismo, o das políticas sexuais. Ao invés de psicologizar a política e a sexualidade por meio da ideia de repressão, politizamos a sexualidade e sexualizamos a política no momento em que a ideia de repressão muda de um modo de ver através dos eventos para uma descrição dos mesmos. A falácia permanece identificando a atividade do psicologizar com uma psicologia específica (a teoria da repressão); pois não vemos repressão, vemos por meio da ideia de repressão. Quando esquecemos de psicologizar os instrumentos por meio dos quais enxergamos, recebemos os *insights* borrados, obtusos e coagulados em um novo literalismo. O psicologizar enrijecido em psicologia.

Psicologizando a psicologia

Assim, a psicologia é seu pior inimigo, pois ela facilmente se enrosca em suas próprias ferramentas, seus métodos e *insights* psicológicos. A tarefa da psicologia, portanto, deve começar em casa: enxergar através de seus próprios instrumentos – o inconsciente, o ego, a história de caso, o rótulo diagnóstico – pois cada um deles pode obstruir a alma com seu literalismo.

Qualquer psicologia que acredite em si mesma, que se leve ao pé da letra, não mais reflete a psique ou serve ao cultivo da alma.

Quanto mais evidências concretas e suportes sólidos encontra uma psicologia para apoiar suas hipóteses, menos suas ideias abrem os olhos da alma para *insights* concretamente específicos. Quanto mais correta se torna, mais errados seus efeitos; quanto mais testada, menos verdadeira. Nossas ferramentas constroem teologias numa idolatria de conceitos e métodos.

Talvez não possa haver uma *disciplina* como a psicologia terapêutica, apenas uma *atividade* psicoterapêutica. Talvez a psicologia terapêutica cause seu próprio fracasso. Quando os *insights* se tornam “psicologia”, servindo como um instrumento interpretativo, um espelho confiável e constante jogando luz sobre todos os eventos a partir do mesmo ângulo, então a particularidade, a multiplicidade e a espontaneidade das reflexões da alma tornam-se codificadas. Uma psicologia articulada, toda preconcebida, é como uma teologia, ou uma filosofia, ou um movimento, e a atividade levada a cabo em seu nome e chamada de “terapia” (freudiana, junguiana, reichiana, rogeriana) é, na verdade, doutrinação ou conversão. Está mais para a ideologia do que para o psicologizar.

O psicologizar é frequentemente um ato rápido que choca, movimenta e esquenta. Mas não precisamos literalizar essa experiência dinâmica na energética das forças, nem precisamos demonstrar a *dinâmica* da psique pela psicodinâmica. O processo de enxergar através não requer nem um sistema de termodinâmica (entropia), tal como encontramos em Jung, nem de hidrodinâmica (represar, canalizar, inundar), tal como encontramos em Freud. Tampouco precisamos de campos elétricos (cargas, conversão, transformação), nem de um sistema de energética teológica, com todas as partes atraídas como filamentos de ferro pelo ímã da meta. Essas superestruturas da psicodinâmica também precisam ser enxergadas através da busca de suas raízes metafóricas e de qual inatividade, medo ou inércia podem estar mascarando. Frasear nos-

sa vida psíquica numa linguagem altamente dinâmica de forças, poderes e cargas de forma alguma garante que um movimento esteja acontecendo. De fato, a fantasia dinâmica pode fornecer uma poltrona enganosamente confortável para a estase estigiana de seis ou sete anos de terapia semanal.

Vamos reimaginar a psicodinâmica como fábulas míticas, ao invés de processos físicos; como a ascensão e queda de temas dramáticos, como genealogias, como viagens, competições e pausas, como intervenções dos deuses. Mas se precisamos chamar analogias físicas para sermos convencidos da realidade substancial da dinâmica da psique, então vamos reduzir a escala.

Vamos imaginar uma “micro-física” e falar do enxergar através como saltos quânticos de mini-*insights*. Se nossos modelos para os movimentos da alma fossem reduzidos, nossas expectativas terapêuticas poderiam mostrar menos esperança e menos desespero – e mais acuidade com relação ao que está de fato acontecendo. Nossas reflexões teriam então proporções mais personificadas. Ao invés da linguagem da recuperação de terras e *icebergs* (Freud), ou das escavações arqueológicas e polos negativo/positivo (Jung), nossas reflexões corresponderiam à modéstia da alma. Já que a psique tão frequentemente foi representada como um pequeno pássaro, uma borboleta, uma figura pequenina no meio do peito ou emergindo de uma narina, seus movimentos requerem descrições num grau compatível.

A análise tem sido maravilhosamente extravagante nas temáticas míticas ou “mitemas” de seu trabalho, mais para as grandiosas tarefas de Hércules ou Teseu, do que para o bordado, a cestaria e o lento cozimento alquímico que ocorre realmente no cultivo de alma, onde não apenas reina o herói, mas Atena e sua tecelagem, Deméter e sua digestão, Ártemis e seu cuidado, Príapo e sua jardinagem também governam seus longos dias.

Ao descartar a psicodinâmica como necessária para uma descrição da psique, a psicologia arquetípica divide um ponto de vista com a psicologia existencial. Mas há importantes diferenças entre as terapias junguiana e existencial. Primeiro, as subestruturas na terapia existencial, aquelas que recebem as letras maiúsculas, são conceitos, não imagens ou pessoas. A psicologia existencial faz de pequenos eventos diários – adicionando o sufixo alemão *keit* ou *heit* ou *sein* (em inglês – *hood* ou *-ness* ou *-dom*) – grandes palavras, capazes de carregar reinos inteiros em seus ombros. Sem deuses, arquétipos ou outras substâncias divinas, ela diviniza substantivos. Tal terapia existencial não consegue mais que ser essencialmente uma atividade metafísica, como é próprio para quem está seguindo Heidegger; não pode ser uma atividade psicológica, própria para quem está seguindo Jung.

Segundo, os terapeutas existenciais não apreciam a “simbologia” no mesmo grau que o fazem os junguianos, que enfatizam a amplificação das imagens através do mito, da religião, da arte e do folclore. Os junguianos, contudo, não apreciam as “situações” da maneira como o fazem os terapeutas existenciais, que as amplificam e exploram em busca de significado, da mesma forma que os junguianos fazem com os símbolos. Terceiro, e de maior importância aqui, a terapia junguiana é definitivamente concebida como um processo de desenvolvimento, enquanto a terapia existencial não relaciona as situações da existência a um processo de individuação ou uma narrativa do tornar-se consciente. A alquimia, os contos de fada, os mitos – tão importantes no pensamento junguiano – são todos *processos* personificados, ao invés de *situações* conceituadas.

Aqui, a psicologia arquetípica, que estou tentando formular nesses capítulos, diverge tanto da perspectiva existencial quanto da junguiana com relação à questão estase/processo, a questão

muitas vezes colocada como ser *versus* tornar-se. O modelo existencial é estático. Com sua ênfase nos estados e situações do ser, negligencia a evidência do processo dentro de padrões arquetípicos e não reconhece que processo é em si uma ideia arquetípica. Encontramos essa noção expressa nas descrições da natureza e da história, e em sistemas filosóficos tão contrastantes quanto os de Aristóteles, Comte, Hegel, Whitehead e Teilhard. O processo também aparece nos padrões do drama e da história, na experiência dos sonhos como uma cadeia narrativa, e no movimento de figuras do sonho através de situações.

Enquanto os existencialistas negam o processo, os junguianos o literalizam. Porque o processo de individuação é uma fantasia arquetípica, é portanto ubíquo e pode ser “demonstrado” em textos e casos, assim como qualquer fantasia arquetípica tem sua manifestação nos eventos históricos. Mas este processo não é a lei axiomática da psique, o único propósito ou meta de seres almadados. Afirmar isto, mesmo como uma hipótese, ou estabelecê-lo com exemplos, é desertar o psicologizar pela metafísica. É literalizar e sistematizar uma ideia psicológica, esquecendo que *a individuação é uma perspectiva*. É uma ferramenta ideacional: não vemos a individuação, mas por meio dela. Além disso, as descrições desse processo são arquetipicamente determinadas, de forma que a noção de individuação pode revelar a criança e as fantasias da maturação e do desenvolvimento, ou o herói e as fantasias da iluminação e do fortalecimento, ou a mãe e as fantasias da natureza cíclica. Podemos considerar o processo sem ter que elevá-lo à maior fantasia explanatória da alma, seja como individuação ou como desenvolvimento, renunciando a confortante falácia teleológica que sustenta que somos carregados por um processo global num caminho pedregoso rumo à Grande Estação Final.

Um modo mais preciso de considerar o processo sem tomá-lo literalmente (falando de modelos lineares, dialéticos, espiralados) é explorar a característica processional dos arquétipos. Seus contos e suas figuras movem-se através de fases como dramas e se interpenetram, dissolvem-se uns nos outros. Seja descritos como instintos ou deuses, os arquétipos não são definitivamente distintos. Um instinto modifica o outro; um conto leva a outro; um deus implica o outro. Seu processo está em sua complicação e amplificação, e o processo psíquico de cada indivíduo envolve a tentativa de seguir, discriminar e refinar suas complicações. Aqui temos um perene movimento proteano que, entretanto, cessa se o fixarmos ao identificarmos esses movimentos como transformação, como progressão ou regressão, ou ao super-refiná-los em certezas claras. Tudo o que podemos dizer é que os arquétipos são estruturas em processo; esse processo tem muitas formas e é mítico; nem a “psicodinâmica” nem a “individuação” podem fazer justiça a ele.

A psicodinâmica e o processo de individuação são apenas duas das muitas ideias fundamentais que podem ser revistas pelo psicologizar. As questões clássicas da psicologia – a relação mente-corpo e a relação Deus-alma, se é mais primária a natureza (biologia) ou a educação (sociedade), o que é a consciência e qual a definição de verdadeira loucura, o que é a emoção e como explicar as diferenças humanas, o que é a percepção e a percepção extrasensorial – não são questões a serem abordadas em seus próprios termos literais. São insolúveis, exceto dentro do sentido limitado de cada sistema particular de psicologia, e essas abordagens literais levam à sucessão conflituosa de respostas. Essas questões, ao se tornarem problemas, são também afirmações sobre áreas onde o psicologizar paralisou. Acabamos por tomá-las literalmente e buscar soluções.

Mas será a solução desses problemas *como problemas* o que busca a alma? Ou está ela aprisionada nas atividades de um departamento de psicologia (onde charadas metafóricas são tomadas como problemas empíricos a serem resolvidos) talvez por alguma razão psicológica? É possível que estes mesmos lugares onde a psicologia grudou, apesar de gerações e mais gerações de pesquisa, experiências e teorização, ofereçam o material de fantasia primário para o psicologizar. Desses problemas intratáveis e empedernidos vem a história da psicologia, um contínuo fluxo de ideias psicológicas. A psique parece estar mais interessada no movimento de suas ideias do que na resolução de problemas. Portanto, nenhum problema psicológico clássico poderá ser resolvido, nem poderá, de nenhum jeito, ser retirado de cena.

Os obstinados problemas da psique oferecem foco para a fantasia. São eles a base imutável à qual o psicologizar sempre retorna, como Antaios, para ganhar força. Os problemas particulares de cada um de nós, problemas que chamamos de nossos – o que é ser verdadeiramente humano, como amar, por que viver, e o que é a emoção, a justiça, a mudança, o corpo, Deus, alma e a loucura em nossas vidas – esses também são insolúveis. Será que estão aí para serem resolvidos? Será que fomos feitos para sermos mestres, ou estarmos livres, de problemas tais como sexo, dinheiro, poder, família, saúde, moral, religião? Eles nos levam a psicologizar, a irmos mais fundo no cuidado com a alma, que é a psicoterapia, cuidar da alma. E o propósito desses eternos problemas psicológicos? Fornecer a base para o cultivo da alma.

Psicologizar: movendo-se do literal ao metafórico

Pode parecer que eu esteja fazendo duas falas, ao dizer que a psicologia é a mais importante das áreas, pois fala pela psique – e,

ao mesmo tempo, que ela não pode falar pela psique; que seu maior interesse é a terapia, e que a psicologia terapêutica derrotou-se a si mesma; que as ideias psicológicas são essenciais ao olho da alma, e que elas bloqueiam sua visão. Resumindo, venho dizendo que a psicologia é seu próprio e pior inimigo. A causa dessas oposições internas é o literalismo. O literalismo afasta o psicologizar fazendo dele psicologia.

Aqui junto-me a Owen Barfield e Norman Brown numa máfia da metáfora, para proteger o homem comum do literalismo. Barfield escreve: “[...] o pecado que nos ameaça nos dias atuais é o do literalismo”²¹. E Brown diz: “[...] o que deve ser abolido é o literalismo; [...] a adoração de imagens falsas; idolatria [...]. A verdade está sempre sob forma poética; não literal, mas simbólica; escondida, ou velada; luz na escuridão [...] a alternativa para o literalismo é o mistério”²².

Bem, o mistério não é uma categoria de eventos diversa daquela dos eventos literais, mas aqueles mesmos fatos literais vistos de modo diferente, quando são vistos como ambigualmente disfarçados, nos levando a psicologizar. Como diz Wittgenstein: “[...] nenhum fenômeno é, por si só, particularmente misterioso, mas cada um pode assim parecer para nós, e isto é exatamente o que caracteriza um espírito desperto no povo”²³.

21. BARFIELD, O. *Saving the Appearances: A Study in Idolatry*. Nova York: Herbing, [s.d.], p. 162.

22. BROWN, N.O. *Negations*. Londres: Allen Lane, 1968, p. 244 [uma resposta a Herbert Marcuse].

23. WITTGENSTEIN, I. “Remarks about Frazer’s *The Golden Bough*”. *Synthese*, 17, 1967, p. 233-253 [Trad. de E. Strauss, K. Ketner e B. Ketner - Para circulação privada].

O literalismo impede o mistério por estreitar a ambiguidade múltipla dos sentidos em uma só definição. O literalismo é o correspondente natural da consciência monoteísta – seja na teologia ou na ciência – o que exige unicidade de significado. É exatamente esse monoteísmo de significado que impede o mistério, como diz Brown. Também endurece o coração, impedindo uma penetração mais profunda da imaginação, segundo Barfield. E ambos dizem que os significados literais se tornam novos ídolos, imagens fixas que dominam nossa visão e são inerentemente falsas, pois únicas.

Além disso, Barfield cuidadosamente demonstra que “a literalidade é uma qualidade adquirida por algumas palavras no decorrer de sua história; não é uma qualidade com a qual as palavras nasçam”²⁴. Ao tratar as palavras que usamos como ambíguas, vendo-as como metáforas, restauramos a elas o mistério original. Olhar através dos nossos literalismos é um processo de ressacralização da palavra.

Mas, cuidemos para não tomar o próprio literalismo tão literalmente. Acima de tudo os ídolos também são imagens de deuses, e para a psicologia não existem falsas imagens ou falsos deuses, apenas aproximações enganosas. O literalismo é por si só um tipo de mistério: um ídolo que esquece ser ele mesmo uma imagem e acredita-se um deus, tomando a si mesmo de forma metafísica, séria, condenado a realizar sua tarefa de coagular o múltiplo em uma unicidade de significado que nós chamamos de fatos, informações, realidades. A função deste ídolo – chame-o ego ou literalismo – é manter a banalidade à frente de nossos olhos, de modo que nos lembremos de olhar através, tornando assim o mistério possível. Se a coagulação não acontece, não há a necessidade de

24. BARFIELD, O. The Meaning of the Word “Literal”. In: KNIGHTS, L.C. & COTTLE, B. (orgs.). *Metaphor and Symbol*. Londres: Butterworth, 1960, p. 55.

insight. A função metafórica da psique depende do literalismo sempre presente em cada um de nós²⁵.

Assim, pode parecer que uma psicologia adequada deva ser aquela que não tome literalmente a si mesma ou a nenhuma de suas ideias. Sua fantasia de si mesma deve permitir a continuidade do psicologizar como um processo aberto de ideação. Não pode estar baseada em axiomas e leis ou mesmo basear-se em hipóteses. Ao invés disto, terá que se consistir de ficções. Hipóteses podem ser fortalecidas com evidências e testadas pela experiência, tornando-se verdades que podem ser verificadas ou falseadas, enquanto as ficções se distinguem por serem “inconcebíveis”. Estão cheias de contradições e “impossibilidades lógicas”²⁶. Nunca podem ser tomadas literalmente em seus próprios termos, mas carregam consigo o prefixo que marca sua classe de eventos, “como-se”.

Uma digressão sobre ficções

Não podemos provar que uma ficção está errada: “[...] tampouco pode ser perturbada por suas contradições da

25. Para a interdependência do metafórico e do literal, cf. BERRY, P. “On Reduction”. *Spring*, 1973, p. 67-84. Esta interdependência também é trazida à tona por uma observação com relação à linguagem primitiva. Quando o significado literal das palavras em nosso sentido moderno está ausente, também está o metafórico. “Afirmações feitas por povos primitivos não podem ser realmente compreendidas como sendo de um ou de outro tipo. Elas estão no meio dessas nossas categorias [literal e metafórico]. Elas não se encaixam propriamente em nenhum deles” (LIENHARDT, G. “Modes of Thought”. *The Institutions of Primitive Society*. Oxford: Blackwell, 1959, p. 99). Talvez a divisão precisa em nossa cultura entre literal e metafórica seja uma manifestação da consciência monoteísta, onde algo tem que ser inteiramente “de um ou de outro tipo”. Talvez o pensamento politeísta tenha polissignificância em toda sua compreensão.

26. VAHINGER, H. *The Philosophy of 'As If'*. 2. ed. Londres: Routledge, 1935, p. 269 [Trad. de C.K. Ogden].

experiência ou por objeções lógicas”²⁷. “Ficções [...] são suposições feitas com a completa percepção da impossibilidade da coisa presumida”²⁸. A característica principal das ficções é “a consciência expressa de que a ficção é só uma ficção, ou seja, a consciência de sua natureza ficcional e ausência de qualquer exigência de realidade”²⁹ – conforme o filósofo alemão Hans Vaihinger, que trabalhou exaustivamente o papel das ficções no pensamento.

Vaihinger vê as ficções como “estruturas mentais e a atividade ficcional da mente (como) uma expressão de forças psíquicas fundamentais”³⁰. Só que aqui ele faz um psicologismo, pois por elas serem psíquicas, são pessoais, humanas. Por serem particularmente humanas, são só expedientes, enunciando apenas verdades relativas e práticas, que têm valor somente com relação à pessoa que as usa³¹. Para Vaihinger, elas se tornam *meras* ficções, invenções subjetivas de uma mente humana.

Porém, a verdadeira ficção dos arquétipos é eles se apresentarem como se fossem mais do que pessoais e humanos, uma vez que a psique é imanente nas pessoas, entre as pessoas e transcende às pessoas. Os arquétipos são estruturas mentais, mas não só estruturas mentais. Nossas ficções arquetípicas mantêm seu caráter mitopoético e verdadeiramente ficcional, para além do que fazamos ou pensamos delas. Nunca podemos ter certeza se as imaginamos

27. Ibid., p. 89.

28. Ibid., p. 90.

29. Ibid., p. 98.

30. Ibid., p. 12.

31. Ibid., p. 88, 89, 99, 265s.

ou se elas nos imaginam, uma vez que os mitos de criação sempre apresentam os deuses antes da humanidade. Tudo que sabemos é que parecemos incapazes de imaginar sem elas; são a condição para nossa imaginação. Se as inventamos, nós o fazemos de acordo com os padrões que elas determinam.

Devemos nos manter nas fronteiras deste tipo de paradoxo, para estarmos verdadeiramente pensando de uma maneira “como se”. Não podemos, como Vaihinger, literalizar ficções e levá-las muito a sério quanto ao fato de serem “inconcebíveis” e “impossíveis”, sobrecarregando-as com exemplos alemães academicistas. As próprias evidências que ele enumera para a sua não existência é justo o que lhes confere *status* metafísico. Em outras palavras, mesmo este “como se” precisa ser visto através, pois tende a se tornar um modelo novo, e modelos tendem a solidificar, ganhar substância. Como diz Braith-Waite sobre modelos científicos explanatórios: “[...] ‘o último traço do velho, duro e maciço átomo desapareceu’; mas permanece latente, sempre que um modelo é usado. Pensar em teorias científicas fazendo uso de modelos é sempre um pensamento *como se* [...] O preço do uso de modelos é a vigilância eterna”³².

Então, podemos não usar as ficções “como se” como princípios explicativos, como um obstáculo a axiomas ou verdades, pois assim se tornam uma outra variedade de axiomas ou verdades. Isto seria dar-lhes um poder substancial, transformá-los em modelos que precisam ser olhados através. Nosso desejo por um ponto de referência sólido

32. BRAITHWAITE. *Scientific Explanation*. Op. cit., p. 93.

em algum lugar precisa ser reconciliado com o pensamento de Heráclito sobre a profundidade sem limites da alma. Ao chamarmos o pensamento “como se” para fornecer os pontos de referência, somos obrigados a aceitar, como assinala Black, que os modelos e pensamentos “como se” têm menor poder explicativo³³. Mas nossa busca, no entanto, não é por explicações, uma vez que estas satisfazem apenas no nível das premissas arquetípicas que trazem com ela.

As ficções não pretendem ter grande poder explicativo, assim é que elas nada estabelecem para uma mente em busca de fixidez. Mas elas fornecem um lugar de descanso para uma mente à procura de ambiguidade e profundidade. Em outras palavras, as ficções satisfazem a imaginação estética, religiosa e especulativa, mais do que o intelecto. As personificações deviam ser sempre vistas sob essa luz ambígua: mesmo que elas surjam vivamente, a definição de sua realidade permanece aberta. Ou, a partir da perspectiva “como se”, o tipo de realidade que atribuímos às personificações dos arquétipos vai depender de “quem” está definindo a realidade e de “qual” fantasia arquetípica que esteja atuando na psique no momento. Uma realidade absoluta, definida e última transcendente a uma ou outra perspectiva arquetípica já é de novo uma outra ficção.

Assim como verdades são ficções do racional, ficções são verdades do imaginal. Ficções satisfazem a necessidade de psicologizar, fornecendo toda uma base psicológica, uma invenção totalmente psíquica que se coloca como tal e que, portanto, não pode

33. BLACK, M. *Models and Metaphors*. Itaca: Cornell University Press, 1962, p. 228.

tomar a si mesma literalmente. Absolutamente nenhuma de suas premissas é uma realidade, um evento demonstrável, um acontecimento do mundo, pertencendo à fantasia da objetividade, do positivismo, do empirismo.

Além disso, estas premissas, apesar de terem uma existência completamente metafórica, não podem ser tomadas por existência metafísica. São visões figuradas, constelações³⁴, ou ideias psicológicas personificadas, mas não realidades metafísicas ou substâncias espirituais. Nossas premissas apresentam o mundo que escapa, tanto às demandas da lógica por definição quanto às demandas da ciência empírica por demonstração. As ficções acontecem no reino tradicionalmente reservado para a alma, entre o mundo do espírito (metafísica e intelecto) e o mundo da natureza (ciência e sensopercepção). Elas povoam a psicologia com suas próprias premissas psíquicas, não oriundas da metafísica ou das ciências, o que oferece um modo de olhar através da metafísica e das ciências. Ao aceitarmos o fator ficcional imaginativo em todo intelecto e em toda senso-percepção, essas duas faculdades da alma podem tornar-se instrumentos, ao invés de antagonistas do psicologizar. Não é mais preciso que lancemos pensamentos “puros” e observações “objetivas” contra o pensamento e a observação psicológicos. Todas as atividades da psique, seja lá de qual faculdade psi-

34. Barfield (*Saving the Appearances*, p. 24) emprega o termo “figuração” porque é novo, neutro e livre de pressupostos. Não está sobrecarregado das posições teóricas da psicologia configurativa (gestalt). Eu prefiro “constelação” porque seu sentido sugere a presença da fantasia arquetípica. Numa constelação astronômica de estrelas nosso olho apenas enxerga pontos brilhantes; enquanto nossa mente imagina suas relações num padrão personificado. Sempre que usamos o termo “constelação”, ficam implícitos os espaços vazios negros do desconhecido infinito que são preenchidos pela fantasia, portanto recebendo um padrão precisamente particular.

quica elas se originem ou em que faculdade acadêmica se manifestem, acabam por tornar-se modos de fazer alma.

Apesar de estarmos enfatizando ao máximo a natureza ficcional impossível das personificações arquetípicas, é justo a sua impossibilidade que fornece a base de possibilidade para o psicologizar. Devido à natureza ambígua, enigmática e inconcebível dessas premissas metafóricas, a literalização é evitada, de forma que o impulso primário de olhar através de tudo o que é fixo, dado e definido, começa arquetipicamente nas próprias premissas ficcionais. Busco aqui fundamentar a possibilidade no impossível, procurando um modo que dê conta do desconhecido por aquilo que é ainda mais desconhecido, *ignotum per ignotius*. Mais do que explicar vou complicar; mais do que definir, vou compor; mais do que resolver, vou confirmar o enigma.

Permitam-me lembrar Paul Ricoeur em suas *Terry Lectures*: “O enigma não bloqueia o entendimento, antes o provoca [...]. O entendimento surge precisamente do duplo sentido, a projeção do segundo sentido em e através do primeiro”³⁵. Além disso, em relação à questão de estarmos contra a definição, temos do nosso lado um racionalista responsável, Karl Popper, que diz: “[...] fora da matemática e da lógica, problemas de definição são extremamente gratuitos. Precisamos de muitos termos indefinidos, cujo significado [...] será cambiável. Mas isto é assim com todos os conceitos, incluindo os definidos, uma vez que a definição só pode reduzir o termo definido à categoria de termos indefinidos”. E “[...]todas as definições devem, em última instância, retornar aos termos indefinidos”³⁶. Talvez este nosso recurso do *ignotum per ignotius* não

35. RICOEUR, P. *Freud and Philosophy*. New Haven: Yale University Press, 1970, p. 18 [*Terry Lectures* – Trad. de D. Savage].

36. POPPER. *Conjectures and Refutations*. Op. cit., p. 279.

seja apenas um truque mercurial do alquimista, nenhuma mistificação, mas tenha sim sua justificativa intelectual.

A metáfora abrangente, que responde às nossas exigências de perplexidade intelectual e de explicação através de enigma, ao fornecer ficções “como-se” em profundidade, complexidade e diferenciações requintadas, é o mito. Na mitologia clássica, em particular, o modo metafórico se mostra de maneira vasta e em detalhe preciso. Esses mitos apresentam os dramas arquetípicos da alma, todos os seus problemas retratados como ficções, “o trágico, o monstruoso e o não natural”³⁷ ganhando sentido e importância, oferecendo uma possibilidade de paraíso, enquanto estamos no mundo.

O regressar infinito do psicologizar, seu processo interiorizante do visível para o invisível que recém-descrevemos (e que descrevemos no cap. 2, onde abordamos o patologizar que acelera fantasias em direção à morte, sua última condição e principal metáfora) – esse regressar infinito aqui descansa, pois aqui encontra a *ambiguidade permanente da metáfora*, onde “descanso” e “permanência” são também ficções “como-se”. Pois esses conceitos intelectuais, assim como todos, “descansam” ou encontram “solo definitivo” e “base” na metáfora, e só podem ser “estabelecidos” por consentimento da própria metáfora. É o imaginal que dá certeza às nossas seguranças intelectuais, expandindo o intelecto para além de si mesmo – apesar de suas tentativas de constranger com definições – dando a conotação, implicando e sugerindo sempre mais do que os termos apontam. Pois o intelectual também expressa fantasias que estão enraizadas em mitos, e essas fantasias podem ser expostas pelo olho psicologizante da alma.

37. TAYLOR, T. “An Apology for the Fables of Homer” (1804) [Tradução do ensaio de Proclo sobre as fábulas de Homero, encontrado em RAINE, K. & HARPER, G.M. (orgs.). *Thomas Taylor, the Platonist*. Princeton: Princeton University Press, 1969, p. 460 [Bollingen Series].

Nunquam enim satiatur oculos visu, disse Cusano. “O olho, como órgão dos sentidos, não é saciado ou limitado por nada visível, pois para o olho nunca há saciedade na visão; da mesma forma, a visão intelectual nunca é satisfeita com a visão da verdade [...]. A busca do infinito, a inability de parar em qualquer coisa dada ou obtida não é uma falta ou deficiência da mente; é, isto sim, o selo de sua origem divina e de sua indestrutibilidade”³⁸.

Então, o infinito regresso não deve nos incomodar; ele ocorre mesmo no empirismo, quando tentamos seguir uma sequência de ideias de volta à sua “origem” ao observarmos um “fato sólido”³⁹. O psicologizar através do infinito regresso é também um regresso em direção ao infinito, ao deus de dentro. Cada passo no processo libera *insight*. É como descascar a cebola do místico, mas não por causa do vazio esotérico no centro, mas devido ao movimento perpétuo de interiorização, em muito semelhante ao que disse Ficino, que o “raciocinar perpétuo” era a atividade própria da alma⁴⁰. O psicologizar, através do movimento perpétuo de interiorização e da exteriorização de imagens de fantasia escondidas, torna-se não uma atividade esotérica, mas atividade que torna os eventos esotéricos. Ao buscar o que está por dentro e por trás dos eventos, seu sentido literal se torna evidente, exposto e empobrecido. Ao mesmo tempo, quando os eventos se interiorizam, eles ganham significação para a alma.

38. CASSIRER. *The Individual and Cosmos in Renaissance Philosophy*. Filadélfia: Univ. of Pennsylvania Press, 1972, p. 69 [Trad. de M. Domandi, onde a passagem em latim de Cusanus (*Excitat.*, V, p. 488) é dada].

39. Cf. POPPER. *Conjectures and Refutations*. Op. cit., p. 21-23.

40. Cf. FICINO, M. *Commentary on Plato's Symposium*, vol. VI, 6. Cf. tb. as notas e a tradução de JAYNE, S.R. *Marsilio Ficino's Commentary on Plato's Symposium*. Colúmbia: Columbia University of Missouri Press, 1944, p. 189.

Dentro da perspectiva metafórica, dentro do campo imaginal, nada é mais certo do que a atividade própria da alma de seguir seu caminho inercial de *insight* para *insight*; nada mais verdadeiro, mais firme ou eterno do que a própria alma e sua fantasia, exercitando essa fantasia livre de restrições lógicas, sentimentais ou morais, estendendo sua compreensão ao enxergar através das coagulações de todos os tipos de formas fixas. Assim, a alma encontra psique em todo lugar, reconhece-a em todas as coisas, e todas as coisas fornecem reflexão psicológica. E a alma aceita a si mesma em suas encenações míticas como mais uma metáfora. Mais real do que ela mesma, mais definitiva do que sua metáfora psíquica, não há nada.

A psique e os mitos

Os mitos falam à psique em sua própria linguagem; eles falam emocional, dramática, sensual e fantasticamente. Através da perspectiva mítica percebemos significâncias e pessoas, não objetos e coisas: “A primazia da percepção das expressões sobre a percepção das coisas é o que caracteriza a visão de mundo mítica”⁴¹. Particularidades concretas tornam-se universalizadas através do mito; os mitos também nos contam dos universais em imagens específicas de figuras e lugares, acontecimentos exatos que nunca aconteceram, mas que sempre de fato acontecem⁴². Os acontecimentos necessitam de reflexão e padronização em algo que está além do acontecer e que é de outra ordem ontológica, onde as maravilhas dos não eventos são os eventos. Ou, como disse Karl Otto Müller,

41. CASSIRER. *Logic of the Humanities*. Op. cit., p. 94.

42. Cf. SALLUSTIUS. *Concerning the Gods and the Universe*. Hildesheim: Olms, 1966, p. 9: “Tudo isso de fato nunca aconteceu em tempo algum mas é sempre assim” [org. e trad. de A.D. Nock (1926)].

o mito é “onde o maravilhoso é a verdade”⁴³, de forma que sua maravilha extraordinária e estranha está por trás de todo tipo de verdade. “O mito”, disse Hermann Broch, “é o arquétipo de cada cognição fenomênica de que é capaz a mente humana. Arquétipo de toda a cognição humana, arquétipo da ciência, arquétipo da arte – o mito é, conseqüentemente, o arquétipo também da filosofia”⁴⁴. Assim, o mito também é metapsicologia e metapsicopatologia. Isto tanto Freud quanto Jung mostraram: Jung simplesmente mostrando seu próprio processo ideacional psicológico como “mitologizar”⁴⁵; Freud ao criar o que Wittgenstein chamou de “uma poderosa mitologia”, a qual devemos “enxergar através”⁴⁶. Enxergamos através dela primeiramente no óbvio – Édipo, Eros, Tântatos. Enxergamo-lo mais sutil e significativamente na “criança” mítica, em cujos poderosos pequenos ombros repousa a enorme máquina hidráulica da psicanálise.

Lembremos que a teoriã freudiana da sexualidade infantil não está baseada diretamente na criança empírica. Freud nunca anali-

43. MÜLLER, K.O. *Introduction to a Scientific System of Mythology*. Londres: Longman/Brown/Green/Longmans, 1844, p. 44 [Trad. de J. Leitch]. Para opiniões contrárias a esta perspectiva, de críticos do século XVIII que banem o maravilhoso e o mítico da poesia de forma que ela verdadeiramente esteja em conformidade com a teoria moderna da natureza mecânica, cf. “Truth and the Poetic Marvelous”. Apud. ABRAMS. *Mirror and Lamp*. Op. cit.

44. BROCH, H. Introdução. In: BESPALOFF, R. *On the Iliad*. Nova York: Pantheon, 1947, p. 15 [Trad. de M. McCarthy].

45. JAFFÉ, A. “The Creative Phases in Jung’s Life”. *Spring*, 1972, p. 179, 188.

46. WITTGENSTEIN, L. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Oxford: Blackwell, 1970, p. 43, 51 [BARRETT, C. (org.)]. Sobre a psicanálise, Wittgenstein diz (p. 52): “[...] Precisa-se ter uma crítica muito forte, aguda e persistente de forma a reconhecer e enxergar através da mitologia que nos é oferecida ou imposta. Há um incentivo a se dizer, ‘Sim, claro que deve ser assim’. Uma mitologia poderosa” (itálicos meus). Eu preferia que Wittgenstein tivesse dito: “reconhecer e enxergar através da mitologia”. Mas, ao invés, Wittgenstein usa “mitologia” em uma contraposição implícita à “explicação científica”.

sou crianças, e as memórias da infância que confirmaram sua teoria foram tiradas de adultos, cujas reminiscências eram ficções ou mitos, ou seja, “percepções das expressões” ao invés de literais “percepções das coisas”. A figura de um infante perverso polimorfo que é apresentada em seus *Três ensaios sobre a Teoria da Sexualidade* (1905) é portanto uma criação mítica (em oposição a uma criação empírica, literal, factual). Essa criança é também mítica porque nela se acreditou, sua realidade foi “confirmada” por “estudos” e por revelação pessoal (testemunho), e dá suporte a uma escola, com ensinamentos e uma visão de mundo, assim como qualquer outra pessoa mítica. O mito que está vivo não é notado como mítico até que possamos enxergar através dele⁴⁷.

Nós, praticantes, continuamos mitologizando, retirando nossos duros fatos empíricos de uma extraordinária forma de ficção: a história de caso, a anamnese, o “relato”, através do qual os detalhes de uma vida são compostos numa história, recebem uma visão, e assim uma pessoa mítica torna-se a personificação de um destino que se lança ao processo terapêutico.

Uma das belezas das metáforas míticas é que elas evitam o literalismo. Sabemos desde o princípio que são verdades impossíveis. Como a própria metáfora, cujo poder não pode ser satisfatoriamente explicado, um mito também fala com duas línguas ao mesmo tempo, distraíndo e aterrorizando, sério e irônico, sublimemente imaginativo e ainda assim cheio dos espalhados detalhes de uma ridícula fantasia. As metáforas do mito condensam passado e futuro, de forma que o passado está sempre presente e o presente pode ser sentido pelo distanciamento do passado⁴⁸. Os mitos também

47. Cf. meu “Abandoning the Child”. Com relação a Freud e à análise de crianças, cf. *MA*, p. 242.

48. Cf. KERÉNYI, K. *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, p. 234-235.

tornam particularidades concretas em universais, de forma que cada imagem, cada nome, cada coisa em minha vida, quando experimentada miticamente, assume um sentido universal, e todos os universais abstratos, as grandes ideias do destino humano são apresentadas como ações concretas⁴⁹. E sempre um mito é a psique falando de si disfarçadamente, como se não tivesse nada a ver com psicologia, como se todos os mitos tratassem “realmente” de cosmogonia, ou de busca e aventura, ou das origens e dos pecados de dinastias, ou de matadores e amantes, como se o mito estivesse falando literalmente dos disfarces que usa, que seguram sua interioridade psíquica.

Minha visão de metáfora começa com Vico, que a encara como um minimito, “uma fábula abreviada”⁵⁰. Porque a metáfora “dá sentido e paixão a coisas insensatas”, ela é um modo de personificar e, portanto, de mitologizar. Ao condensar dessa forma mito e metáfora, Vico abriga em sua mente soberba minha frequente incapacidade de distinguir mito e metáfora. Em minha abordagem da metáfora, considero-a igualmente às ficções “como-se” de Vaihinger, mas menos semanticamente como uma figura de linguagem, e mais ontologicamente como um modo de ser, ou psicologicamente como um estilo de consciência. Metáforas são mais que um modo de falar; são modos de perceber, sentir e existir.

Tenho considerado a metáfora como particularmente psicológica porque, por assim dizer, ela enxerga através de si mesma. A oposição binária (Lévy-Strauss falando de mito e Harald Weinrich falando de metáfora) contida dentro dela é contida *por* ela. Conflitos se tornam paradoxos. As posições que assume são inflexiona-

49. Cf. a discussão de P. Wheelwright da universalidade concreta em *The Burning Fountain*. Bloomington: Indiana University Press, 1968, p. 52-54.

50. VICO. *New Science*. Op. cit., § 404, p. 129.

das por uma voz que a adorna de aspas. Ao mesmo tempo ela diz algo e enxerga através do que diz. Nunca podemos tomar uma metáfora de um lado apenas, nem podemos ter certeza de que lado ela está. É Ricardo, o Leão, um leão numa jaula chamado Ricardo? Ou é Ricardo, o Leão, um corajoso rei? Ficamos perturbados, há ecos do pensamento esquizofrênico; as fantasias se levantam. Este conhecido exemplo é simples demais, pois muitos tipos de metáforas foram distinguidas e nomeadas; mas serve para ilustrar a ideia básica: a consciência psicológica, porque enxerga através, porque floresce na ambiguidade, é metafórica.

Os arquétipos são, semanticamente, metáforas. Eles têm uma existência dupla, que Jung apresentou de diversas formas: (1) são cheios de oposições internas, polos positivo e negativo; (2) são incognoscíveis e conhecíveis através de imagens; (3) são instinto e espírito; (4) são congênitos, ainda que não herdados; (5) são estruturas puramente formais e conteúdos; (6) são psíquicos e extrapsíquicos (psicoide). Essas dobradinhas, e tantas outras na descrição dos arquétipos, não precisam ser resolvidas filosófica ou empiricamente, ou até mesmo semanticamente. Elas pertencem à autocontradição interna e à duplicidade das metáforas míticas, de forma que *toda a afirmação sobre os arquétipos deve ser tomada metaforicamente*, com o prefixo “como-se”.

O próprio Jung disse isso: “Toda a interpretação necessariamente permanece um ‘como-se’”⁵¹.

Os princípios de base, os *archai*, do inconsciente são indescritíveis por causa de sua riqueza de referências [...] O intelecto discriminador, naturalmente, fica tentando estabelecer sua singularidade de significado e assim perde o ponto essencial; pois o

51. *CW* 9, I, § 265 e § 143; *CW* 10, § 681.

que podemos estabelecer, acima de tudo, como algo consistente com sua natureza é seu sentido multifacetado, sua quase ilimitada riqueza de referências, o que torna qualquer formulação unilateral impossível⁵².

A metáfora mítica é a forma correta de se falar sobre arquétipos porque, como os deuses, eles não se fixam. Como os deuses, eles não podem ser definidos a não ser através e por sua complicação uns com os outros.

Os arquétipos são as estruturas esqueléticas da psique, onde os ossos são mutáveis constelações de luz – faíscas, ondas, movimentos. São princípios da incerteza. Já que não podem ser confrontados diretamente, tornam-se definidos, como Jung sempre insistiu, como “incognoscíveis em si mesmos”. Mas sua incognoscibilidade depende apenas do método através do qual tentamos “conhecê-los”. Não temos nenhum conhecimento distinto ou claro deles em si mesmos e por si mesmos, no sentido cartesiano da certeza; mas os conhecemos indiretamente, metaforicamente, miticamente. Encontramos a realidade arquetípica pela perspectiva dos mitos, já que “se dissolver na incerteza pertence à própria natureza dos mitos”⁵³. Falamos dos arquétipos como Platão falou dos mitos: “Isto ou algo do gênero é verdadeiro”, e “Não os defendo completamente”, de forma que aquilo que dizemos “não fica preso numa armadura rígida”⁵⁴.

A consciência mítica não precisa de um “como-se”. Enquanto as ideias não estiverem fixas numa singularidade de significado, não precisamos soltá-las com a ferramenta do “como-se”. Vaihin-

52. *CW* 9, I, § 80.

53. FRIEDLÄNDER. *Plato*. Op. cit., I, p. 189.

54. *Ibid.* *Meno* 68b, *Fédon* 114d.

ger, afinal, segue a partir de Kant e em reação à mente kantiana monoteísta e categórica. O “como-se” é um passo filosófico necessário para reconhecermos o caráter metafórico de todas as certezas que enxergamos, dizemos e nas quais acreditamos. Mas se começamos na consciência mítica, não precisamos do prefixo. Já está o tempo todo implícito, sempre.

Se os mitos são as narrativas tradicionais da interação entre deuses e homens, um relato dramático “dos feitos dos *daimones*”⁵⁵, então o modo que temos de encontrar os deuses em nossas vidas concretas é adentrando os mitos, pois é lá que estão. “Adentrar os mitos” significa reconhecer nossa existência concreta como metáfora, como encenação mítica. A iniciação neste caminho se dá através dos *daimones*, a “pequena gente” dos complexos, de quem falamos no primeiro capítulo.

Essa perspectiva múltipla encontra expressão nos deuses politeístas que se casam entre si, cujos reinos se confundem e se interpenetram. Na sofisticada psicologia da mitologia órfica e neoplatônica na Renascença, a duplicidade ou triplicidade de cada imagem e cada tema era um princípio em toda a compreensão mítica⁵⁶.

Assim, a questão que discerne, que mantém a consciência acesa na confusão e no tumulto é o eterno “quem?” que nunca é respondida por um único arquétipo ou deus, mas sempre por aquele em sua particular constelação com outros. Essas constelações são precisamente aquilo que os mitologemas descrevem: elas são descrições – não de deuses, mas de padrões, interações, de deuses nas suas complexidades. *Os deuses separados dos mitos são*

55. FONTENROSE, J. *The Ritual Theory of Myth*. Berkeley: University of California Press, 1971, p. 55.

56. WIND, E. *Pagan Mysteries of the Renaissance*. Harmondsworth: Penguin, 1967, p. 199-209.

abstrações criadas pela consciência monoteísta que imagina os deuses e os arquétipos como unidades monolíticas. Mas os deuses são relações, e sempre implicam uns nos outros; somente quando um deus ou arquétipo é concebido pela consciência monoteísta é que aparece sozinho. Então falamos do arquétipo da mãe, ou de Dioniso, por exemplo, mas o arquétipo da mãe não existe fenomenologicamente sem um consorte, ou uma criança, ou uma filha, assim como um lugar e um conjunto de atributos, e Dioniso aparece ou com uma multidão ou com uma esposa, ou com Hermes, Zeus ou os Titãs, assim como com aquelas vestes específicas pelas quais é reconhecido.

Ao apresentar tudo isso, os mitos oferecem a multiplicidade de sentidos inerente a nossas vidas, enquanto a teologia e a ciência tentam uma unicidade de sentido. Talvez seja por isso que a mitologia é o modo de *falar* religião da consciência politeísta, e porque a consciência monoteísta *escreve* teologia. A consciência politeísta é sempre lembrada pelo mito da ambiguidade dos significados e da multiplicidade das pessoas em cada evento, a cada momento.

Apesar de sua descrição gráfica de ação e detalhe, os mitos resistem a serem interpretados na vida prática. Eles não são alegorias de psicologia aplicada, soluções para problemas pessoais. Esta é a velha falácia moralista que recai sobre eles, agora tornada a falácia terapêutica, contando-nos que passo dar e o que fazer a seguir, onde errou o herói e teve que pagar pelas consequências, como se esse guia prático fosse o que quer dizer a frase “viver seu próprio mito”. Viver seu próprio mito não quer dizer simplesmente viver *um* mito. Quer dizer que vivemos *mito*; quer dizer *viver mítica-mente*. Como sou muitas pessoas, então atuo pedaços de vários mitos. Como todos os mitos misturam-se uns com os outros, nenhuma peça única pode ser puxada com a afirmação: “Este é meu mito”. Lembrem-se, o mítico é uma perspectiva, não um programa; tentar

usar um mito praticamente mantém-nos ainda no padrão do ego heroico, aprendendo a fazer suas tarefas corretamente.

Os mitos não nos contam “como”. Eles simplesmente dão-nos o pano de fundo invisível que nos põe imaginando, questionando, aprofundando. O próprio ato de questionar é um passo para longe da vida prática, desviando-nos de sua autoestrada da continuidade, enxergando-a de uma outra perspectiva. Mas – poderia esta mudança de perspectiva acontecer se não houvesse algum outro lugar, algum outro chão secreto onde pisarmos, um lugar mítico que nos dá outro ponto de vista, situando-nos assim em duas posições ontológicas ao mesmo tempo, nós mesmos divididos e, ainda assim, com o conflito contido, nós mesmos já tornados metáforas? Assim como as metáforas falam entre aspas, dando uma nova dupla interioridade, um eco, a uma simples palavra, quando começamos a mitologizar nossas simples vidas, elas ganham uma outra dimensão. Estamos mais distanciados porque estamos mais ricamente envolvidos.

Uma definição semântica de metáfora é “discurso desviante”⁵⁷, e seu termo oposto correspondente é “literal”. O dicionário diz que as metáforas transferem significado. Se o psicologizar procede ao enxergarmos através do simplesmente literal, então a atividade do psicologizar continuamente vivificará, ao transferir significado para dentro e para fora do discurso direto. A psicologia então refere-se menos a um corpo de conhecimento do que a uma perspectiva paralela a outros corpos de conhecimento, um comentário corrente a seus discursos diretos e literais. A psicologia não

57. ZIFF, P. *Semantic Analysis*. Itaca: Cornell University Press, 1960, cap. 1. Cf. “Metaphor”. *The Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 5. Nova York: Macmillan, 1967, p. 288-289, com bibliografia. • *OED (Oxford English Dictionary)*. • Black. *Models and Metaphors*. Op. cit., p. 25-47. • WHEELWRIGHT. *Burning Fountain*. Op. cit., p. 84-88. sobre “indireção” e “foco suave”.

será direta e bem estruturada. Ela será esparramada, não direta, não um herói em seu curso, mas um cavaleiro errante apanhando *insights* pelo caminho.

Uma digressão sobre a errância

Antes de seguirmos com nosso cavaleiro errante à finalização deste capítulo, olhemos para a errância e o erro. A “fantasia da errância” faz sua primeira aparição significativa em Platão (*Timeu* 47e-48e), onde temos dois princípios em oposição atuantes no universo: razão (*nous*) e necessidade (*anánkè*), também chamada de causa errante. Francis Cornford, um dos grandes críticos de Platão, descreve a *anánkè* como “divagante”, “desorientada”, “irresponsável”⁵⁸. A razão não consegue trazer o princípio errante ou necessidade totalmente sob seu controle. A errância parece opor-se à ordem inteligente e ao propósito e, de acordo com Cornford, nós a encontramos em coincidências na espontaneidade; ela aponta para o elemento irracional na alma⁵⁹. Paul Friedländer, outro mestre do pensamento platônico, sugere que *anánkè* possa ser imaginada como tendo uma localização física no centro do homem e do universo, onde opera como o princípio da indefinição, da irracionalidade e do caos⁶⁰. A alma tem alguma relação especial com este princípio errante de necessidade desorientada, já que, segundo Platão em *República* (612a), a alma chega ao mundo passando por baixo do trono da deusa *Anánkè*, aquela cujas três filhas governam o destino de toda a alma.

58. CORNFORD, F.M. *Plato's Cosmology*. Londres: Routledge, 1966, p. 164.

59. *Ibid.*, p. 165-166, 176.

60. FRIEDLÄNDER. *Plato*. Op. cit. vol. 3, p. 382.

Para Platão, a verdade da razão inteligente não era suficiente para responder pelo homem e o universo. Algo mais era necessário, especialmente no que se refere àquilo que governa a psique. Alguma força errante necessária também entra em jogo e, de fato, é através da errância que vemos a necessidade atuar. Portanto, o *background* arquetípico do erro é a necessidade; é através de eventos causados pelo erro que a necessidade emerge no mundo. Se esta causa errante, a necessidade, é o princípio nos erros, então consideremos o erro como necessário, um modo pelo qual a alma entra no mundo, um caminho onde a alma encontra verdades que não seriam encontradas pura e exclusivamente pela razão. A consciência psicológica surge dos erros, das coincidências, das indefinições; antes do caos que do controle inteligente.

Este modo de ver o erro é uma pedra angular do método em psicologia profunda: é básico para as investigações de Freud sobre os deslizos e erros da vida cotidiana e para a observação de Jung sobre os erros de atenção nos experimentos de associação. A necessidade irrompe, apesar do controle da razão, e revela, num momento de acaso, a “causa errante” operando na alma. Historicamente, a psicologia profunda começa a partir dessa perspectiva e, em princípio, continua a buscar suas verdades em erros nos quais estão as necessidades mais profundas e centrais. Além disso, a própria razão é vista de um ponto de vista construído a partir de erros, e todas as duplicidades – invenções, meias-verdades, mentiras – são encaradas como um discurso mentiroso que é psicologicamente necessário.

Um equívoco é um *opus contra naturam*, um lugar onde a psique fala contra o fluxo natural das expectativas

previsíveis e razoáveis, a verdade das coisas como elas são. Hermes, que engana seu pai Zeus assim que nasce, é o ilusionista congênito, trazendo o equívoco ao mundo com autoridade divina. Ele é o deus do equívoco, bem como o guia das almas. Cada um de nós sente Hermes quando falamos do fundo de nossas almas, pois é só então que sabemos do erro, das meias-verdades, da fraude naquilo que contamos. Isto não é má-fé, a menos que esqueçamos que Hermes atua também através das mensagens, sejam elas portadoras de mentiras ou verdades. Ninguém pode contar a real verdade, ou toda a verdade da alma, a não ser Hermes, cujo estilo é a duplicidade. A psicologia não é, portanto, uma disciplina sobre a verdade, como o são a ciência, a filosofia ou a teologia. Da perspectiva psicológica, mentir e dizer a verdade são categorias inválidas; ambas precisam do psicologizar, e as verdades bem mais que as mentiras, pois através delas é ainda mais difícil enxergar.

Em outras palavras, o erro não acontece apenas onde a verdade falhou, mas onde outro tipo de verdade, a ficcional, acontece. O próprio Vaihinger assinala “a similaridade linguística da ficção com o erro [...] o erro está marcado com as mesmas fórmulas, e psicologicamente tem a mesma formação que a ficção. A ficção é, no final das contas, simplesmente um erro mais consciente, mais prático e mais frutífero”⁶¹. As ficções também seguem o caminho errante; segundo Vaihinger, requerem um estilo de consciência “circular” ou “desviante”.

É claro que uma psicologia que pensa desse modo sobre verdade e erro, que não corrige os erros para chegar

61. VAIHINGER. *As If*. Op. cit, p. 94.

mais perto da verdade abandona tanto a ideia da psicologia empírica, quanto a do progresso psicológico. Popper diz: “Fazemos progresso apenas e somente se estivermos preparados para *aprender a partir de nossos erros*: reconhecendo nossos erros e utilizando-os criticamente, ao invés de perseverar neles dogmaticamente. Embora esta análise soe trivial, creio que descreve o método de todas as ciências empíricas”⁶². Usando nossas palavras: a fantasia do progresso e a fantasia do empirismo requerem a fantasia do erro *retificador*.

Em vez de colocar o erro na fantasia empírica da tentativa-e-erro, que emprega correções progressivas visando erradicar a si mesma (reduzindo o fator errante e incrementando o fator racional), na qual o erro está fadado a desempenhar a sombra inimiga da verdade, vamos colocar o erro dentro da “fantasia errante”. Assim fazemos, pois, como diz Dufrenne, “vagabundos fictícios são verdadeiros pelo simples fato de serem testemunhas de um mundo errante”⁶³.

O cavaleiro errante

O cavaleiro errante é um andarilho e seu caminho tem sido divergente desde que Parmênides execrou a perambulação solitária como um caminho do erro, das opiniões enganosas, da decadência⁶⁴. Para a grande tradição racional, o caminho do psicologizar está muito próximo da *phantasia* e dos *sentidos*, tendo se desviado

62. POPPER. *Poverty of Historicism*. Op. cit., p. 87.

63. DUFRENNE, M. *The Notion of the a Priori*. Evanston: Northwestern University Press, 1966, p. 238 [Trad. de E.S. Casey].

64. Para uma discussão sobre o que quis dizer Parmênides por “muito errar”, cf. POPPER. *Conjectures and Refutations*. Op. cit., p. 408-411.

do curso e se distanciando do *logos* verdadeiro da razão intelectual, da revelação intuitiva e das eternidades do espírito. O cavaleiro errante segue a fantasia, conduzindo o veículo de suas emoções; ele vagueia e persegue a *anima* com seu eros, considerando o desejo também como sagrado; e ele ouve o discurso desviante da imaginação. Seus argumentos se utilizam de um “judas;” ele personifica, faz a contraposição surgir viva, de forma a poder encontrá-la enquanto corpo, e não só como pensamento. Como uma das principais tarefas do cavaleiro errante era ajudar aos pobres⁶⁵, da mesma maneira o psicologizar libera as partes da alma presas na pobreza da perspectiva materialista. Mas o cavaleiro errante é também o marginal, um perambulador renegado como Caim, nunca realmente capaz de retornar às estruturas do literalismo, enxergando através de suas paredes, suas definições e, assim, excluído de suas normas – como Belerofonte que, tendo caído de seu cavalo branco alado de direção ascendente, mancou através da “Planície do Andarilho”, tendo que se mexer, de herói a vagabundo e a brincalhão. O cavaleiro errante da psicologia é parcialmente um vagabundo picaresco, do mundo das trevas, um herói sombrio de paternidade desconhecida, que enxerga através das hierarquias a partir de baixo. Ele é um mediador, um intermediário, sem casa, sem moradia fixa. Ou sua casa, como a de Eros, é no reino dos demônios, da *metaxy* (a região do meio), entre mundos, para frente e para trás. Ou sua casa está no incessante sopro do espírito, assim como Ficino localizou o lar do pensamento na alma e o lar da alma no espírito. “É por isso que o homem sozinho nesta condição presente da vida nunca relaxa, ele solitário neste lugar não

65. LIU, J.J.Y. Liu. *The Chinese Knight-Errant*. Londres: Routledge, 1967, p. 4.

está contente. Portanto, o homem sozinho é um andarilho nestas regiões, e na própria jornada não pode encontrar descanso [...]”⁶⁶.

Na estrada tal qual o cavaleiro errante e o vagabundo brincalhão, o psicologizar está sempre buscando alguma coisa enquanto vagueia sem objetivo; a narrativa de seu processo é episódica e não épica. Todo o tempo ele enxerga através das hipocrisias, das posições fixas de toda convenção, como os clássicos andarilhos espanhóis Lazarillo e Guzman, e as figuras de Cervantes enxergam através da justiça e da bravura, da família e da caridade, da religião e do amor⁶⁷. Esse espírito nômade interno torna-se o professor particular do aprendizado negativo, e à nossa psicopatia é dada uma função psíquica.

Pois o vaguear é realmente uma característica psicopática. A sombra zombeteira discordante, que deve enxergar através, porque também é um cavaleiro errante, passional e idealístico, é de fato uma figura psicopática. É ela dentro que é conduzida para longe das conexões estáveis, que não pode aquietar-se, não pode conformar-se, porque é levada a desordenar todas as formas. Mas

66. FICINO. *Theologia platônica*, vol. II, cap. 14, p. 7 (apud *Image and Likeness*. Vol. 2, p. 493 – Trad. de Trinkhaus). Sobre o lugar da alma no espírito, cf. Ficino (*Commentary on Plato's Symposium*, vol. VI, p. 9) e Jayne (*Ficino's Commentary*, p. 196), onde também é dito que “o lar do espírito é o corpo”.

67. ALEMAN, M. *Lazarillo de Tormes*. Londres: Nimmo & Bain, 1881 [Trad. de T. Roscoe]. • ALEMAN, M. *Guzman d'Alfarache or The Spanish Rogue*. Londres: Nimmo & Brain [Trad. de J.H. Brady]. Cf. HEIDENREICH, H. (org.). *Pikarische Welt* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969), uma coleção de capítulos, ensaios e excertos sobre o *trickster* picaresco (principalmente na literatura espanhola), de F.W. Chandler, J. Ortega y Gasset, Leo Spitzer, Américo Castro, C.G. Jung e outros. Figuras picarescas comparáveis estão nas obras de Smollet – e na literatura inglesa somente em Smollet, de acordo GIDDINGS, R. *The Tradition of Smollet*. Londres: Methuen, 1967, p. 21. Mas Smollet passou uma parte importante de sua vida em Cartagena, Espanha, viveu na Riviera Francesa, e está enterrado em Livorno, na Itália.

esta fuga na alma não precisa ser condenada a representar o criminoso antissocial, visto que precisamente seus *insights* corrosivos são aqueles que podem despertar o inocente não psicológico – que também vive em nós – para discernir entre ideias, descobrir novas perspectivas e sobreviver. Isso o cavaleiro errante pode nos ensinar – sobrevivência psicológica. Assim, a nossa sombra psicopática pode se tornar um psicopompo condutor a efetuar uma reforma dos inocentes por baixo, através da sombra – do carneiro pelo lobo.

Agora voltamos mais uma vez a Plotino, que concebia a alma como o “andarilho do mundo metafísico”, cujo lugar era intermediário⁶⁸. Então, o psicologizar colhe os *insights* da alma a partir deste intermediário: interlinear, entremeio, intermitente, um comentário que corre na linha de baixo, notas de rodapé acompanhando o trabalho da mão.

Enxergar dentro das profundezas e olhar a partir de baixo rende aquele gosto picaresco pelo psicológico que encontramos tanto em Freud quanto em Jung – pela ironia amarga em meio a todos os nobres esforços terapêuticos, e apesar da dedicação à consciência, à cultura e à alma. Como o cavaleiro errante, o psicologizar é excepcionalmente individualista, falando na primeira pessoa, como faz o nômade, tanto o autor da psicologia quanto a psicologia em si fundamentalmente subjetiva. E este nômade é

68. Esta frase feliz, originária de W.R. Inge (*The Philosophy of Plotinus*. Vol. 1. 3. ed. Londres: Longmans, 1929, p. 203), é utilizada tanto por H.J. Blumenthal (*Plotinus' Psychology*. The Hague: Nijhoff, 1971) quanto por E. Bréhier (*The Philosophy of Plotinus*. Chicago: University of Chicago Press, 1958, p. 54). Para ler sobre Plotino em relação à psicologia arquetípica, cf. meu “Plotino, Ficino e Vico, precursori della psicologia Jungiana”. *Riv. di Psicologia Analitica*, 4, 1973, p. 341-364 [tb. em *Loose Ends: primary papers in archetypal psychology*. Dallas: Spring, 1975. • *Estudos de psicologia arquetípica*. Rio de Janeiro: Achiarmé, 1981].

anárquico, um violador das leis, desconhecendo as fronteiras do decoro. Não criminoso – não –, mas também não moral. Apesar da profundidade da procura do espírito, ou por causa dela, o psicologizar apropria-se da teologia, da ciência, da literatura, da medicina, parasítico e penetrante em todos os lugares, brincando de ladrão renegado entre as faculdades, sempre ilegítimo e arrogante e, ainda assim, também um servo de muitos mestres, agora o auxiliar da filosofia ou da teologia, da fisiologia ou da biologia.

Será Hermes o deus dentro disso? Hermes, que guia os ladrões, os sonhos e as almas, que retransmite as mensagens de todos os deuses, o politeístico hermenêutico? Não é ele que aparece onde os campos se encontram, e onde as trilhas se intersectam ou os pensamentos atravessam na rápida luz? Hermes é o conector-intermediário, o irmão de Apolo e, ainda, o primeiro condutor de Dioniso. Por causa de Hermes, o psicologizar está sempre se movendo entre visões opostas, tais como as apolíneas e as dionisíacas, permanecendo de modo idêntico em ambas as pontas de cada espectro – em parte cavaleiro apolíneo, em parte um errante dionisíaco, ambos e nenhum. Cada um vê, no psicologizar, o defeito do seu oposto. Para a perspectiva apolínea, o psicologizar parece trapaça, irreabilidade, noturno, sem distância objetiva e sem preocupação com a saúde ou com a beleza. Para a perspectiva dionisíaca, o psicologizar parece muito individualista, intelectual, elitista, sem muita natureza, comunidade e abandono. Hermes sustenta esta ponte, e também conecta para a escuridão, a morte e a secreta mensagem hermética em todas as coisas.

“O mundo de Hermes não é, de modo algum, um mundo heroico”⁶⁹. Nem podemos também psicologizar com um ego heroico. Seu poder fálico está na palavra, em vez da espada, operando pela

69. OTTO. *Homeric Gods*. Op. cit., p. 122.

sorte e pelo senso de tempo, oportunidade, onde *opportunas* já significou o rápido movimento de ver através de uma abertura. Ver-através, ter *insights*, é uma atividade que abre; qualquer coisa torna-se uma oportunidade para o cultivo da alma.

Psicologizar está sempre em divergência com as oposições dos outros; é uma contraeducação, um aprendizado negativo, movendo e desbalanceando todos os pontos em direção às suas bordas, aos seus extremos. Nas bordas, reina Hermes, e nessas regiões de terra de ninguém não pode haver nada alienígena, nada excluído. O psicologizar, então, desconhece a exclusão, nenhum *epoché*, como o chamam os fenomenólogos. Colocar algo entre colchetes ergue paredes quadradas ao redor de um conteúdo metafísico ou científico, fornecendo um precinto sagrado para ideias que permanecem literalmente intactas, apartando-as do psicologizar. Mas toda afirmação é feita pela psique e oferece uma oportunidade de fazer alma. Aqui, os erros são tão férteis quanto as verdades, já que cada e toda sentença conta uma lenda da alma. Hermes, que não está preso à falácia moralista, pode entender as confabulações e as circunlocuções das ilusórias ficções. Elas são modos de fazer metáforas, pois erros e ilusões dizem “isso” como se fosse “aquilo”.

O psicologizar não chega a conclusões, porque chegar a um ponto é chegar ao final. Então, o caminho errante também segue a descrição de Platão e Plotino do curso da alma como circular⁷⁰. O raciocínio psicológico tende a ser circular, florescendo na compulsão à repetição e nos ciclos de retorno dos mesmos temas insolúveis. Se seu aprendizado é através do erro, aqui erro não significa falhas retificadoras e melhoramento, mas, ao invés, aprender através do que é desviante, ímpar, em desacordo consigo mesmo, onde psicologizar é patologizar.

70. *The Enneads*. Vol. II, 2. Londres: Faber, 1956, p. 2.

O caminho errante certamente guia para o menos conhecido, para menos conhecimento estabelecido, acumulado em segurança. Ele até mesmo dissolve o conhecido em dúvida, na liberdade da incerteza. Não é o conhecimento supostamente o que liberta? *O conhecimento nos torna capazes de deixá-lo para trás*, capazes de nos lançarmos na estrada das armadilhas com toda a loucura, arriscando até mesmo os maiores moinhos de vento, ainda mais longe, um velho errante mais e mais confiante, um velho nômade mais e mais peculiar, envelhecendo rumo à liberdade de nossa patologia.

Reflexões psicológicas sempre capturam a luz de um ângulo peculiar; são inoportunas, ao mesmo tempo que são perceptivas. O psicologizar enxerga as coisas peculiarmente, uma perspectiva divergente refletindo os desvios do mundo ao redor. O espelho psicológico que caminha pela estrada, o cavaleiro errante em sua aventura, o andarilho parasita, é também um biscateiro, como Eros carpinteiro, que junta este pedaço com aquele⁷¹, um faz-tudo, um *bricoleur* – como “uma bola ricocheteando, um cachorro retorcendo-se ou um cavalo desviando do seu curso”⁷² – psicologizando sobre e a cerca do que está à mão; não um arquiteto de sistemas, um planejador cheio de direções. E indo embora, antes de terminar, sugestões suspensas no ar, uma indireção, uma frase aberta...

71. Não foi possível para mim levantar referências a “Eros carpinteiro”, que não as dadas por KLIBANSKY, R.; PANOFSKY, E. & SAXL, F. *Saturn and Melancholy*. Londres: Nelson, 1964, p. 308-310 e figura 15. (Este Eros tem de fato um eco cristão na medida em que Jesus foi um carpinteiro, e seu pai, José, também era um carpinteiro cujo dia de honra na Igreja são as Quartas-feiras [dia de Mercúrio].)

72. “Bricoleur” (de acordo com LÉVI-STRAUSS, C. *The Savage Mind*. Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1966, p. 16) é “sempre usado com referência a movimentos externos: uma bola ricocheteando, um cachorro retorcendo-se ou um cavalo desviando do seu curso para evitar um obstáculo. E em nosso próprio tempo, o ‘bricoleur’ é ainda alguém que trabalha com as mãos e usa meios desviantes comparados àqueles de um artesão. É característico do pensamento mítico expressar-se por meio de um repertório heterogêneo [...] não tem mais nada à sua disposição. O pensamento mítico é portanto uma espécie de ‘bricolage’ intelectual [...]”.



Desumanizar ou cultivo de alma

E aquilo por que anciamos é de que temos necessidade é alma - alma de peso e substância.

UNAMUNO, M. *Tragic Sense of Life*

Prólogo: psicologia politeísta, ou uma psicologia com deuses, não é uma religião

Ao falar de deuses, como estamos fazendo ao longo deste livro, pode parecer que perdemos a distinção entre religião e psicologia. Porque o movimento de nosso psicologizar arquetípico dá-se sempre em direção aos mitos e deuses, nosso psicologizar pode parecer na verdade um teologizar, e este livro, tanto um trabalho de teologia quanto de psicologia. De uma certa forma, é isso mesmo, e deve ser assim, já que a junção de psicologia e religião é menos a confluência de dois fluxos diferentes, e mais o resultado de sua fonte única - a alma. A própria psique mantém psicologia e religião atadas uma à outra. Portanto, nossa fala sobre deuses não é meramente uma transgressão; nem é meramente o uso de hipóboles personificadas para elevar o valor dos arquétipos, os quais, como funções e estruturas psíquicas, poderiam também ser descritos mais conceitualmente, ou com analogias a órgãos fisiológicos, forças físicas, ou categorias filosóficas. Não. Falamos dos deuses porque estamos trabalhando rumo a uma *psicologia não ag-*

*nóstica*¹, uma psicologia que não precisa operar no vazio deixado pela separação entre o Domingo e os dias da semana, entre igreja e estado interior da mente.

Mais adiante neste capítulo, quando explorarmos a Renascença, veremos que é possível termos uma psicologia que é teísta e, ainda assim, diferente de religião. Essa psicologia politeísta, dentro da qual estamos trabalhando, e que se origina de atitudes gregas e renascentistas, não pode cair em cisões entre religião e psicologia. Ao começar e permanecer com a policentricidade nativa da alma, os múltiplos poderes arquetípicos, a psicologia precisa sempre manter em mente a governança dos deuses. Ao mantermos nosso foco no cultivo da alma, não podemos deixar de reconhecer que os deuses na alma requerem religião na psicologia. Mas a religião que a psicologia requer deve refletir o estado da alma enquanto tal, a realidade psíquica como ela é. Isso quer dizer politeísmo. Pois a inerente multiplicidade da alma conclama uma fantasia teológica de igual diferenciação.

A religião em nossa cultura vem do espírito, ao invés da alma, e assim nossa cultura não tem uma religião que reflete a psicologia ou que esteja principalmente ocupada com o cultivo da alma. Ao invés, temos uma psicologia que reflete a religião. Uma vez que a religião, em nossa cultura, tem sido monoteísta, nossas psicologias são monoteístas. Como vimos, os preconceitos contra fragmentação, autodivisão e animismo são religiosos em sua intensidade fanática. O pensamento psicológico sempre obriga a pletora de fenômenos psíquicos a seguir as leis de modelos unificados. O modelo monoteísta pode ser abertamente religioso, como

1. D. Durand ("Similitude hermétique et science de l'homme". *Eranos* 42, 1973. Leiden: Brill), aprofunda o tema da importância de uma abordagem não agnóstica para uma nova epistemologia.

no Si-mesmo de Jung, ou disfarçado, como na tentativa de Freud em montar um sistema totalizante. Organicismo, holismo, teoria dos campos unificados, materialismo monista e outras psicologias expressam seu fundamental monismo através da insistência na claridade, na coesão ou na totalidade.

Ao nos voltarmos para o politeísmo, deixamos para trás as charadas enigmáticas construídas pelo monoteísmo – ou religião ou psicologia, ou o um ou o múltiplo, ou teologia ou mitologia. Adentramos um estilo de consciência onde psicologia e religião não estão definidas pelo contraste de uma com outra, de forma que podem mais facilmente tornar-se uma a outra.

Se olharmos para aqueles períodos profundamente psicológicos e religiosos, a Renascença e a Grécia Antiga, perceberemos que a Renascença não tinha um campo chamado psicologia e que os gregos não tinham teologia – nem mesmo uma palavra para religião. Mas tanto os florentinos quanto os atenienses tinham *anima*, *psyché*, mitos e imagens, e tinham deuses. Talvez esta seja a razão pela qual as questões religiosas, enquanto perplexidades teológicas separadas, tendem a se dissolver quando permanecemos bem perto da alma e de seu processo psicologizante. A realidade teológica dos deuses não parece mais tão importante à medida que se tornam mais psicologicamente evidentes nas imagens e nos mitos de nossas vidas.

O psicologizar move a psicologia para um lugar onde ela não pertence apenas aos domingos ou aos dias da semana, ao pensamento religioso ou ao secular. Uma visão politeísta significa que todos os dias referem-se aos deuses, como seus próprios nomes atestam, e que os deuses estão em nossa vida diária. A psicologia é, portanto, sempre religiosa e teísta; a teologia, o estudo dos deuses, é sempre psicológica, ligada às realidades do secular, onde os mitos estão acontecendo diariamente.

Em outras palavras, o pensamento politeísta mexe com todas as nossas categorias e divisões habituais. Não nos dividimos mais entre um deus transcendental e um mundo secular, entre teologia e psicologia, divino e humano. Em vez disso, as distinções politeístas se dão entre os deuses como modos de existência psicológica sempre operando em tudo. Não há lugar sem deuses e nenhuma atividade que não os reflita. Cada fantasia, cada existência tem sua razão arquetípica. Não há nada que não pertença a um ou outro deus. A ideia de uma psicologia secular torna-se impossível.

A ideia do secular *versus* o religioso é responsável pela *fantasia de ciência da psicologia*. Para nos movermos em direção a uma psicologia não agnóstica, precisamos em primeiro lugar enxergar através da crença dominante que tem a psicologia sobre si mesma como ciência. A partir das ideias que vimos formando, a psicologia arquetípica claramente não se imagina, ou à psique, como pertencentes à ciência, mesmo à ciência social ou do comportamento. Um mitologizar que prefere várias perspectivas a definições operacionais, um psicologizar que pergunta *Quem?* e *O que?*, ao invés de *Como?* e *Por que?* – um personificar que “subjetifica”, uma errância circular que não é para ser corrigida, e um patologizar que não é para ser curado (para não dizer nada do naturalismo, do pragmatismo e do empírico como “falácias”) – tudo isso torna impossível, para uma psicologia baseada na psique, imaginar-se como ciência.

A fantasia de ciência com sua confiança na objetividade, na tecnologia, na verificação, na mensuração e no progresso – em suma, seu necessário literalismo – é menos um meio para examinarmos a psique, e mais um meio para examinarmos a ciência. Nosso interesse não está em aplicar os métodos da ciência à psicologia (colocando-a numa “sadia base científica”), mas, em vez disso, de aplicar o método arquetípico do psicologizar à ciência de forma a descobrir suas raízes metafóricas e mitos operacionais.

A ciência não é sem alma, de forma alguma. Ela também é uma atividade da psique e dos arquétipos na psique, uma das formas de representarmos os deuses. Ao psicologizarmos os problemas, métodos e hipóteses científicos, podemos encontrar suas fantasias arquetípicas². Pois também a ciência é um campo de cultivo da alma, desde que não a encaremos literalmente, em seus próprios termos.

A diferença entre psicologia e religião resume-se à mesma entre psicologia e ciência: literalismo. A teologia toma os deuses literalmente, e nós não. Mas isto seria usar uma clivagem, enquanto a distinção requer mais sutileza. Uma outra maneira de colocar o assunto seria dizer que a diferença entre religião e psicologia não está em nossa descrição dos deuses, mas em nossa ação em face deles. A religião e a psicologia cuidam das mesmas questões fundamentais, mas a religião aborda os deuses com ritual, prece, sacrifício, adoração e credo. *Acredita-se* nos deuses, que são abordados com métodos religiosos. Na psicologia arquetípica os deuses são *imaginados*. São abordados com métodos psicológicos tais como o personificar, o patologizar e o psicologizar. São formulados ambigualmente, como metáforas de modos de experiência e como pessoas numinosas limítrofes. São perspectivas cósmicas das quais a alma participa. São os senhores de seus reinos de ser, os padrões para suas mímeses. A alma não pode existir, exceto dentro de um de seus padrões. Toda a realidade psíquica é governada por uma ou outra fantasia arquetípica, sancionada por um deus. Não posso ser, senão neles.

Enquanto esta visão dos deuses não infringe a realidade que tem para a fantasia teológica – que, como a ciência, é uma fantasia

2. Cf. HOLTON, G. "The Thematic Imagination in Science". *Science and Culture*. Boston: Houghton Mifflin, 1965.

da alma – ela de fato põe em dúvida sua substancialidade teológica e existência literal, sua absoluta essencialidade para além dos limites da alma.

Porque nossa psicologia politeísta não está fazendo reivindicações teológicas, porque não está abordando os deuses com um estilo religioso, a teologia não pode repudiar o politeísmo psicológico como heresia, ou como uma religião falsa com falsos deuses. Não estamos empenhados em adorar deuses gregos – ou aqueles de qualquer outra alta cultura politeísta, egípcia ou babilônica, hindu ou japonesa, celta ou nórdica, inca ou asteca – para nos lembrarmos do que o monoteísmo nos fez esquecer. Não estamos revivendo uma fé morta. Pois não estamos preocupados com fé, ou com a vida ou a morte de Deus. *Psicologicamente, os deuses nunca estão mortos; e a preocupação da psicologia arquetípica não é com a revivificação da religião, mas com a sobrevivência da alma.*

Um novo politeísmo teológico não acontece automaticamente quando os fenômenos da alma são levados a uma relação psicológica com os deuses³. Nem a psicologia arquetípica se torna uma religião ao falar dos arquétipos como se eles fossem deuses. Pois é possível imaginar num estilo, e adorar num outro.

Os filósofos psicológicos gregos – por exemplo, Sócrates – praticavam uma religião politeísta ao oferecerem preces aos deuses, enquanto imaginavam monoteisticamente sobre o Um, o Belo e o Bom. De modo semelhante, mas ao contrário, os psicólogos filosóficos renascentistas praticavam o monoteísmo. Tanto Petrarca quanto Ficino (cujos papéis na tradição da psicologia politeísta discutirei mais adiante) foram ordenados membros da Igreja oferecendo suas preces a Cristo, enquanto imaginavam através de imagens e mitos politeístas.

3. A teologia politeísta é tratada de uma forma nova e provocante em MILLER, D. *The New Polytheism*. Nova York: Harper & Row, 1974.

Portanto, não nos deixemos pegar por uma escolha entre dois estilos de religião, ou entre psicologia e religião. Uma escolha entre alternativas já presume o dualismo que, arquetipicamente, traz consigo a espada divisiva. (Nenhum olímpico grego, diga-se de passagem, tinha a espada como emblema; a lança do *insight* profundamente penetrante, sim; mas nenhuma espada para cortar em dois.) A fantasia do dualismo em última instância refere-se ao monismo e é, portanto, bastante diferente do politeísmo. Dualidades são ou faces do mesmo, ou assumem uma unidade como sua precondição ou objetivo final (identidade de opostos). Até mesmo um dualismo radicalmente irreconciliável é meramente a luta entre uns paralelos. Monismo e dualismo dividem o mesmo cosmo.

A fantasia do politeísmo não permite que qualquer único um eleve-se a o Um de modo literal. Zeus se posiciona acima dos outros, pois a ideia arquetípica de unicidade apresenta-se como primeira, superior, progenitora. Mas Zeus é apenas um entre outros iguais, um *primus inter pares*, e os mitos o mostram limitado pelos outros. Nesta visão politeísta, a luta entre o Um e os muitos, bem e mal, e todos os problemas isto-ou-aquilo da fantasia monoteísta tornam-se irrelevantes. O pensamento mítico politeísta parece bem indiferente a oposições binárias. Quando Lévy-Strauss levanta a ideia de opostos binários como o princípio explicativo único do pensamento mítico, está ele falando com a verdadeira voz do mito, ou a de Descartes e seu dualismo?

Vamos imaginar uma fusão tranquila dos estilos monoteísta e politeísta, como na Renascença. Até mesmo para o cristianismo medieval “os deuses pagãos eram tão verdadeiramente existentes como a Trindade ou a Virgem Maria”⁴. Eram, é claro, geralmente

4. COULTON, G.G. *Medieval Faith and Symbolism*. Nova York: Harper Torchbooks, 1958, p. 251.

maus, porque pagãos. Mas uma virtude característica do pensamento renascentista era que uma interação poderia acontecer entre imagens de diferentes mitos sem considerações teológicas, e que o significado psicológico de imagens politeístas poderiam vir à tona sem culpá-las por seu “paganismo”. Essa atitude é profundamente psicológica porque permite às diversas perspectivas dos mitos e suas figuras enxergar-se através umas das outras. Nenhuma pode ser tomada como literalmente real; nenhuma pode reivindicar precedência. Como na Renascença, pode haver “uma fácil ambivalência de valores pagãos humanistas e cristãos sem a tentativa de reconciliar as diferenças”⁵.

Sempre haverá tentativas de reconciliação entre o cristianismo monoteísta e o politeísmo pagão, entre a teologia e a psicologia, quando a perspectiva arquetípica da unidade e da ordem sistemática domina. A perspectiva politeísta não requer nenhuma “reconciliação” já que há, desde o começo, lugar para tudo. Mas o monismo não pode aguentar a ambiguidade da diversidade. Ele a experimenta como uma tensão entre opostos, que precisa ser acomodada através de um princípio único mais elevado, e resolvida. Essa operação sintetizadora, ao mover-se para cima, é sempre um exercício de inflação, uma identificação com um alto deus que cria uma firme ordem a partir de muitos pontos de vista. Mas este capítulo deixa tais preocupações para trás. Como um ensaio de psicologia politeísta, a discussão que se segue quer mover o cultivo da alma para longe dos preconceitos da psicologia monoteísta.

5. PRAZ, M. *Mnemosyne: The Parallel Between Literature and the Visual Arts*. Princeton: Princeton University Press, 1970, p. 81 [Bollingen Series]. Cf. HOLMES, G. *The Florentine Enlightenment 1400-1450*. Nova York: Pegasus, 1969, p. 106-108. Para as tentativas renascentistas de reconciliação, cf. TRINKAUS, C. *In Our Image and Likeness*. Chicago: University of Chicago Press, p. 553-774.

A psicologia arquetípica não é um humanismo

Assim como a psicologia arquetípica não é uma ciência ou uma religião, ela também não é um humanismo, e este é o tema que iremos desenvolver neste capítulo. Na divisão usual dos poderes acadêmicos, a ciência é posta de um lado, e as humanidades de outro, e a psicologia cai em algum lugar entre as duas, ou a ela é dado um título ajuntado monstruoso tal como “ciência humana”. Até mesmo durante a Renascença, quando a ciência natural e os estudos humanos entraram na cultura, eram dois irmãos em oposição a um terceiro: a religião teológica, que tentava impedir a ciência de se voltar para a natureza, e as humanidades de se voltarem ao passado politeísta. Três fantasias distintas com três focos separados emergiram neste conflito – um *logos* da natureza (ciência), um *logos* do homem (humanidades) e um *logos* de Deus (teologia). Mas, e o *logos* da psique?

Ao que pertence a psicologia? De acordo com a história de nosso campo, o termo *psychologia* primeiro se apresentou em terreno teológico. Os manuais sempre dizem que ele foi introduzido por Melanchthon, amigo íntimo de Lutero e seu colaborador⁶. O termo aparece junto dos novos termos da Reforma: *autoexame*, *autodestruição*, *presunção*, *amor-próprio*. A nova palavra *selfness* (“autoidentidade”), e o *self* (auto) como um pronome reflexivo de intensidade, expressava um novo estilo reflexivo, uma nova interioridade e uma intensificação da pessoa.

6. Embora o fato de Melanchthon ter inventado o termo psicologia tenha sido contestado, não tendo havido evidência direta demonstrada (LAPOINTE, F.H. “Who Originated the term ‘Psychology’?”. *Journal Hist. Behav. Sci.*, 8, 1972, p. 328-335, e minha nota *MA*, p. 127) acredito que a fantasia “a-psicologia-começa-com-Melanchthon” seja válida. Ela nos conta a que pessoa – personificação – e a que condição histórica e geográfica da psique a palavra e seu funcionamento pertencem, e em que estilo de consciência a psicologia tem sua fonte. Ao declararmos Melanchthon seu pai, a psicologia afirma ser uma filha da Reforma.

Melanchthon teria direcionado a psicologia para as ciências naturais subordinando o estudo da alma à *physiologia*, junto com a física e a matemática⁷. Mas o ambiente religioso de seu nascimento preponderou, e a direção interior e pessoal da *psychologia* foi reforçada durante os séculos seguintes, em particular pela introspecção do pietismo germânico e da fantasia elaboradamente argumentada de Kant da pessoa moral, a alma humana como foco da criação. A psicologia escapou da teologia e juntou-se aos estudos humanos. Kant a chamou de antropologia.

Hoje em dia, após um longo período durante o qual a psicologia médica, experimental e estatística tentou fazer-se uma ciência, o estudo da alma é mais uma vez considerado o estudo do homem. A psicologia arquetípica, contudo, afasta-se dessa noção – de fato, de todas as três posições – e considera o estudo da alma algo em si mesmo, com seu próprio caminho. Podemos ainda compartilhar as perspectivas da religião, da ciência e do humanismo, mas não precisamos adotar suas premissas ou chegar às suas con-

7. Melanchthon reintroduziu a psicologia aristotélica racionalista e naturalista dos séculos anteriores, mas lhe deu uma nova ênfase moral. Ele dividia as disciplinas filosóficas em três ramos: *artes discendi* (retórica e dialética), *physiologia* (física, psicologia e matemática) e *praecepta de civilibus moribus* (ética). Cf. RUMP, J. *Melanchthons Psychologie*. Kiel: Marquardsen, 1897, p. 3s. Este sistema percorreu um longo caminho até atingir o grande objetivo de Melanchthon, a “educação moral da Alemanha por meio de uma abordagem idealista dos eventos humanos” (DILTHEY, W. “Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation”. *Gesammelte Schriften*. Vol. II. Stuttgart: Teubner, 1969, p. 163). Ao agrupar a psicologia com a física e a matemática, estava aberto o caminho para as conquistas alemãs posteriores na psicologia física. Com a arte da memória removida do campo da retórica, aprender passou a ser apenas aprender por repetição, mecanicamente, sem imagens ou significados. Estava aberto o caminho para um intelecto sem imaginação, para *nomina* sem *personae*, para conceitos sem configurações, e para classificações sem sentido inerente. Numa só tacada, a psicologia ficou privada de imaginação – cientificista, e emparelhada a um objetivo moralista global.

clusões: é possível personificar e imaginar pessoas divinas sem sermos teólogos, patologizar e examinar sintomas sem sermos um cientista médico, e psicologizar linguagem e imagens, história das ideias e métodos de conhecimento sem sermos um humanista ou um filósofo. Entretanto, se forçada a uma aliança com algum dos três, então a psicologia arquetípica está tão próxima do serviço e do estudo dos deuses quanto está do serviço e do estudo do homem.

Muito da interação entre a psicologia arquetípica e a religião politeísta já foi exposto nos outros capítulos. Agora, a ênfase crucial recai sobre a distinção entre psique e humano. Isto, entretanto, não implica uma divisão entre o humano e a psique, separando o homem real da psique real⁸. A distinção, por mais radical que pareça, apenas repete a honrosa ideia religiosa que um homem pode perder sua vida, mas não sua alma, ou perder sua alma e manter sua vida. Tem também apoio em outras tradições religiosas que falam de almas desincorporadas; que falam sobre almas externas (tal como discutimos quando falamos de animismo); que falam sobre seres humanos que vendem ou resgatam sua alma, ou que nunca sequer tiveram alma. Essas tradições enfatizam ainda mais a distinção ao dizerem que a alma é imortal e será pesada num após morte, ou seja, tem uma existência para além da vida e separada do ser humano.

8. COLERIDGE, S.T. *The Friend*: “Noções distintas não supõem coisas diferentes. Quando faço uma distinção tripartite da natureza humana, estou plenamente consciente de que é uma distinção, não uma divisão [...]” (apud BARFIELD, O. *What Coleridge Thought*. Middletown: Wesleyan University Press, 1972, p. 19). Este pensamento é neoplatônico, está implícito em Plotino (*The Enneads*. Vol. IV, 3. Londres: Faber, 1956, p. 2) e afirmado por INGE, W.R. (*The Philosophy of Plotinus*. Vol. 1. 3. ed. Londres: Longmans, 1929, p. 214): “Mas no mundo espiritual há distinções sem divisões”. Também os arquétipos devem ser considerados dessa forma: distintos, mas não separados uns dos outros.

A filosofia, desde Platão e seus seguidores neoplatônicos (em particular, Plotino), e desde Hegel e seus neo-hegelianos, também dão suporte a essa ideia. Sua tradição diz que mesmo que a psique refira-se a uma alma individual aqui e agora vivida por um ser humano, ela também sempre se refere igualmente a um princípio universal, uma alma mundo, ou psique objetiva, diferente de sua individualidade nos humanos.

Entretanto, dentre essas noções, psique e humano, a psique é a mais abrangente, pois não há nada no homem que a alma não abarque, contenha, afete, influencie ou defina. A alma entra em tudo o que é do homem e está em tudo o que é humano. A existência humana é psicológica antes de ser qualquer outra coisa – econômica, social, religiosa, física. Em termos de uma lógica de prioridade, todas as realidades (física, social, religiosa) são inferidas de imagens psíquicas ou apresentações de fantasia para uma psique. Em termos de uma prioridade empírica, antes de nascermos num corpo físico ou num mundo social, a fantasia da criança-por-vir é uma realidade psíquica, influenciando a “natureza” dos eventos subsequentes.

Mas a afirmação de que a alma adentra em tudo o que é humano não pode ser revertida. O humano não entra em tudo o que é da alma; nem tudo o que é psicológico é humano. O homem existe em meio à psique, não o contrário. Assim, a alma não está confinada ao homem, e há muito de psique que se estende para além da natureza do homem. A alma tem rincões não humanos.

Que a alma seja experimentada como “minha” e “dentro” refere-se à privacidade e à interioridade da vida psíquica. Isto não implica uma propriedade literal ou numa interioridade literal. Esse sentido de “internalidade” (*in-ness*) não se refere nem à localização, nem ao continente físico. Não é uma ideia espacial, mas uma metáfora imaginal para a inerência não visível e não literal da alma, a qualidade imaginal psíquica em todos os eventos. O homem nunca

poderá ser tão extenso a ponto de possuir seus órgãos psíquicos; ele pode apenas refletir as atividades desses órgãos.

Alma e corpo

Tomar o sentido de “internalidade” (*in-ness*) literalmente significa sermos capturados pelo antigo dilema a respeito da localização da alma: estaria ela no coração, nos humores, ou no sistema nervoso? Estaria na glândula pineal, na artéria carótida, ou dispersa nas células do tecido vivo? É ela a informação dentro dos genes? Essas questões, aparentemente tão bobas e ultrapassadas, foram cruciais para o psicologizar porque levaram a uma interiorização mais profunda. Como vimos no terceiro capítulo, o sentido de “internalidade” (*in-ness*) é fundamental a todo psicologizar. A alma nos encaminha através do labirinto dos literalismos cada vez mais para dentro, realizando-se pelo retiro. A ninfa que se retira é uma perene imagem de *anima* nos mitos.

O fato de que a psique nunca pode ser identificada com nenhuma de suas localizações ou incorporações, e que deve ser sempre distinta do corpo, não é um trágico desastre, o resultado da natureza dupla do homem. Não estamos aqui envolvidos nem com uma teologia do homem, colocando-o entre o macaco e o anjo, nem com uma filosofia ou ciência do homem, dividindo-o entre mente e matéria. A alma é diferente do corpo porque a alma não pode ser identificada com nenhuma apresentação ou perspectiva literais. Como a perspectiva que enxerga através, a psique não pode, ela mesma, ser outra visibilidade. Como um elo que conecta, ou, tradicionalmente, uma terceira posição entre todos os opostos (mente e matéria, espírito e natureza, intelecto e emoção), a alma diferencia-se dos termos que conecta. Sua distinção do corpo se dá somente em termos do literalismo, a noção literal do corpo, en-

jaulado na pele, lá fora. Essa noção também distorce a alma em um fantasmagórico vapor pio, fazendo funcionar a máquina fisiológica como um pequeno sujeito invisível numa torre de controle.

Mas no momento em que percebemos o corpo também como um corpo sutil – um fantasioso sistema de complexos, sintomas, gostos, influências e relações, zonas de deleite, imagens patologizadas, *insights* capturados – então corpo e alma perdem seus limites, nenhum mais literal ou mais metafórico do que o outro. Lembremos: o inimigo é o literal, e o literal não é a carne concreta, mas a negligência da visão de que a carne concreta é uma magnífica cidadela de metáforas.

Colocar a alma dentro do homem também nega que o homem, igualmente, é um literalismo personificado – um continente não mais real e verdadeiro do que a alma. No cap. 1, a percepção foi de que uma vida humana é, na verdade, uma personificação da alma, uma projeção sua, contida por ela. Embora aceitemos prontamente a noção de que a energia humana, e a natureza, a vida e os deuses não são privilégios especificamente humanos e que existem “fora” dos seres humanos, curiosamente nos esquivamos de diferenciar alma e ser humano. Será que isto acontece porque não permitimos à *anima* sua independência? Será a intolerância fundamental da psicologia humana: sua inabilidade em admitir a distinta e completa realidade da alma, de forma que toda nossa luta humana com a imaginação e suas loucas incursões, com os sintomas dos complexos, com ideologias, teologias, e seus sistemas, é, na raiz e na essência, movimentos imprevisíveis e torcidos da psique libertando-se do aprisionamento humano?

Nossas distinções entre psique e humano têm várias importantes consequências. Se concebemos que cada ser humano é definido individual e diferentemente pela alma, e admitimos que a alma existe independentemente dos seres humanos, então nossa

individualidade humana essencialmente divergente não é, na verdade, *humana de jeito nenhum*, mas sim o presente de um *daimon* inumano que exige serviço humano. Não se trata de minha individuação, mas a do *daimon*; não é meu destino que importa aos deuses, mas como cuidado das pessoas psíquicas confiadas à minha intendência durante minha vida. Não é a vida o que importa, mas a alma, e como a vida é usada para o cuidado com a alma.

Isto tem a ver com sonhos. Os sonhos, já dissemos, são o melhor modelo para a psique real, pois eles a mostram personificada, patologizada e variada. Neles, o ego é apenas uma figura entre muitas pessoas psíquicas. Nada é literal; tudo é metáfora. Os sonhos são o melhor modelo também porque mostram a alma separada da vida, refletindo-a, mas muito frequentemente despreocupados com a vida do ser humano que os sonha. Sua principal preocupação não parece ser com o viver, mas com o imaginar.

Mesmo que os sonhos tenham esse foco “irreal”, não são menos valiosos e emocionais. Mas seu valor e emoção estão em relação com a alma, e em como a vida está sendo vivida em relação à alma. Quando levamos os *insights* de alma do sonho para a vida para resolvermos problemas e nos relacionarmos com pessoas, roubamos o sonho e empobrecemos a alma. Quanto mais retiramos de um sonho em função dos afazeres humanos, mais impedimos seu trabalho psicológico, aquilo que ele está fazendo e construindo noite após noite, interiormente, longe da vida num mundo não humano. Essa atividade da vida inteira de imaginar noturnamente é diferente daquilo que fazemos durante o dia com essas imagens, aplicando-lhes todas as falácias humanistas – egoísta, naturalista, moralista, pragmática. A atividade onírica poderia ser melhor concebida como cultivo de alma ou, nas palavras de D.H. Lawrence, construir a nau da morte.

Desumanizar a emoção e des-moralizar

Se nossas almas não são nossas, segue-se que nossas emoções e aflições psicológicas também não são verdadeiramente nossas. Elas vão e vêm, não pela nossa vontade ou desejo inconsciente, mas por fatores que são independentes da nossa potência. Elas pertencem aos arquétipos, que nos afetam através do núcleo emocional do complexo. Então, a terapia dos afetos nunca será cingida apenas pelo exame e cuidado com a vida humana, mas será compelida pela natureza da aflição psíquica em direção a uma terapia arquetípica. Voltamo-nos aos arquétipos não tanto para alcançar as causas ou raízes da patologia, mas para encontrar as razões de fundo que dão significado à patologia. Olhamos para os arquétipos mais pelo significado formal e propósito nos eventos do que pela sua origem causal ou base material⁹.

É claro que, se o nosso objetivo é médico, então tratamento, alívio e cura são predominantes; as razões de fundo são relevantes apenas onde elas podem ajudar essas intenções. Mas se o nosso objetivo é psicológico – ou seja, conectar o que acontece com a alma – então procuraremos pelo significado mais fundamental dos eventos no seu padrão arquetípico ou mítico.

Assim como as aflições, as emoções colocam-me no centro das coisas, dando importância e convicção existencial ao ser humano¹⁰. Elas parecem tão centralmente minhas. Contudo, são ex-

9. Estou me referindo aqui a quatro causas de Aristóteles – Formal, Final, Eficiente e Material – e sugerindo que as duas primeiras são particularmente relevantes para concebermos o papel dos arquétipos.

10. Aqui, e por todo o livro, uso “importância” de acordo com A.N. Whitehead (*Modes of Thought* (1938). Nova York: Putnam Capricorn, 1958, p. 1-17), que a apresenta como uma noção fundamental e irreduzível, envolvida com emoção e sentimento, e crucial à nossa atenção e nossas perspectivas, nossos valores e interesses. O termo “segurança existencial” com relação ao valor das emoções é de Gabriel Marcel; cf. O’MALLEY, J.B. *The Fellowship of Being: An Essay on the Concept of Person in the Philosophy of Gabriel Marcel*. The Hague: Nijhoff, 1966, p. 81.

ternas à pessoa individual. Nós partilhamos emoções e elas são o que temos em comum; elas transcendem a história e a localidade; nós as lemos em outras faces além da língua e da cultura, e as sentimos na *gestalt* das paisagens e coisas naturais, as recebemos das imagens enterradas há centenas de anos, e dos sons, das formas e das palavras dos objetos de arte inorgânicos. Desgosto, ciúme e comédia têm suas próprias imagens que não requerem aparato interpretativo algum; elas carregam significância arquetípica muito além da minha ou da sua experiência pessoal com elas.

A psicologia científica tem chamado, às vezes, o *background* transpessoal da emoção de instinto, um termo (ou fantasia) que já revisamos. Ao mostrar as origens filogenéticas da emoção e expressões paralelas nos animais, a psicologia estava reconhecendo indiretamente o pano de fundo não pessoal do afeto humano¹¹. Nos relatos teológicos da emoção, ela tem sido atribuída a uma essência pecaminosa ou a um evento cataclísmico pré-humano (a queda), ou ao princípio generativo da besta, apenas acidentalmente, e não essencialmente, vinculada ao homem. Esta perspectiva sobre a emoção que, de uma maneira ou de outra, mantém sua origem ou sua essência distinta do ser humano, levou a muitos métodos práticos que deram suporte ainda maior à fantasia da separabilidade da emoção do homem. *Ataraxia* (tranquilização), *apathia* (livrar da paixão) e *katharsis* (expulsar ou tirar lavando) são todos métodos que trabalham a partir da premissa desta distinção: os eventos psíquicos da emoção podem ser discriminados do ser humano.

11. Para muitas dessas teorias da emoção e as raízes metafóricas na base de suas fantasias, cf. meu *Emotion: A Comprehensive Phenomenology of Theories and their Meanings for Therapy*. Evanston: Northwestern University Press, 1961.

Não precisamos usar esses disfarces para esconder aquilo que queremos dizer. Eles são, de qualquer forma, pejorativos, seu modo de fazer a distinção está na linguagem do valor: a emoção é arcaica, inferior, pecaminosa e desordenante. Enquanto que nossa distinção entre o humano e a emoção trata-a como um “influxo divino”, para usar a linguagem poética que atraía Blake¹². A emoção é um presente que vem através da surpresa, é mais uma afirmação mítica do que uma propriedade humana. Ela anuncia um movimento da alma, uma afirmação do processo que ocorre num mito que podemos perceber nas imagens de fantasia que acompanham a emoção. Isto quer dizer que os seres humanos não são responsáveis por suas afirmações de emoção. A estética reconhece isto, tendo a emoção como uma afirmação artística incompleta que requer formalização pessoal para ser considerada arte válida. A lei e o bom-senso também reconhecem isto. Não somos totalmente nós mesmos ao sofrermos fortes afetos, e assim nem tão humanamente responsáveis por aquilo que não é nossa propriedade.

Mas a terapia clínica, que lida com as emoções, insiste que elas pertencem à natureza humana; a terapia torna seus pacientes individualmente responsáveis e pessoalmente culpados por arquétipos universais. Somos responsáveis não apenas por nós mesmos, mas também pelos feitos dos deuses. A terapia arquetípica, em contraste, tenta imaginar as emoções menos pessoalmente, menos como resultantes das forças humanas. Pois quando livres da centralidade humana, revertidas em fantasias e então aos padrões míticos, as emoções têm uma diferente qualidade de expe-

12. O termo “influxo divino” vem de Swedenborg; cf. RAINE, K. *Blake and Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1968), 1, p. 4-6; 2, p. 214-216 [Bollingen Series]. William James também escreveu sobre as emoções como dons do espírito em *The Varieties of Religious Experience*. Londres: Longmans, 1906, p. 150-151.

riência. As brigas de família, os entusiasmos do amor, as explosões no escritório, tudo isso tem profundas raízes; quer sejam épicos, trágicos ou cômicos, são sempre míticos, muito maiores que a vida, guardando uma distância da vida.

Não vamos reconhecer tão rapidamente nossas “faculdades humanas” como humanas. Vamos manter perpetuamente em questão se aquilo que experimentamos é uma propriedade verdadeiramente humana, parte do *proprium*, como a psicologia denomina¹³. Mantendo esta questão em aberto, há no mínimo menos risco de tomarmos possessivamente aquilo que, em último caso, não pertence à natureza humana. Isto também implica manter em aberto o registro da experiência. É o experimentador um humano, ou uma faculdade psíquica “como se” fosse humano – uma pessoa interior que busca, seleciona e organiza as experiências, mas que também está numa fantasia mítica que “Eu” chamo de “minha” subjetividade? A psicologia escolástica, que remonta a Aristóteles, sempre baseou o registro da experiência em um sentido interior unificante ligado à imaginação. A imaginação é o organizador. Sendo assim, nossas experiências são organizadas por imagens míticas, porque é por meio

13. ALLPORT, G. *Becoming*. Terry Lectures (1955). New Haven: Yale University Press, 1971, p. 61: “*Proprium* é um termo que pretende agrupar essas funções que fazem a unidade peculiar e a particularidade da personalidade, e que ao mesmo tempo parecem, à função do conhecimento, subjetivamente íntimas e importantes”. O fato de que podemos perder o *proprium* na despersonalização (cf. acima) indica que ele não é totalmente uma propriedade humana e que depende bastante, de fato, de algo muito parecido com o *homunculus*, de quem Allport zomba no mesmo parágrafo. Sentimentos de subjetividade, importância e intimidade referem-se à alma (que Allport evita ou recusa [p. 55]) ou, como a nomeamos, *anima*. São infelizes essas circunlocuções, como *proprium*, para tornar a alma academicamente respeitável, de forma que os departamentos de psicologia podem seguir com uma “psicologia sem alma” (cf. ALLPORT. Op. cit., p. 36, referindo-se a Wundt)!

da imaginação que o reino imaginal dos arquétipos brinca através da psique.

Se a natureza humana é um composto de múltiplas pessoas psíquicas que refletem as pessoas dos mitos, então o experimentador está também num mito. Ele ou ela não é um, mas muitos, um fluxo de vicissitudes. Um centro gravador fixo em seu meio é a ilusão arquetípica da identidade. Esta ilusão resulta de experiências que, num primeiro nível pré-psicologizado, sempre aparecem literalmente, para serem literalmente exatamente o que elas são. A literalização da experiência resulta na literalização do experimentador. Mas se as experiências podem ser enxergadas através como fantasias arquetípicas, então o sujeito delas não tem sua identidade mais fixada do que elas.

Estou ainda sugerindo considerarmos a visão extrema de que a noção do ser humano como centrado na pessoa moral da vontade livre é também uma fantasia mítica, uma perspectiva arquetípica dada por um herói único ou por um deus único. Nossa liberdade de escolha, nosso centro moral e nossa determinação, nossa liberdade de vontade – tudo isso é o código de um dominante transpessoal. Códigos morais, incluindo aqueles que tentam a simplificação da universalidade (o judaico, o cristão, o kantiano ou o délfico), são a literalização de uma posição arquetípica.

Aqui, estou tentando des-moralizar a psique da falácia moralista que lê os eventos psíquicos em termos de bem e mal, certo e errado. Isto requer a ficção de um sujeito fixo, o escolhedor, ou um sujeito que escolhe, o fixador, que pode reparar, retificar, compensar. A falácia moralista é central para o mito do homem no centro, para a psicologia do humanismo de um ego identificado consigo mesmo, o herói cuja espada decisiva divide em dois de forma a poder escolher entre o bem e o mal.

O moralismo infesta a psicologia, como deveria se lembrarmos as origens da psicologia na Reforma e na tentativa de Melanchthon de estabelecer a cultura ética da Alemanha. Mesmo a psicologia empírica tem o seu tom moralista, tentando ser tanto descritiva quanto normativa. Tanto na fantasia de Watson, Skinner e Mowrer, ou em Freud, Maslow, Laing e Jung, a psicologia quer mostrar na mesma demonstração como somos e como deveríamos ser - o “deveríamos ser” disfarçado ao dizer: “É assim que a humanidade é; aqui está nossa natureza básica; é isto que é ser humano”. O que não se encaixa torna-se inumano, psicopático ou mau. Todo estudante de psicologia é forçado a assumir posições moralistas, e todo paciente da psicologia é apanhado em julgamentos morais sobre a alma.

Novamente, encontramos Blake enxergando através da falácia moralista. Kathleen Raine escreve sobre a visão dele dizendo: “O primeiro passo de Satanás é inventar um código moral baseado na falsa crença de que os indivíduos podem, por eles mesmos, ser bons ou maus. Isso está em contradição direta com a verdadeira natureza das coisas, pela qual o *proprium* é meramente um recipiente do influxo divino. O espectro moralmente ‘bom’ é tão satânico como o moralmente ‘mau’, visto que em ambos está a sua negação da Imaginação”¹⁴.

Como as emoções, as moralidades são também “influxos divinos”. Elas são efeitos dos deuses que estruturam nossas consciências em conformidade com princípios definidos. Há uma moralidade de Hermes, onde existe a trapaça, de Ares, onde existem os farrapos da destruição, de Dioniso, onde existe a vitimização. A necessidade que regulamenta os deuses dá uma necessidade para cada uma de suas posições imaginais e evita que cada um ultrapasse os

14. RAINE. *Blake and Tradition*. Vol. 2. Op. cit., p. 229.

limites apresentados pelas suas próprias imagens. Os princípios de uma perspectiva mítica não avançam para além do próprio mito, e não são leis gerais para toda conduta.

Os conflitos entre essas perspectivas são os temas da comédia humana e de sua tragédia. Não há lugar onde estamos além do mal e do bem, além do alcance dos mitos, que nos envolvem em suas posições. A assim chamada amoralidade é também uma encenação arquetípica, seja de Cain, de Prometeu, do *Trickster* ou de qualquer outro. O ponto de vista arquetípico tenta mudar nosso intenso foco monocular da questão do bem e do mal. Precisamos enxergar através da própria questão, visto que ir além, ou lutar com ela, é reforçar a psicologia do ego heroico. *Em vez de olhar os mitos moralmente, a psicologia arquetípica olha as moralidades miticamente.*

Ao considerar as moralidades como as reivindicações dos poderes imaginais, a própria moralidade torna-se imaginal. A moralidade está enraizada em imagens psíquicas e imagens psíquicas são poderes morais. Estas imagens nos relembram que não estamos sozinhos, escolhendo e decidindo, mas que em nossas escolhas e decisões estamos sempre refletindo posturas míticas. Seguir literalmente uma moralidade é a falácia que esquece o *background* imaginal da moralidade; ela tem, até mesmo, uma postura imoral ou herege, porque esquece o deus na moralidade. Então, quando Blake diz que escolher em termos de bem e mal nega a imaginação, isso implica que o primeiro passo para recuperar a perspectiva imaginativa é pôr de lado todos os pontos de vista morais sobre as imagens da fantasia, do sonho e da patologia. As imagens devem ser deixadas livres de julgamento, boas ou más, positivas ou negativas.

Temos sido tão dominados pelo ego heroico que questões de liberdade de escolha e autodeterminação tornaram-se de interesse central no pensamento Ocidental. Vamos devolver a moralidade

para a imaginação e, ao invés, preocuparmo-nos com seu jogo livre e seu livre funcionar a fim de entender as imagens e as transformações da alma isentas das cargas impostas dos moralismos.

Parte do movimento para des-moralizar a psicologia é *repudiar* a responsabilidade. Novamente Melanchthon ergue seu dedo preceptorial, e acabamos por acreditar que responsabilidade, compromisso, e sustentar cada palavra e cada ato nossos são noções psicológicas, enquanto são ideologias morais. Como vimos no primeiro capítulo, as pessoas da psique não são minhas. Não sou proprietário delas e, portanto, também não possuo seus sentimentos e suas ações. Estas outras pessoas me trazem dilemas éticos e crises de consciência; mas, quando eu confesso todos seus eventos como meus em nome da responsabilidade moral, cometo o pecado ainda maior da identidade satânica, o ego que se apropria do que é arquetípico. O próprio reconhecimento de que os “outros” não são meus, repudia-os, limita seu campo de ação. Eles podem ser ouvidos, mas não literalmente obedecidos. O conhecimento de “quem” está envolvido num impulso já inibe o impulso através do aspecto da imagem dele. Assim também com os julgamentos morais, cujas vozes também refletem as imagens e as pessoas do não ego. Repudiar, consequentemente, evita outro “pecado” psicológico, a identificação.

A obrigação psicológica é ver através, pensar e sentir psicologicamente. Esta é a única obrigação que ela não pode esquecer se quiser reter o nome de psicologia. A reflexão arquetípica de cada movimento psíquico retorna à moralidade das ações para os deuses, de quem supostamente toda moralidade vem. Reverter as questões morais para sua base arquetípica aprofunda o sentido moral ao recordar que as moralidades são transpessoais.

Finalmente, como podemos chamar a alma de humana quando suas fantasias, emoções, moralidade e morte estão além do nosso alcance humano? A alma pode nos ser emprestada através dos nossos ancestrais ao vivermos seus padrões em nosso mito ge-

nealógico; ou através dos deuses, ao atuarmos seus dramas patologicamente bizarros; ou através de nossos sonhos, assim nos lembrando no início de um novo dia da existência diferente e subterrânea da alma; ou através de alguma coisa que está para acontecer e que está fazendo seu caminho através de nós – o *Zeitgeist*, o processo evolutivo, o *karma*, o retorno de todas as coisas para seus criadores – porém, nossas vidas estão emprestadas para a psique por um tempo. Durante esse tempo, somos seus zeladores, e tentamos fazer por ela aquilo que podemos.

Uma crítica à psicologia do humanismo moderno

A psicologia como um campo independente só é possível se mantivermos nosso foco na psique, e não naquilo que hoje acreditamos que seja humano. Quando perdemos este foco na psique, a psicologia torna-se medicina, ou sociologia, ou teologia prática, ou qualquer coisa, mas não ela mesma. É notável como, em todos estes campos, a alma é secundária ou ausente; a psique é reduzida a um fator ou a uma função de alguma coisa mais literal. A psicologia colapsa dentro dessas diferentes estruturas do humanismo quando perde a coragem de ser ela mesma, o que significa a coragem de saltar qualitativamente para além das pressuposições humanísticas, além do homem no sentido pessoal, além da psique no sentido humanístico. Fazer alma significa des-humanizar.

Se desumanizarmos a psique, não falaremos mais tão possessivamente e com tanto subjetivismo tendencioso sobre *minha* alma, *meus* próprios sentimentos, emoções, aflições e sonhos. E poderíamos parar de confiar apenas nas pessoas na busca por *insights*, enxergando patografia apenas nas vidas, usando apenas seres humanos para o psicologizar. A psique mostra a si mesma através de todos os seres. Presente e passado, ideias e coisas, bem como a humanidade, proveem imagens e santuários de pessoas. O

mundo é a casa da alma, tanto quanto minha respiração e suas emoções. Fazer alma torna-se mais possível à medida que se torna menos singularmente focado no humano; quando estendermos nossa visão para além do humano, encontraremos a alma mais ampla e ricamente e a redescobriremos, também, como a interioridade do mundo vazio, desalmado e objetivo.

O horizonte da psique em nossos dias está reduzido ao pessoal, e a nova psicologia do humanismo fomenta o homem presunçoso no limite, voltando-se a ele para perguntar como se sente hoje, preenchendo seu questionário, contando seu inventário de propriedades. Ele abandonou o intelecto e interpretou sua imaginação a fim de tornar-se alguém com suas “experiências viscerais” e “problemas emocionais;” sua alma equacionou-se com eles. Sua fantasia de redenção foi reduzida ao “como enfrentar as situações;” sua teimosa patologia, aquela *via regia* para as profundezas da alma, é levada a cabo em gritos janovistas como porcos na frente de Perls, dissolvida em uma *Gestalt* fechada da intimidade dos grupos. Ou atirada num abismo de regressão durante a escalada aos picos maslovianos. O sentimento é tudo. Descubra seus sentimentos, confie nos seus sentimentos. O coração humano é o caminho para a alma e aquilo de que se trata a psicologia.

1 O sentimento como Deus

A fé no sentimento humano é nada mais do que uma nova religião, uma religião com professores e termos, rituais e doutrinas, mas sem deuses. De onde ela vem e onde está a sua fantasia central de sentimento no nosso entendimento da psique?

A base histórica da religião humanística não é o humanismo da Renascença, como veremos em breve, mas o intelectualismo do Iluminismo. Quando a deusa da razão foi entronizada, os sentimentos subjetivos foram reduzidos ao seu oposto irracional, infe-

rior. Eles ainda permanecem como vácuo ideacional hoje em dia, como quando viram a primeira luz nos braços de Rousseau. Hegel via os sentimentos muito diferentemente:

O sentimento e o coração não são a forma pela qual alguma coisa é legitimada, moral, verdadeira, justa, etc., e um apelo ao coração e ao sentimento ou nada significa, ou significa alguma coisa má [...]. “Do coração procedem pensamentos maus, assassinato, adultério, fornicação, blasfêmia, etc.” Em tais momentos, quando a teologia “científica” e a filosofia [e a terapia] fazem do coração e do sentimento o critério do que é bom, moral e religioso, é necessário lembrá-las dessas experiências banais [...]¹⁵.

Hegel está aqui relembando o lado sombrio do sentimento que o humanismo contemporâneo, de tanto sofrer o lado sombrio do intelecto científico, esqueceu em sua conversão a um novo extremo. O terrorista e a garota que mata por seu herói *cult* (Charles Manson) também acreditam nos seus sentimentos. O sentimento pode se tornar possessivo e cego tanto quanto qualquer outra função humana quando tomada literalmente. Os sentimentos também são metáforas, expressões da fantasia, indicativos das imagens psíquicas. Eles não estão imunes ao ego e suas literalizações; os sentimentos não são mais verdadeiros do que as ideias, não mais factuais dos que as percepções. Os sentimentos também estão sujeitos aos poderes arquetípicos que governam seus valores éticos, seus julgamentos estéticos, seu estilo de relatar, expressar e absorver. Os sentimentos não são um compasso sem falhas para

15. HEGEL, G.W.F. *Philosophy of Mind*. Oxford: Clarendon Press, 1971 [Trad. de A.V. Miller], junto com o *Zuzätze* no texto de Boumann (1845), p. 73-74. Para um resumo completo da “alma sentimental” de Hegel e sua relação com o pensamento, cf. GREENE, M. *Hegel on the Soul*. The Hague: Nijhoff, 1972, p. 103-142.

servir de guia; acreditar nisso faz deles deuses, e então apenas bons deuses, esquecendo que o sentimento pode ser como um instrumento para uma ação destrutiva e para ideologias enganosas como qualquer outra função psicológica. Ele previne o nosso patologizar e então pode ser patogênico para outros – certamente as fantasias nos estudos sobre “mães más” e “famílias esquizogênicas” têm nos contado isto. Lealdades organizacionais podem nos fazer cometer perjúrio; solidariedade à classe e orgulho militar podem nos fazer intolerantes e cruéis; e sentimentos de união pessoal podem nos fazer defensivos, possessivos e sentimentais. Aqui, não estou julgando bons e maus sentimentos, mas desembaraçando ainda mais o pensamento de Hegel.

Suas observações serão certamente olhadas através e descartadas como uma reação tipológica de um tipo de pensamento contra o sentimento. Mas, deixado desta forma, permanecemos num psicologismo que abandona o conteúdo do seu *insight* sem ouvi-lo. A oposição do pensamento e do sentimento deve ser enxergada através, especialmente porque essa oposição tem atormentado o pensamento ocidental sobre sentimento, e o sentimento sobre o pensamento, do Iluminismo (quando essas faculdades surgiram primeiro de forma proeminente como opostos)¹⁶, através do sistema dos tipos de Jung, em 1920, até hoje. Devido a certos tipos de sentimentos emergirem de uma longa repressão, eles estabelecem um novo estilo de repressão em nome do sentimento, que é

16. Em tempos modernos, a oposição entre pensamento e sentimento começa com Moses Mendelssohn (1755). Para uma discussão da história do sentimento na psicologia, cf. GARDINER, H.M.; METCALF, R.C. & BEEBE-CENTER, J.G. *Feelings and Emotion: A History of Theories*. Nova York: American Book, 1937. Sobre o aspecto conservador do sentimento, cf. meu “The Feeling Function”. *Lectures on Jung's Typology*. Nova York/Zurique: Spring, 1971, esp. p. 114, 125, 142-143 [com VON FRANZ, M.-L.].

contra “cabeça”, “palavras” e reflexão distanciada. Ao invés de sermos capturados pela tipologia em direção a esses opostos contraditórios, podemos ver a tipologia como uma ferramenta para relativizar posições, um modo de fazer de qualquer função uma metáfora, de forma que ela não mais se coloca unilateral e ingenuamente. Uma tipologia então torna-se livre do literalismo no qual ela tem se apresentado, tornando-se uma metáfora para a psique ambivalente na forma de uma explanação sistemática.

Mesmo Nietzsche, um filósofo do sentimento, ou pelo menos alguém que falou a partir de seus sentimentos, pode ser cético sobre eles, sujeitando-os a uma crítica como Kant fez com a razão. Nietzsche disse: “Acreditem em seus sentimentos!” Mas os sentimentos abrangem nada de original, de conclusivo [...]. Acreditar em nossos sentimentos significa obedecer nosso avô e avó mais do que os deuses dentro de nós mesmos: nossa razão e experiência”¹⁷.

Nietzsche reconhece aqui os deuses em nossas ideias e eventos psíquicos. Mas se esquece que eles também governam os sentimentos que ele apresenta como clichês de uma civilização, como suas atitudes arraigadas passadas de geração a geração e introjetadas desde a mais tenra infância. *Insights* e percepções acontecem repentinamente; as ideias movem-se depois deles mais vagarosamente; mas os sentimentos são conservadores. Eles estão abrigados em gostos, estilos, valores, modas que têm suas ondas e revoluções superficiais, mas que duram como a urdidura básica de uma civilização, determinando seu jeito particular e padrões recorrentes. A eterna recorrência da história acontece exatamente nos nossos sentimentos. Aquilo que parece mais pessoalmente diferenciado e individualizado são variações através do tempo dos determinantes sentimentais ancestrais, étnicos, geográficos e reli-

17. FN, *The Dawn of Day*, § 35.

giosos: nossos avôs e avós, nos termos de Nietzsche, ou arquétipos, nos nossos termos.

A recorrência da história através do sentimento está demonstrada pela nova terapia do novo humanismo e sua fé no sentimento, especialmente pelas suas ramificações californianas com suas missões de fins de semana e seus párocos itinerantes. A efetiva noção de que o sentimento é bom e saudável, de que a aparição de sentimentos na terapia é um evento extraordinário e um sinal de melhora objetiva, e de que seguir o sentimento leva-nos mais adiante – essas valorações são expressões da tradição cristã. Sinceridade, abertura, comunhão com outros no meio de outros, tudo isso pertence a esta tradição, como a insistência no coração, na bondade da natureza interna, e o arquétipo da criança. A fé convence; há testemunho de seus efeitos – menos porque ela é a nova terapia do que por ela ser o Novo Testamento, a recorrência de um padrão arquetípico.

2 A insuficiência do amor

Tal humanismo tem carregado seu sentimento mais profundamente para a centralidade do amor, achando aí o ponto de encontro entre homem e alma. Mas, que tipo de amor é esse? Aqui, o psicólogo arquetípico tenta distinguir os muitos padrões do amor. Eros, Jesus, Afrodite, Magna Mater – quem exatamente lançou a flechada? Não há dúvida de que o amor é divino, mas exatamente qual divindade governa seu curso?

Quando a psicologia arquetípica fala de amor, ela procede de uma maneira mítica porque é obrigada a lembrar que também o amor não é humano. Seu poder cosmogônico, no qual os humanos tomam parte, é personificado pelos deuses ou deusas do amor. Quando as cosmogonias da criação do mundo colocam o

amor no começo de tudo, elas se referem a Eros, um *daimon* ou um deus, não apenas a um sentimento humano. O poder cosmogônico do amor para estruturar um mundo atrai os humanos para ele de acordo com os estilos dos deuses do amor.

Além disso, existem estilos de amor que se manifestam em deuses que parecem não ter nada a ver com amor: Atena ama Ulisses aconselhando-o, protegendo-o e reunindo-o com Penélope, e Hermes ama Príamo facilitando uma sub-reptícia transação de resgate, na calada da noite, do corpo assassinado de seu filho. Cada deus ama de acordo com seu estilo: quando Zeus faz uma visita de amor a um humano, ocorre um magnífico desastre com um resultado extraordinário, o qual difere, por sua vez, dos desastrosos resultados das caçadas de Apolo. O amor de Ariadne pode abarcar tanto Teseu, endurecido pela batalha, quanto Dioniso, suavizado pelo vinho. O que precisamos é de uma psicologia arquetípica do amor, um exame do amor em termos do mito.

Mesmo que fiquemos apenas em Afrodite, ou Vênus, como tem sido chamada desde os romanos, encontramos seu amor num complicado grupo de mitos, ora enredado com Ares, ora com as alturas de Urano, as ondas de Poseidon, os artefatos concretos de Hefesto; ora em oposição a Ártemis ou a Hera e Atena, ora em um triângulo com Eros e sua inimiga Psiquê. Ela possui uma notável progênie - Príapo, o da grande ereção, é um filho de seu amor (como o próprio Eros), e também Hermafrodito, que leva as demandas dela aos extremos. Mas ela tem seus próprios lados bizarros, algumas vezes aparecendo como negra, barbada, encapuzada, secretamente apaixonada pela guerra e, além disso, o amor dela é complicado por sua genealogia, que revela suas mais profundas conexões de parentesco, com o que ela é verdadeiramente mais "parecida". Aqui, descobrimos que ela brota para fora da espuma das emoções quando os velhos genitais de Urano são corta-

dos (a sexualidade reprimida de alguma atitude *senex* inflexível); vemos sua paixão por vingança, suas irmãs Nêmesis e as Fúrias; percebemos também sua atuação nas rainhas da beleza, as Helenas desse mundo, suas mil naus da vingança, suas guerras que se arrastam por dez anos, as fúrias e traições.

Para compreender o *logos* do amor, mesmo que ele seja apresentado apenas por Afrodite, deve-se acompanhar inteiramente seu curso. O curso de seus mitos fala mais da realidade psíquica do que as definições de amor na filosofia, na teologia e na psicologia. As imagens do amor são numerosas e ainda precisamente caracterizadas pelas localizações dos templos dela, por seus festivais e por suas paisagens favoritas, localidades, animais, plantas e pessoas míticas. Outras linguagens, ao menos algumas vezes, tentam capturar algumas dessas diferenciações através dos vários termos para o amor. Nós temos apenas um. Assim, quando dizemos Deus é Amor, a quem exatamente estamos nos referindo?

O deus dentro das belas ilusões da terapia humanística bem pode ser Afrodite. O papel dela no pensamento psicoterapêutico não foi ainda adequadamente examinado. Relembremos que desde os primórdios da psicologia profunda, na clínica parisiense de Charcot, o conteúdo do reprimido era afrodítico: *la chose génitale*¹⁸. Freud, que estava atento a tais demonstrações de garotas em suas posturas de transe, retornou para Viena germinando sua teoria erótica das neuroses. A palavra que ele escolheu para a energia e os movimentos da alma, “libido”, vem do vocabulário dionisíaco-afrodítico referindo-se originalmente a *lábios*, o despejar de líquidos sexuais¹⁹.

18. Cf. JONES, E. *The Life and Work of Sigmund Freud*. Vol. 1. Londres: Hogarth, 1953, p. 273.

19. Cf. ONIANS, R.B. *The Origins of European Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1954, p. 472-476.

Afrodite continua a aparecer no trabalho terapêutico, não apenas nas rosas e pardais da transferência, na *porne* da terapia (as historinhas sexuais, os detalhes apimentados), mas também como Afrodite *kalon*, o embelezamento das doces ilusões que encobrem cosmeticamente as patologias. Podemos rastreá-la através de outros dois de seus clássicos epítetos: *peitho*, uma gentil persuasão insinuante que tem levado alguns críticos da psicanálise a ver toda terapia como um refinado método de sugestão retórica; e *praxis*, a recomendação prática de aconselhamento dos relacionamentos humanos, especialmente em relação à cama, corpo e brigas.

No conto de Eros e Psiquê (ao qual várias vezes tenho me referido porque apresenta uma longa série de temas e imagens do relacionamento de amor e alma²⁰), Afrodite impede Psiquê. Ela deseja manter Eros para si, abstendo-o de Psiquê, abstendo-o de tornar-se psicológico. Será isso devido a Afrodite ser demasiadamente literalista, demais apaixonada pela visibilidade e pela superfície sensível das coisas, demais preocupada com harmonia (também um de seus filhos), e com a praticidade? Se assim for, então a terapia que segue seu estilo pode nos ensinar mais sobre o manejo e o gozo dos problemas literais, ao mesmo tempo em que evita o encontro de Eros com alma. E tal união é essencial para o cultivo da alma.

Apesar das riquezas que podem ser desencavadas dos mitos de Afrodite, nem tudo do amor, nem tudo da terapia pode ser outorgado a um único deus. A psicoterapia, começando com a introdução que Freud fez da morte em seu escopo, compreende que o cultivo da alma conduz para além do princípio do prazer e que o amor não é suficiente. Como disse Norman Brown, “o amor é um pequeno momento na vida dos amantes; e o amor mantém-se uma

20. Cf. *MA*, p. 56, para referências à literatura sobre o conto de Amor e Psiquê na novela de Apuleio: *O asno dourado*.

experiência subjetiva interior deixando o macrocosmo da história intocado. A história humana não pode ser compreendida como o desdobramento do amor humano”²¹. O amor desenvolve sua própria história e contra-história em grupos, nas famílias, na transferência, na *históire* de um romance, com encontros e recordações em seu museu de memórias. Essa história mantém-se do lado de fora da arena dos eventos e constrói seu calendário privativo e oposicionista com aniversários e festivais, a começar pela hora em que nasce o amor.

O amor encontra as necessidades da alma apenas dentro de padrões arquetípicos em instâncias particulares. Então uma ou outra de suas fantasias míticas fala diretamente à minha situação. Pode ser Hera eternamente abraçada com Zeus em seu leito matrimonial, ou Eros amuado e cego para a verdadeira condição da alma, ou Jesus vívido e mórbido na cruz. É o amor, em uma ou outra dessas formas imaginais, que trabalha sobre nós. Mas, tomar o amor como o princípio arquetípico da psicoterapia é novamente encontrar uma panaceia monoteísta para a complexidade imaginativa de nossa vida psíquica.

Blake deve ter sentido a insuficiência do amor enquanto redenção, pois ele chamou Jesus de Imaginação²², sugerindo o amor da imaginação, ou o amor trabalhando em e através da imaginação. O amor, então, não é mais um fim e sim um meio de retorno da alma através do humano e por meio do humano para o imaginal, o retorno da psique humana para sua essência imaginal não humana. O amor, nessa perspectiva, é um dos muitos modos de emoção e fantasia arquetípicos, um estilo de loucura, não mais privilegiado do que qualquer outro. A terapia não ocorre por causa do amor, mas

21. BROWN, N.O. *Life Against Death*. Nova York: Random House, s.d., p. 102, referindo-se a Hegel.

22. RAINE. *Blake and Tradition*. Vol. 2, cap. 24: “Jesus the Imagination”.

por causa da alma; o jogo não implica que a psique deva encontrar eros, o amor como meta, mas que eros deva encontrar psique – a alma como alvo. A flecha do amor, então, é para atingir a alma, acertar em sua vulnerabilidade, a fim de criar aquele estado de profundo patologizar que chamamos estar apaixonado.

A psique não deveria ser amada fora de sua patologia, nem perdoada. A graça, sim, e *caritas*, envia o que você deseja, mas não me absolvem dos significados através dos quais os poderes divinos se conectam e tornam-se reais: meus complexos, que são meus sacrifícios a esses poderes. Até que eu possa senti-los em minhas confusões, os deuses permanecem abstratos e irreais. O perdão das confusões nas quais estou submerso, das feridas que me dão olhos com os quais enxergar, do errante e do renegado em meu comportamento, borra a principal rota de acesso aos deuses.

3 *O egoísmo do perdão*

O perdão é o outro lado da culpa que discutimos no cap. 3. O perdão também pertence ao ego, como seu grito por alívio da carga de levar o mundo todo sobre seus ombros. Deveríamos ser perdoados porque somos sobrecarregados, e a psicologia humanista empilharia ainda mais coisas sobre nossa capacidade pessoal, fortalecendo o ego, incrementando as regiões de nossa responsabilidade e compromisso, desenvolvendo nossa preocupação, fazendo crescer novos sentimentos e novas sensibilidades, irradiando conexões cada vez mais novas, a totalidade enquanto o próprio grande globo terrestre. Somos o centro da existência, ou como Sartre descreve o humanismo existencial: “o homem não é nada mais do que ele faz de si mesmo [...]. O homem é responsável pelo que é. Assim, o primeiro efeito do existencialismo é que ele coloca todo homem na posse dele mesmo como ele é, e deposita a inteira res-

ponsabilidade de sua existência diretamente sobre seus ombros”²³. Claro que nós falhamos, e uma vez que não há outro poder para apelar que não esse ego, imploramos perdão. E é claro que as interações humanas não podem suportar esses fardos super-humanos. Quanto mais atenção damos a elas, de acordo com as instruções da psicologia humanista, mais elas demandam. Pois suas demandas são super-humanas, arquetípicas. Nossas relações humanas, sobrecarregadas de significância arquetípica, sucumbem. Não podemos carregar os deuses porque somos humanos. Não sendo responsáveis sozinhos, e sim suportados por suas pessoas e tomando parte em seus mitos, fardos e culpas, o perdão não deveria ser mais tão central.

Como ocorre hoje, é óbvio que nossas mães falham, pois elas devem ser sempre grandes, tendo que ser, cada uma delas, um arquétipo, tendo que suplantar a morte do mundo despersonalizado e serem as estações e a terra, a lua e as vacas, as árvores e suas folhas. Tudo isso esperamos das pessoas quando perdemos os mitos. E quem pode ser um deus? Claro que nossos amantes falham, tendo que ser heróis, em livrar-nos do dragão, em serem Eros e labaredas de fogo, em serem magnificamente sábios, ou em vivificar com a palavra divina. Todos falham, todos serão culpados e todos deverão ser perdoados. No vácuo deixado pela perda do panteão da realidade arquetípica, inundamos nossos corações humanos de sentimentos, reações e expectativas pessoais. Claro, falhamos, e a conseqüente culpa nós também personalizamos, tomando-a diretamente sobre os ombros do ego responsável, reparando e buscando perdão dentro dos relacionamentos humanos. Ainda assim, a questão não é, de jeito nenhum, humana.

23. SARTRE, J.-P. Existentialism is a Humanism. In: KAUFMANN, W. (org.). *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. Nova York: Meridian, 1956, p. 290-291.

À medida que elaboramos uma psicologia que não é centrada no ego, que não é centrada em nenhum lugar, movemo-nos para longe da fantasia de culpa do ego, e também de sua fantasia de perdão. O pano de fundo clássico ao qual revertemos os eventos psíquicos simplesmente não possui os conceitos de “pecado” e “redenção”²⁴. Nele, perdão tende a significar esquecimento. Em vez de uma virtude, ele tangencia a impiedade da negligência.

Os deuses pouco e raramente perdoam. O amor de Afrodite não esquece. Ela derrama suas demandas sobre aqueles que a esquecem, ela retalia, através de seus parentes, as fúrias, que – como o retorno do reprimido, como são chamadas na psicanálise – não esquecem de nada. Os deuses desejam ser lembrados, e não pedem perdão por seus estragos, de modo que seus estragos são também sempre lembrados. Os hebreus e os gregos alimentaram sua memória através de gerações. A continuidade de uma maldição e de uma mágoa mantém na consciência o valor dos ancestrais, dos inimigos e dos amigos, e da natureza arquetípica das disputas e dos erros. Ser perdoado elimina tudo isso e apaga a história. Começamos como uma criança com uma lousa limpa, ignorante acerca da natureza do homem, das profundezas da alma, dos deuses.

A psicologia humanista começa perdoando e esquecendo. Seu próprio uso do termo “humano” esquece o que ele significa. Fazendo-o significar “humanitário”, a sombra na palavra é perdoada. Mas o toque humano é também a mão que segura o lança-chamas e arremessa a granada. Corretamente falando, humanizar significa não apenas amar e perdoar; significa também que a tortura, a vingança e cada história de covardia não nos permite perdoar. (Claro que os filhos do amor insistem em manterem-se

24. DODDS, E.R. “The Religion of the Ordinary Man in Classical Greece”. *The Ancient Concept of Progress*. Oxford: Clarendon Press, 1973, p. 140.

inocentes da história; a história, tendo trazido de volta todas as repressões precedentes, tornou-se hoje o primordialmente reprimido. Não se deseja olhar para trás, exceto com nostalgia sentimental, pois nesse espelho vemos Vietnã, Argélia, campos de concentração – todos fenômenos humanos.) Hitler era humano, e Stalin também, assim como os soldados martelando as pernas de Cristo eram tão humanos quanto sua vítima, e eles sabiam o que estavam fazendo.

A palavra eufemística contemporânea “humano” perversamente negligencia essa misantropia que é também humana. Mesmo que descartemos a história e olhemos meramente para os eventos contemporâneos, nossa visão do humano deve incluir a maneira como os humanos se portam atualmente; ela deve incluir sua psicopatologia. Se nos dispomos a cumprir o ideal humanístico de tornarmo-nos inteiramente humanos, então somos obrigados a lembrar que o processo deste vir-a-ser significa a salvação do imperdoável. Por salvação quero dizer lembrança, manter a experiência patologizada e suas imagens salvas na memória. O processo de individuação ou o trabalho do cultivo da alma é o longo trabalho terapêutico de remover a repressão dos aspectos inumanos da natureza humana. Este processo eventualmente inclui psicopatologia não transformada. O autoconhecimento envolve a percepção na consciência do potencial psicopático que se prefere chamar de inumano.

Incluindo esse potencial psicopático num campo mais amplo do espaço psíquico, podemos ligar sua natureza desenfreada a imagens de fantasia. Existem fantasias em nossas inumanidades e, quando reconhecemos tais imagens, descobrimos justamente o que essas nossas propensões psicopáticas estão lutando para atuar. A psicopatia também possui seu pano de fundo mítico; nossa inumanidade pode ser domada pelo sonhar.

Em outras palavras, cultivar a alma significa atravessar os eventos com um processo imaginal. Seja isso arte, alquimia, especulação mítica, o patologizar da depressão ou o livre correr da fantasia através dos currais do espaço psíquico, tal processo requer trabalho imaginativo. Nenhuma das soluções humanísticas enfrenta corajosamente essa demanda. O perdão perde o horror inteiramente e o sentimento perde o aspecto imaginativo da tarefa. As terapias do sentimento que desviam as imagens para os relacionamentos e as exploram em suas intensidades emocionais violam a imaginação do mesmo modo que o intelecto que converte imagens em ideias. Nenhum dos dois persegue a fantasia por sua própria causa. E o amor não é suficiente; ou melhor, o amor é apenas mais uma forma de labor imaginativo. O amor pode então ser visto nem como o objetivo, nem como o caminho, mas como um dos muitos meios de colocar nossa inumanidade através de um complicado processo imaginal.

A medida adequada da humanidade é o homem; da psicologia, a alma

Se tenho golpeado duro o humanismo na psicologia, isso tem sido em função de relembrar a fronteira entre a psique e o humano. Existe uma tênue linha entre eles, e nossas noções de homem tendem a ultrapassar os limites da psique. A alma e suas aflições, suas emoções, sentimentos e variedades de amor são todos certamente essenciais para a condição humana. Mas são todos condicionados arquetipicamente. Não podemos chegar a um acordo com essas coisas tratando-as como meramente humanas, meramente pessoais, sem cair nos sentimentalismos humanistas, nos moralismos e nos egocentrismos. Então, cultivar a alma torna-se uma forma de fazer melhores conexões humanas, enquanto que a verda-

deira questão do sentimento – discriminar entre e conectar-se aos arquétipos – é ignorada. A sentimentalidade humanística abranda e amortece nossa sensibilidade para as realidades arquetípicas e mantém nossa percepção míope, focada apenas em nós mesmos e no vizinho.

Além disso, o cultivo da alma torna-se falsificado. A alma é feita no vale do mundo, como Keats romanticamente escreveu. Porém, ela não é esse vale, nem esse mundo. Nem objetiva o cultivo da alma diretamente o melhoramento das pessoas na sociedade. Tais eventos, se ocorrem, são subprodutos, resultado de re-ver e de almar o mundo. O caminho da psicologia profunda ainda permanece a psique individual. A “esquerda” freudiana da psicologia profunda que está orientada social e culturalmente trabalha no mundo e no vale, literalizado no gueto como a residência da alma em vez de o lugar de seu cultivo.

O cultivo da alma é também distinto da melhoria da personalidade. A noção de desenvolvimento da personalidade treina seu foco sobre o homem e o incremento de seus potenciais, e aqui os ideais de crescimento humano, recursos humanos e criatividade novamente mantêm a alma atada ao movimento dos sentimentos dentro do horizonte humano.

Todas as áreas do sentimento murcham em significância quando o homem torna-se a medida, quando o sentimento torna-se apenas um problema a ser trabalhado e a partir do qual nos desenvolvemos. O sentimento que é meramente uma função humana perde seu poder de refletir a psique além do humano, nos desconhecidos da alma. Portanto, ele é necessário para desumanizar, despersonalizar e desmoralizar a psique a fim de aprofundar o significado de suas experiências humanas para além da medida do homem.

Desde Aristóteles, a essência do homem tem sido definida a partir de seu motor primordial, a alma. Em nossa tradição, a essência da psique não é o homem, pois o primordial motor da alma é expresso numa fantasia de poderes trans-humanos. E assim, começar com o homem é começar ao contrário. Ou, para colocá-lo mais logicamente: o humano é necessário para a psicologia, mas não é suficiente.

A insuficiência da abordagem humanística mostra-se mais seriamente na redução dos grandes eventos transpessoais às dinâmicas pessoais: os mitos tornam-se produtos do homem. Esta má compreensão dos mitos percorre o humanismo desde seus primórdios com Protágoras, o Sofista (a quem é atribuída a frase “o homem, a medida de todas as coisas”), passando pela alegorização iluminista dos mitos enquanto lições humanísticas, até sua queda agonizante no existencialismo humanista de Sartre. Tanto é a despotencialização do mito a preocupação contínua do humanismo que esta se torna sua definição: a psicologia humanista é o mito do homem sem mitos.

Os mitos que moldam as vidas humanas tornam-se, no humanismo, instrumentos que a mente inventa para explicá-la a si própria. A inerente alteridade do mito em um outro reino imaginal, a espontaneidade criativa dessas histórias e o fato de que elas são contos de *deuses* e do que eles fazem com os humanos – tudo se torna algo engendrado pelo homem. Perdemos a experiência de sua realidade primária e de nós mesmos passando por eles, de sermos vividos por eles, e de que “os mitos se comunicam entre si através dos homens sem que eles se deem conta desse fato”²⁵.

25. LÉVI-STRAUSS, C., apud PAZ, O. *Alternating Current*. Nova York: Viking, 1973, p. 156.

Como notou o perceptivo filósofo Charles Hartshorne, a ascensão do humanismo correlaciona-se com “a queda do animismo primitivo, que é a forma mitológica do relacionamento do homem com a natureza”²⁶. Seja isso historicamente demonstrável ou não, a fantasia de uma relação compensatória entre humanismo e pensamento mítico personificado é precisamente nosso ponto. A perda do senso mítico e, portanto, dos deuses começa com Protágoras, o protótipo do humanista para quem “o pensamento domina completamente o mito”²⁷. O mito torna-se um modo de falar sobre ideações humanas, uma alegoria de nossas psicodinâmicas; o pensamento molda o mito como ele deseja. Onde a psicologia arquetípica veria Hércules ou Édipo fazendo minha alma atuar e preencher um padrão mítico, o humanismo desmitologizante veria eu criar Hércules ou Édipo a partir de minhas dinâmicas pessoais. Dessa perspectiva, os mitos ensinam o homem acerca do homem e nada sobre os deuses.

Tal visão desmitologizada conduz exatamente para o humanismo de nossos dias. “O existencialismo é nada mais do que uma tentativa de tirar todas as conclusões de uma posição consistentemente ateística”, diz Sartre²⁸. Mas os deuses retornam de um jeito ou de outro sob a capa da heroica centralidade do homem, infiltrando a própria estrutura de consciência humanística, seus ideais

26. HARTSHORNE, C. *Beyond Humanism* (1937). Lincoln: University of Nebraska Press, 1968, p. 132. Hartshorne nota tanto o exclusivismo estreito do pensamento humanista, pois racionaliza sua própria estreiteza, quanto seu exagero romântico da bondade do homem em negligência ao mal. Esse romantismo já discutimos ao falarmos da abordagem humanista ao patologizar.

27. UNTERSTEINER, M. *The Sophists*. Oxford: Blackwell, 1954, p. 58 [Trad. de K. Freeman].

28. SARTRE, J.-P. *Existentialism and Humanism*. Londres: Methuen, 1948, p. 56 [Trad. de P. Mairet].

e suas formulações sobre a responsabilidade do homem de carregar o mundo e suas escolhas de ego que criam a existência.

A inumanidade do humanismo grego

Se olharmos a cultura grega em um contexto maior e além de Protágoras, veremos claramente que a alma não depende de uma vida pessoal, tampouco as relações pessoais fornecem qualquer garantia contra a tragédia psicológica. Não há falta de valores humanísticos tais como caridade, dignidade, cuidado e humanidade nas relações pessoais das famílias de Teseu, Fedra e Hipólito, ou na família de Alceste, ou tampouco entre Édipo e Jocasta. Mesmo assim, a tragédia se apresenta, e ela vem dos deuses.

Nesta visão grega do homem, o humano depende não das relações pessoais, mas sim das relações com poderes arquetípicos em seus aspectos não humanos. O humanismo grego sempre “permaneceu desumano em algum grau, não no sentido da barbárie, mas no sentido dos deuses”²⁹. E são eles que fornecem a perspectiva não humana, de modo que os *insights* precisos dos gregos provêm de uma psique e de uma psicologia nas quais a desumanidade divina tem seu lugar. Um estudo do homem nunca consegue nos dar uma perspectiva suficiente, pois o homem é fundamentalmente limitado; ele é um frágil *brotos, thnetos*, uma pobre coisa mortal, nem de todo real³⁰. Os deuses são reais. E estes deuses estão em toda parte, em todos os aspectos da vida humana. Nesta visão grega – e “Grécia”, como já vimos, refere-se à imaginação politeís-

29. KERÉNYI, K. “Humanismus und Hellenismus”. *Apollon*. Dusseldorf: Diederichs, 1953, p. 242.

30. SNELL, B. *The Discovery of the Mind*. Nova York: Harper Torchbooks, 1960, p. 246 [Trad. de T.G. Rosenmeyer].

ta - não há lugar, ato ou momento em que eles não estejam³¹. Os deuses não podiam abrir mão de existir, como na maneira teológica protestante; eles *eram* a existência. Não poderia existir dois mundos - um sagrado, outro profano; um de Cristo outro de César -, pois o mundano era exatamente o cenário da encenação divina.

Hoje, podemos falar disso psicologicamente, dizendo que estamos sempre em uma ou outra perspectiva arquetípica, sempre governada por um outro dominante arquetípico. O profano também carrega alma, já que também ele tem sua referência arquetípica.

Esta perspectiva começa em uma consciência politeísta, seja a da religião grega ou da psicologia arquetípica. Nossa dificuldade em compreender a visão de mundo grega consiste no fato de começarmos sempre a partir de um ego, enquanto que os gregos começavam com os deuses. Quando o oráculo de Delfos, ou Sócrates, ou uma análise moderna desafia alguém a “conhecer-se a si mesmo”, este conhecimento é do limite humano, uma humanidade limitada pelos poderes de uma alma que é desumana e divina. Ser atraído por estes poderes é o chamado dos *therapeutes*.

Este termo originalmente significava “aquele que serve aos deuses”³². (Refere-se também “àquele que cuida de qualquer coisa” e “àquele que cuida do doente.”) O terapeuta é aquele que presta atenção e cuida do “deus na doença”, mas não podemos defini-lo nos modos humanistas de Laing: “Psicoterapeutas são especialistas em relações humanas”³³ - a menos que acrescentemos a esta definição a fala posterior de Laing: “Eu sou um especialista, Deus me ajude, nos acontecimentos do espaço e tempo interiores,

31. Cf. OTTO, W.F. *The Homeric Gods*. Nova York: Pantheon, 1954, p. 231-260 [Trad. de M. Hadas] (*Os deuses da Grécia*. São Paulo: Odysseus, 2005 [Trad. de Ordep Serra]).

32. LS, p. 669. Cf. *Phaedrus*, 252c. • *Leis*, 740b.

33. LAING, R.D. *The Politics of Experience*. Harmondsworth: Penguin, 1967, p. 46.

nas experiências chamadas pensamentos, imagens, devaneios, memórias, sonhos, visões, alucinações [...] vivemos em igual medida a partir de nossos corpos assim como de nossas mentes”³⁴. Aqui, as relações humanas *não* são especialidades do terapeuta. A especialidade é a interioridade e as realidades psíquicas que estão além do corpo e da mente em seu estreito senso humano.

A terapia da alma leva necessariamente a um distanciamento da vida pessoal com os indivíduos. Um homem ou uma mulher na psicologia politeísta grega colocava o pessoal em perspectiva, através do culto, da iniciação ou do sacrifício, ou através de atividades no mundo cívico, ou através da catarse na tragédia, da mania erótica e sua disciplina, ou através da resolução da ignorância e da opinião pessoal através da razão e da dialética – mas, *nunca a relação humana foi um fim em si mesmo*. A proximidade entre as pessoas na pequenez da vida grega, e mesmo a ênfase no amor e na amizade em Platão e Aristóteles, não parecem ser para seu próprio benefício. O homem e seu amor não podiam salvar, pois o homem não era divino. O homem não se tornou o grande deus por fora e por dentro, talvez porque Deus não tenha se feito homem.

Além disso, escreve Dodds:

Aristóteles nega que possa haver tal coisa como *philia* entre o homem e Deus, sendo a disparidade por demais grande; e [...] um de seus discípulos enfatiza que seria excêntrico (*atopon*) para qualquer um afirmar que amasse Zeus. A Grécia Clássica não tinha palavras para tal emoção: *philotheos* (amor a Deus) faz sua primeira aparição nos fins do século IV e permanece uma raridade entre autores pagãos³⁵.

34. Ibid., p. 50.

35. DODDS. “Religion of the Ordinary Man”. *Ancient Concept of Progress*. Op. cit., p. 140.

Podemos aqui acrescentar as observações de Otto: “a imagem da divindade afasta o homem do pessoal e enfatiza a superioridade do essencial sobre o pessoal”. A desumanidade dos deuses gregos “com certeza sempre desaponta as almas sedentas de amor que buscam uma conexão íntima” com uma pessoa divina³⁶.

Dentro dessa perspectiva, a tarefa humana era desenhar a alma por semelhança aos deuses, que não são humanos, mas a cuja desumanidade a alma está *a priori* e inerentemente relacionada. Negligenciar ou esquecer estes poderes – acreditar que a vida de um indivíduo era dele mesmo ou que os sentimentos de alguém eram pessoais, ou que as relações pessoais por si sós poderiam prover comunidade ou substituir a relação com os deuses – significava perda de humanidade. O humano era impensável sem seu *background* desumano. Estar apartado da realidade arquetípica personificada significava estar apartado da alma.

O humanismo grego reflete esse politeísmo pagão. Para a psicologia, esse paganismo politeísta significa uma psique desumanizada, conhecedora, mais que tudo, de toda a limitação humana, onde conhecer a mim mesmo significa que eles, “a pequena gente” de minha psique, são ao mesmo tempo *megalo theoi*, os grandes. É a sua participação nos complexos da alma que confere poder a complexos banais, possibilitando a eles estabelecer limites a “mim” e, ao mesmo tempo, expandir o campo de ação da psique de forma que ela reflita o imenso universo mítico da imaginação politeísta.

Rumo a uma psicologia da Renascença

Aqui, onde a psicologia do cultivo da alma alcança a imaginação politeísta, os temas principais deste livro se cruzam. O lugar

36. OTTO, *The Homeric Gods*. Op. cit., p. 236-238.

de seu encontro é a Renascença, onde estamos também no coração do humanismo, pois é para a Renascença que todas as disciplinas humanas se voltam em busca de sua origem moderna e inspiração. Uma vez que nosso objetivo de desumanizar disfarça uma tentativa de *re-humanizar* em um sentido mais clássico de “humano”, precisamos explorar a psicologia da Renascença, onde o termo “humano” é tão importante. Para tal, precisamos entender o que está implicado para eles neste termo.

A primeira questão tem sido evitada por séculos. Como aconteceu essa eflorescência na arte, na literatura, na música, na política, na ciência, nos descobrimentos – esta nova visão do homem e do mundo, para a qual ainda nos voltamos como fonte e modelo – como foi *psicologicamente* possível esta Renascença? No que se refere à história econômica e política ou à história da arte e da ciência, esta era tem sido exaustivamente estudada, mas não há até hoje, no entanto, qualquer trabalho acadêmico ou estudo com o título *A psicologia da Renascença*³⁷. De fato, a palavra “psicologia” raramente aparece relacionada com estudos da Renascença. E, enquanto não tocarmos a psique da Renascença, não conseguiremos penetrar sob sua superfície.

Devemos perguntar-nos que fermento interior fez possível tamanho renascimento em tantas áreas. Penso que a psicologia está au-

37. Embora tal obra (que eu saiba) não exista, devemos lembrar que todos os livros sobre a Renascença podem ser *lidos* psicologicamente, ainda que não tenham sido escritos como livros de psicologia. As obras que encontrei mais úteis para psicologizar a Renascença são mencionados nas notas seguintes. Uma leitura verdadeiramente *psicológica* está menos preocupada com uma doutrina racional da alma, e mais com o curso errante do imaginar e do perceber psicológicos. Portanto, mais fundamentais são os trabalhos que tratam da imaginação politeísta, a psicologia arquetípica da Renascença: SEZNEC, J. *Survival of the Pagan Gods*. Nova York: Harper Torchbook, 1961 [Trad. de B.F. Sessions]. Cf. tb. os escritos de Frances Yates, Erwin Panofsky, Edgar Wind, Ernst Cassirer, D.P. Walker e D.C. Allen.

sente dos estudos sobre a Renascença justo por ser ela seu próprio conteúdo, o campo inconsciente latente sobre o qual tudo o mais se construiu. Também acredito que, *se estivéssemos mais capacitados a entender a psicologia da Renascença, talvez encontrássemos ambos, a base e a inspiração para uma Renascença da psicologia.*

Se existe ou não a tal “Renascença” e, em caso positivo, qual seu significado, quando começou e por que, são questões sujeitas a intensa controvérsia acadêmica³⁸; os estudiosos parecem reencenar as questões da Renascença entre domínios triviais. Psicologicamente, isto deve ser assim, uma vez que o próprio nome para este período pertence não só à história, mas também à psicologia. Diferentemente do nome de outros períodos (clássico, moderno, medieval), “Renascença” toca a alma em sua fantasia de renascimento, em torno da qual paixão e simbolismo sempre se constelam³⁹. A ideia da Renascença é uma fantasia enraizada arquetipicamente na psique. Ela surge na linguagem antes dos estudos mo-

38. Para o pano de fundo indispensável à “controvérsia renascentista”, cf. FERGUSON, W.K. *The Renaissance in Historical Thought*. Cambridge: Houghton Mifflin/Riverside Press, 1948. FERGUSON, W.K. “The Reinterpretation of the Renaissance”. *Facets of the Renaissance*. Nova York: Harper Torchbook, 1963, p. 1-18 [WERKMEISTER, W.H. (org.)]. PANOFSKY, E. “Renaissance – Self-Definition or Self-Deception?” *Renaissance and Renaissances in Western Art*. Nova York: Harper Torchbook, 1969, p. 1-41. CHABOD, F. “The Concept of the Renaissance” e a bibliografia concisa e magistralmente analítica em seu *Machiavelli and the Renaissance*. Nova York: Harper Torchbook, 1965 [Trad. de D. Moore]. TRIER, J. “Zur Vorgeschichte des Renaissance-Begriffes”. *Archiv. f. Kulturgeschichte*, 33. 1950, p. 45-63 (útil ao traçar a palavra até seu contexto botânico no latim clássico e na Roma Antiga).

39. Cf. K. Burdach (*Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation*. Berlim: Paetel, 1918, p. 17) sobre a Renascença como uma “fantasia” de renascimento. Infelizmente, Burdach teve que encontrar evidência literal, estretando seus *insights* sobre São Francisco e a *renovatio* espiritual cristã. Cf. ensaio de Jung, “Concerning Rebirth” (*CW* 9, I, § 199-258), para uma familiaridade maior com as atitudes psicológicas ocasionadas inevitavelmente pela ideia de um renascimento.

dermos de Burckhardt⁴⁰ e antes até da Itália do século XIV, e não é uma invenção de historiador: Renascença é um termo usado pelo próprio povo da época para referir-se a si mesmo, assim como usamos, para nós mesmos, renascimento.

Uma segunda questão fundamental à exploração da psicologia da Renascença é: o que a Renascença queria dizer por *humanitas*?⁴¹ À primeira vista, seu sentido parece restrito – simplesmente *studia humanitatis*, o estudo da literatura humana, os trabalhos dos escritores clássicos que foram negligenciados devido à concentração da Igreja em uma teologia baseada em Aristóteles. Os humanistas italianos (como os chamamos hoje), especialmente os florentinos, amavam poesia clássica, ensaios morais, história, biografia e filosofia platônica. No entanto, se psicologizarmos seu

40. A edição que utilizei da insubstituível obra de Jacob Burckhardt, de leitura esplêndida, é a gorda sétima, com as notas de Geiger, traduzida por S.G.C. Middlemore: *The Civilization of the Renaissance in Italy*. Londres/Nova York: George Allen/Macmillan, 1914). Normalmente consideradas a parte psicológica da obra de Burckhardt são as partes II e IV (sobre a individualidade e sobre o homem); mas de maior importância para a psicologia arquetípica (porque menos personalística e conscientemente psicológicas) são as partes V (sobre festivais, especificamente) e VI (sobre a sombra moral e a desintegração).

41. Para a literatura sobre a palavra *humanitas*, cf. a bibliografia de Chabod (*Machiavelli*, p. 207) e von Jan (“Humanité”. *Zeitschr. f. franz. Sprache u. Lit.*, 55 (1), 1932, p. 66. As distorções da palavra hoje vão das sociedades “humanas,” cuja preocupação principal é facilitar a velhice de jumentos e cachorros, ao rígido dogmatismo marxista do jornal francês *L’Humanité*. P.O. Kristeller (“The Philosophy of Man in the Italian Renaissance”. *Studies in Renaissance Thought*. Roma: Storia e Letteratura, 1969, p. 261), escreve: “[...] O ‘humanismo’ tornou-se um daqueles *slogans* que em função de sua própria imprecisão carregam um apelo quase universal e irresistível. Toda pessoa interessada em ‘valores humanos’ ou em ‘bem-estar humano’ é hoje em dia chamada de um ‘humanista’ [...] o humanismo da Renascença era algo bem diferente do humanismo atual. Com certeza os humanistas renascentistas também estavam interessados em valores humanos, mas isto era incidental à sua maior preocupação, que era o estudo e a imitação das literaturas grega e latina clássicas”. Mais adiante (p. 264): “O humanismo originou-se e se desenvolveu dentro da área limitada dos estudos retóricos e filológicos”.

amor, veremos que por dentro do assunto manifesto havia um conteúdo psicologicamente poderoso e potente: os mitos pagãos. Aparentemente, eles estavam estudando retórica, estilo e o material da linguagem. Desde o início, entretanto, em Petrarca, o conteúdo interno do material era as pessoas míticas e as ideias de um mundo politeísta pré-cristão.

A *humanitas* renascentista começou entre escritores e leitores, como um *cuidado pelos conteúdos da imaginação intelectual*. Esta *humanitas* era, na realidade, um exercício de imaginação, uma exploração e uma disciplina do imaginal, fosse através da ciência, da mágica, do estudo, do amor, da arte ou das viagens. Ela buscava o desenvolvimento da mente imaginativa e seu poder de entendimento imaginativo, em contraste à mente teológica da filosofia da Igreja e ao coração sentimental das ordens religiosas mendicantes e monásticas.

Sentimento, compaixão, *philanthropia*, relações pessoais (no sentido moderno) eram elementos significativos, mas não eram sua fonte primária de inspiração, do mesmo modo que o eram as palavras e as imagens. Os reinos do sentimento e da caridade já eram largamente desenvolvidos no contexto cristão, de modo que a nova *humanitas* não significava humanidade. Tampouco a *humanitas* renascentista significava “humanismo” – palavra cunhada em 1808 por um professor alemão⁴². Uma vez que as palavras trazem com elas a aura de suas origens, nosso “humanismo” ainda exala este sentimento pedagógico e romântico acerca de um mundo mediterrâneo e clássico do qual ele está sempre bem afastado. O “cuidado da alma” renascentista olhava menos para o contexto social e a experiência humana de seus modelos e *insights* de alma, do que para os arquétipos da imaginação ocultos nos textos antigos.

42. SNELL. *Discovery of Mind*. Op. cit., p. 246.

Desde o início, de novo em Petrarca, o estudo renascentista de escritores antigos era considerado como “cuidado da alma”⁴³. Era, portanto, psicoterapia. Petrarca foi considerado o primeiro homem moderno, o que talvez signifique o primeiro homem psicológico. Nesta psicologia, o cultivo da alma está indissoluvelmente ligado a buscar por um mundo imaginal representado pela fantasia da Antiguidade. Estas duas, alma e Antiguidade, eram suas principais preocupações⁴⁴. Era como se o mundo do passado fosse o espaço imaginal no qual ele construiu sua vida interior. Mesmo seu estudo meticuloso e sua paixão por estilo se davam visando à alma. Expressão correta e psique correta eram uma coisa só: “o discurso não pode ter dignidade, a não ser que a alma tenha dignidade”⁴⁵. Seu interesse no homem era decorrente de seu interesse na alma. Psique, não o “humanismo”, vinha primeiro. Assim é que também o amor de sua vida por Laura era quase totalmente imaginário – ele a tinha visto uma vez na sua infância e à distância. Foi amor por uma figura imaginal, devoção verdadeira à *anima*. Ape-

43. “Petrarca tentou mostrar o modo como a eloquência ou a disciplina literária e a filosofia ou cuidado com a alma estavam relacionados” (GARIN, E. *Italian Humanism*. Oxford: Blackwell, 1965, p. 19 [Trad. de P. Munz]).

44. Em Petrarca, a camaradagem com os homens e a preocupação com a diplomacia política e a sociedade (mesmo que ele fosse um recluso) era, como mostra seu confessional *Secretum* (Londres: Chatto & Windus, 1911 [Trad. de W.H. Draper]), a consequência natural do cuidado com a alma e não sua precondição. Ele tinha tanto cuidado com sua jardinagem, suas coleções de textos, seus refúgios em Vacluse e Arquà, seus escritos endereçados aos autores mortos da Antiguidade e à Laura ausente, quanto com seus amigos vivos e eventos de seu tempo. Apesar da ênfase que dá Garin sobre o “caráter cívico e social da humanidade de Petrarca” (p. 20), Petrarca era “para seu tempo singularmente introspectivo” (WILKINS, E.H. *Life of Petrarch*. Chicago: University of Chicago Press/Phoenix, 1963, p. 259).

45. GARIN. *Italian Humanism*. Op. cit., p. 19.

sar de não literalizada em um amor real, aquela imagem vivificou sua vida inteira e suas muitas e profundas conexões humanas.

Uma digressão sobre o início da Renascença, abril de 1336

Petrarca é da maior importância para nós. Clarear a confusão entre psique e humano, o objetivo expresso deste capítulo, começa no momento simbólico em que a Renascença “começa”, isto é, na descida de Petrarca do Monte Ventoux (abril de 1336, ele com quase 32 anos de idade).

No topo da montanha, com a excitante vista da Provença francesa, os Alpes e o Mediterrâneo descortinados à sua frente, ele abriu sua cópia de bolso das *Confissões* de Agostinho. Abrindo ao acaso o livro X, 8, leu: “e os homens viajam para admirar a altura das montanhas, os majestosos vagalhões do mar, a vazante dos rios, o ritmo do oceano, o circuito das estrelas, e deixarem-se passar [...]”⁴⁶.

Petrarca assombrou-se com a coincidência entre as palavras de Agostinho e o espaço/tempo em que elas foram lidas. Sua emoção anunciou a revelação de sua vocação pessoal, assim como a nova atitude da Renascença. Quando, logo em seguida, ele escreveu sobre esta experiência, disse que os homens negligenciam a si mesmos (*relinquunt seipsos*). Da mesma forma, em seu *Secretum*, escrito mais tarde, o personagem Agostinho fala do despropósito de saber sobre todas as coisas e permanecer ignorante sobre si mesmo. A partir do evento em Monte Ventoux, Pe-

46. *Confessions*, de Agostinho, X, 8, 15. Nova York: Dutton Everyman, 1966, p. 212-213 [Trad. de E.B. Pusey].

trarca tira sua conclusão crucial: “Nada é admirável a não ser a alma” (*nichil preter animum esse mirabile*).

Não só a Renascença começa simbolicamente com a introversão de Petrarca, mas também a fantasia dos estudos renascentistas. Comentaristas e tradutores interpretam “alma” e “si-mesmo” em seus escritos como “homem”; para eles, o evento de Monte Ventoux significa o retorno do mundo de Deus ou da natureza para o homem⁴⁷. É aqui que a ilusão humanística começa. É crucial lembrarmos desse fato.

Se olharmos novamente a passagem que tanto sacudiu Petrarca, encontraremos que Agostinho estava discutindo *memoria*. O livro X, 8 das *Confissões* é importante para a arte da memória. Fala sobre a faculdade imaginativa da alma.

Grande é essa força da memória [imaginação], excessivamente grande, oh! meu Deus, uma câmara enorme e sem limites! Quem alguma vez soou o botão de desligamento? E tampouco é este poder meu ou pertencente à minha natureza, assim como eu mesmo não compreendo tudo o que sou. É a mente, portanto, por demais estreita para conter a si mesma⁴⁸.

Este escrito precede imediatamente a passagem aberta por Petrarca na montanha. Nela, Agostinho luta com problemas clássicos, a começar por Heráclito, no que se refere

47. Cf. P.O. Kristeller (“Augustine and the Early Renaissance”. *Studies*, p. 361-362), onde são dadas uma tradução e uma discussão das passagens relevantes de Agostinho, e “alma” e “self” interpretados como “homem”. Assim, Kristeller diz (p. 362) que o evento no Monte Ventoux refere-se ao renascentista “retorno da natureza para o homem”.

48. *Confessions*, X, 8, 15.

à profundidade incomensurável da alma, o lugar, tamanho, propriedade e origem das imagens da *memoria* (ou o inconsciente arquetípico, se preferimos). Foi o assombro deste pensamento que sacudiu Petrarca, o assombro desta personalidade interior, que ao mesmo tempo está dentro do homem e mesmo assim é de longe bem maior que ele. Mais adiante, esta personalidade interior, sujeita ao controle da lembrança, pôde, segundo palavras de Agostinho, antecipar ou afastar imagens “com a mão do meu coração”⁴⁹ – e ainda posso adentrá-la como numa câmara sem fronteiras e até encontrar a mim mesmo como uma imagem entre outras⁵⁰. O dilema de Agostinho era a relação paradoxal entre homem e alma. A revelação no Monte Ventoux abriu os olhos de Petrarca para a complexidade e o mistério da relação homem-psique, e fez com que ele escrevesse sobre as maravilhas da alma, não sobre as maravilhas do homem.

Nosso capítulo continua na tradição de Petrarca, aceitando a natureza do paradoxo, que afirma dois fatores juntos como similares e ainda assim distintos, com alguma tensão entre eles. Existe um eu e uma *memoria*; essa região psíquica está tanto em mim quanto nela. Existem ambos, homem e alma, e os dois termos não são idênticos, mesmo que interna e inerentemente relacionados. Agostinho e Petrarca aplicam três termos distintos: homem, natureza e alma. O homem pode voltar-se para fora, para as montanhas, planícies e mares ou para dentro, para as imagens correspondentes; porém, nem os objetos externos, tampouco os internos são meus, muito menos humanos. A psicolo-

49. Ibid., 8, 12.

50. Ibid., 8, 14.

gia da Renascença começa com a revelação da independente realidade da alma – a revelação da realidade psíquica a Petrarca no Monte Ventoux. As montanhas concretas não eram suas pela virtude de tê-las visto; a imagem internalizada das montanhas não era sua pela virtude de tê-las imaginado. Os fatos imaginais têm a mesma validade objetiva que os fatos da natureza. Nenhum deles pertence ao homem, nenhum é humano. A alma não é minha, existe uma psique objetiva e não humana.

A falácia humanista, que a maioria dos intérpretes da Renascença compartilha, por querer uma psicologia mais adequada, continua identificando tanto os eventos imaginais quanto a “alma” e o “si-mesmo” de Petrarca com o “homem”. Não suporta o paradoxo de Agostinho, que mantém a psique e o humano como dois fatores “em” cada um deles, por virtude da imaginação. Portanto, a falácia humanista falha em perceber o que Petrarca realmente escreveu: a alma é a maravilha. *Não é o retorno da natureza para o homem que desencadeia a Renascença, mas o retorno para a alma.*

A experiência de Petrarca é conhecida como A subida ao Monte Ventoux; no entanto, o evento crucial é a *descida*, o retorno para baixo, ao vale da alma. Ele recusou deliberadamente o caminho espiritual (representado para ele por Santo Agostinho), permanecendo fiel à escrita, à imagem de Laura e à sua reputação entre os homens – incapaz de “elevator”, como ele diz, “as partes inferiores de minha alma”. Esta é mais uma confirmação, creio, de nossa reconstrução da psicologia desta passagem, da experiência de Petrarca na montanha, e da raiz metafórica da Renascença.

Neoplatonismo renascentista e psicologia arquetípica

Seguidamente, no curso de uma análise terapêutica, ocorre uma revolução da experiência. A alma é redescoberta e com ela vem a redescoberta da humanidade, da natureza, do mundo. As coisas começam a ser vistas psicologicamente, do ponto de vista da alma, e o mundo parece ter uma luz interna. A liberdade da alma em imaginar ganha proeminência à medida em que todas as distinções prévias de vida e áreas de pensamento perdem sua estrutura categoricamente acabadas. Política, dinheiro, religião, preferências pessoais e relacionamentos não são mais separados uns dos outros em compartimentos; passam a ser áreas de reflexão psíquica, a psique está em todo lugar.

Esta revolução da experiência ocorreu em grande escala na Renascença e ganhou corpo na filosofia do neoplatonismo⁵¹; era

51. O termo neoplatonismo engloba vários autores e muitas ideias em vários séculos (cf. ARMSTRONG, A.H. "Later Platonism and its Influence". In: BOLGAR, R.R. (org.). *Classical Influences on European Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p. 197-201). Entretanto, há certas linhas psicológicas principais e contínuas derivadas principalmente de Plotino, e estas são relevantes para a psicologia arquetípica se lidas sob sua luz. Devemos lembrar aqui que Plotino tem sido lido principalmente por meio de teólogos cristãos (V. Cilento; Dean Inge; Paul Henry e R. Arnou, ambos jesuítas; Abade Trouillard). Portanto, os aspectos metafísicos e espirituais do neoplatonismo têm sido enfatizados. Enquanto que a psicologia vê em Plotino (e em Ficino) principalmente uma preocupação com a alma, as *Enéadas* abrem com questões psicológicas. "Os problemas da alma" é sua seção mais volumosa, um livro de psicologia. Alguns leram o neoplatonismo sob esta luz: MERLAN, M. *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness*. The Hague: Nijhoff, 1963, p. 55ss. • DODDS, E.R. "Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus". *Ancient Concept of Progress*. • DODDS, E.R. & SCHWYZER, H.-R. *Les Sources de Plotin* – Foundation Hardt, V. Genebra: Vandoeuvres, 1960. • BLUMENTHAL, H.J. *Plotinus' Psychology*. The Hague: Nijhoff, 1971. De valor geral para o neoplatonismo renascentista são N.A. Robb (*Neoplatonism of the Italian Renaissance*. Londres: Allen & Unwin, 1935) e E. Wind (*Pagan Mysteries of the Renaissance*. Harmondsworth: Penguin, 1967). O neoplatonismo, diga-se de passagem, não pertence apenas a acadêmicos especialistas. Está vivo, ainda que solitário, não apenas na psicologia ar-

um “panpsiquismo”, a psique em todo lugar. Há uma semelhança aterradora entre os temas principais do neoplatonismo e a psicologia arquetípica, e o mais importante: o estilo de fantasia dos dois é similar. Em parte, essa similaridade é devida, é claro, ao fato de ter o neoplatonismo tradicional influenciado a psicologia arquetípica e, em parte, porque nós interpretamos o neoplatonismo à luz de nossa necessidade de ter um *background* tradicional. No entanto, as coincidências entre o neoplatonismo renascentista e a psicologia arquetípica residem principalmente num ponto de partida comum: a alma. O neoplatonismo trata “da natureza do homem através do conceito de alma concebida como algo substancial [...]”⁵².

Este corpo de pensamento responde integralmente à nostalgia por “uma alma de peso e substância”, o grito de abertura deste capítulo. Ele é sutil, complexo, ambíguo, um composto de pensamento, sentimento erótico e imaginação. É mais mítico e exortativo, do que expositivo e discursivo⁵³; convence antes através da retórica do que pela lógica, preferindo ser evocativo e visionário, ao invés de explanatório.

quetípica, mas principalmente por meio da competência intelectual e do vigor de J.N. Findlay, que diz (“Towards a Neo-Neo-Platonism”. *Ascent to the Absolute*. Londres: Allen & Unwin, 1970, p. 249): “E serei preconceituoso, até mesmo ao extremo de usar metáforas abusivas, já que a melhor maneira de apreciarmos o sentido e o valor do platonismo é colocá-lo em oposição a tipos inadequados de pensamento tais como o individualismo aristotélico, o subjetivismo germânico, a teologia semítico-protestante, sem falar no empiricismo extremo e certas formas de análise atomística”.

52. KRISTELLER. *The Philosophy of Marsilio Ficino*. Nova York: Columbia University Press, 1943 [Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1964, p. 203].

53. GARIN, E. *Portraits from the Quattrocento*. Nova York: Harper & Row, 1972, p. 152 [Trad. de V.A. e E. Velen]: “Ficino amava expressar-se em termos figurativos, por meio de imagens e mitos, precisamente porque sua filosofia não é razão abstrata ou ciência física [...]”. Muitas dessas imagens podem ser encontradas em Wind (*Pagan Mysteries*) e em E.H. Gombrich (“Icones Symbolicae: The Visual Images in Neo-Platonic Thought”. *J. Warburg Courtauld Int.*, 2, 1948).

O neoplatonismo abominava as aparências, as falácias literalista e naturalista. Buscava enxergar através do significado literal aquilo que estava oculto, buscando profundidade no perdido, no escondido e no enterrado (textos, palavras, restos da Antiguidade). Deliciava-se em justaposições surpreendentes e na reversão das ideias, pois via a alma como sempre em movimento, sem posições definidas, um conceito fronteiro entre espírito e matéria. Esta filosofia permaneceu o tempo todo próxima da alienação, da tristeza e da consciência da morte, nunca negando a depressão ou separando melancolia de amor, ou amor de intelecto. Seguidamente foi desdenhosa e negligente com a ciência contemporânea e a teologia⁵⁴, encarando tanto a evidência empírica como os silogismos acadêmicos como apenas indiretamente levando à alma. Ao invés, reconheceu o importante lugar da imaginação na consciência humana⁵⁵, considerando a imaginação como atividade primária da alma. Portanto, qualquer psicologia que tenha a alma como fim deve falar imaginativamente. O neoplatonismo frequentemente se referia a figuras míticas greco-romanas não como alegorias, mas como modos de reflexão.

Os neoplatônicos renascentistas também evocavam pensadores antigos em suas imagens personificadas. Os grandes homens do passado eram para eles realidades vivas, pois personificavam

54. Cf. HOLMES. *Florentine Enlightenment*. Op. cit., p. 106.

55. Cf. WARREN, E.W. "Consciousness in Plotinus". *Phronesis*, 9, 1964, p. 88 até o fim. • WARREN, E.W. "Imagination in Plotinus". *Classical Quarterly*, vol. XVI, n. 2, 1966, p. 277-279. Ficino não classificava a imaginação de forma tão alta quanto Plotino. Outra divergência básica entre o neoplatonismo ficiniano e a psicologia arquetípica está na ênfase que dava Ficino à luz, à hierarquia e ao amor. Sua psicologia era mais espiritual, uma psicologia das alturas ao invés de uma psicologia das profundezas; para ele, a direção para baixo era rumo à escuridão. A psicologia arquetípica reconhece a validade de *todas* as fantasias, não apenas aquelas do tipo alto, e dá ao patologizar um papel fundamental, não um papel acidental. Na própria vida de Ficino, o patologizar também não foi acidental.

necessidades da alma por ancestrais espirituais, tipos ideais, guias internos e mentores que pudessem compartilhar suas vidas e inspirá-los para além de sua limitação pessoal. Era então habitual assumir discursos imaginativos com pessoas da Antiguidade. Petrarca escreveu longas cartas para seus familiares interiores, Livy, Virgílio, Sêneca, Cícero, Horácio, e mandou lembranças para Homero e Hesíodo. Erasmo rezou para o divino Sócrates. Ficino criou uma academia similar à de Atenas, e reencenou o Simpósio em homenagem ao aniversário de Platão, supostamente em 7 de novembro. Maquiavel buscou consolo na companhia de heróis antigos, poetas e figuras lendárias tais como Moisés, Rômulo e Teseu. Escreveu:

Com o cair da tarde volto para casa e entro em meu estúdio; na porta tiro a roupa do dia, coberta de lama e pó [...] e visto trajes suntuosos e formais; e vestido adequadamente entro na antiga corte onde os anciões estavam, sou recebido por eles com afeição, alimentado por aquela comida que é só minha e para a qual nasci, e não tenho vergonha de falar com eles e perguntar-lhes razões para seus atos; e com gentileza me respondem; e por quatro horas não me sinto aborrecido, esqueço todos os problemas, não temo a pobreza, não me assusto com a morte; me entrego totalmente a eles⁵⁶.

Atualmente, os hábitos maquiavélicos de acolhimento podem ser vistos como coisa de maluco; na época, a psicologia neoplatônica o suportava. O neoplatonismo não só concedia lugar para a imaginação do homem e de sua psicologia, como a Renascença de modo geral reconhecia que a imaginação devia ter um lugar, um reino para o imaginar, à semelhança da “antiga corte de anciões” de Maquiavel.

56. A passagem (de uma carta a Vettori, de 10 de dezembro de 1513) está em PREZZOLINI, G. *Machiavelli*. Nova York: Noonday, 1967, p. 162 [Trad. de G. Savini].

O lugar da imaginação pode ser o céu noturno dos astrônomos ou astrólogos da Renascença, ou os continentes geográficos e seus exploradores. Pode também ser a gigantesca construção mitológica dos mundos de Dante, os complexos fornos e vasos dos laboratórios alquímicos, o teatro da memória de Giulio Camillo, ou o passado imaginal da Antiguidade greco-romana. A imaginação precisa ter espaço para que haja um desdobramento diferenciado. Esta profundeza incomensurável da alma, ou caverna infindável de imagens, como chamou Agostinho, ou “poço negro”, nas palavras de Hegel, deve ter um continente. Se fôssemos hoje restaurar a imaginação a seu significado maior, também nós precisaríamos de algum tipo de sala imensa que funcionasse como vaso “realista.”

A Renascença fornece-nos um teatro magnífico para alma imaginal. À medida que nos aproximamos da Renascença como um período da história lá e em seu tempo e como história sobre a psique aqui e agora, nós a abraçamos da mesma forma que os homens da Renascença abraçaram a história antiga. No seu estudo, eles também viveram uma metáfora: o mito da Antiguidade Clássica. Eles também estiveram naquele tempo [...] e agora, lá [...] e aqui. Este mito da Antiguidade Clássica, na qual o mundo imaginal dos arquétipos foi colocado, permitiu que uma vida “presente” fosse construída sobre modelos arquetípicos situados no “passado”. Não era a história como tal que suportava suas vidas diárias, já que sua consciência da história e seu interesse em arqueologia – no mundo clássico da civilização romana, em cujas ruínas viviam – eram *a priori* insignificantes⁵⁷. Era tudo uma *fantasia* da história,

57. Cf. R. Weiss (*The Renaissance Discovery of Classical Antiquity*. Oxford: Blackwell, 1969), que mostra a curiosa mistura de interesse histórico e negligência, de cuidado de antiquário pelos detalhes junto com invenção e especulação. Cf. tb. BURKE, P. *The Renaissance Sense of the Past*. Londres: Arnold, 1969. Sobre o papel da Grécia verdadeira na Renascença, cf. acima, neste livro, “Uma digressão sobre o retorno à grécia.”

na qual estavam verdadeiros modelos de pessoas, de imagens e de estilos. A história deu à imaginação renascentista um lugar onde colocar estruturas arquetípicas – deu-lhe uma estrutura dentro da qual fantasiar.

O continente filosófico de sua metáfora era, como já foi visto, o neoplatonismo, incluindo a crença de que seus textos eram ensinamentos de um deus ou sábio, Hermes, “mais velho” – e portanto anterior e mais puro – que Platão e talvez a própria Bíblia⁵⁸. Ao conferir uma psicologia culturalmente profunda e intelectualmente imensa para as fantasias psíquicas, o neoplatonismo renascentista permitiu que a alma reconhecesse todas as suas figuras e formas, encorajando o indivíduo a participar da natureza fervilhante da alma, e a expressar alma em uma explosão insuperável de atividades culturais.

Aqui temos a primeira resposta à questão essencial: como foi a Renascença possível? Ela foi possível porque a nova vida experimentada no norte da Itália no século XV teve sua fonte na redescoberta da psique imaginal; as descobertas sobre o homem, a natureza, a arte e o pensamento surgiram do renascer da alma como formulada pelo neoplatonismo.

Marsilio Ficino: patrono renascentista da psicologia arquetípica

O neoplatonismo renascentista é, principalmente, o trabalho de um homem: Marsilio Ficino – um homem sem amor, corcunda, professor de melancolia e tradutor que viveu em Florença, uma importante figura ainda hoje das mais negligenciadas no movi-

58. A questão dos textos herméticos e a crença da Renascença em sua antiguidade é discutida por YATES, F.A. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Londres: Routledge, 1964, p. 1-16. • WALKER, D.P. *The Ancient Theology*. Itaca: Cornell University Press, 1972, p. 1-21.

mento das ideias no Ocidente. Uma exploração das razões por que foi ele importante e negligenciado talvez nos ajude a compreender melhor a psicologia da Renascença⁵⁹.

Todo sistema psicológico baseia-se numa metapsicologia, um conjunto de asserções implícitas sobre a natureza da alma. Os comportamentalistas precisam da teoria associacionista da mente desenvolvida desde Aristóteles, passando por Locke até a teoria da informação de hoje; os junguianos dependem de Kant e da tradição protestante de um incognoscível transcendente, e os freudianos de uma metapsicologia derivada das ideias do século XIX sobre ciência, matéria e evolução. A metapsicologia renascentista, o neoplatonismo, estava baseada principalmente nas traduções e reformulações que fez Ficino de Platão, Plotino e Proclo, e de outros escritores neoplatônicos da Grécia. O próprio Ficino notou o paralelo entre sua retomada do platonismo e “o renascimento da gramática, da poesia, da retórica, da pintura, da escultura, da música e da astronomia que realizou-se em seu século”⁶⁰.

59. Há somente duas obras padrão sobre Ficino: KRISTELLER, P.O. *The Philosophy of Marsilio Ficino*. Nova York: Columbia University Press, 1943 [Gloucester: Peter Smith, 1964 [Trad. de V. Conant]. • MARCEL, R. *Marsile Ficin*. Paris: Belles Lettres, 1958. Ensaaios complementares sobre Ficino foram publicados por Kristeller em seus *Studies*, e longas passagens da obra de Ficino podem ser encontradas em inglês em Trinkaus (*Image and Likeness*), D.P. Walker (*Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. Londres: Warburg Inst., 1958) e em E. Cassirer et al. (orgs.). *The Renaissance Philosophy of Man*. Chicago: Phoenix, 1958. Para uma tradução em inglês completa, cf. JAYNE, S.R. *Marsilio's Commentary on Plato's Symposium*. Columbia, Mo.: University of Missouri Press, 1944 [texto e tradução]). • MARCEL, R. *Theologie platonicienne de l'imortalité des ames*. 3 vols. Paris: Belles Lettres, 1964-1970 [latim/português]. Levantei mais algumas inferências do pensamento de Ficino para a psicologia em meu “Plotino, Ficino, e Vico precursori della psicologia Jungiana”. *Riv. di Psicologia Analitica*, 4, 1973, p. 341-364 [tb. em *Loose Ends: primary papers in archetypal psychology*. Dallas: Spring, 1975. • *Estudos de psicologia arquetípica*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1981].

60. KRISTELLER. *Studies*. Op. cit., p. 266.

Fazer de Ficino a única fonte do renascimento ocorrido no *quattrocento* é ir muito longe, mas não há dúvida de que ele foi o formulador de sua ideia central. Esta era a alma e, para Ficino, a alma “era todas as coisas junto... o centro do universo, o meio-termo em todas as coisas”⁶¹. A psique, não o homem, era o centro e a medida. “O fascínio do trabalho de Ficino repousa precisamente aqui: no convite a olhar para além das superfícies opacas da realidade... ao ver não o corpo, mas a alma... pois somente aquele que vê essa alma, vê o homem, assim todas as coisas têm sua verdade e esta é sua alma, quer sejam elas plantas ou pedras, ou estrelas no firmamento”⁶². “O filosofar ficiniano é, em essência, apenas um convite *para ver* com os olhos da alma, a alma das coisas [...] um incentivo a sondar as profundezas de nossa própria alma de forma que o mundo inteiro possa se tornar mais claro na luz interna”⁶³.

O convite de Ficino a enxergar psicologicamente é uma revolução filosófica. Em função da centralidade da alma, todo o pensamento tem implicações psicológicas e está baseado na alma. Nós pensamos à medida em que nossas almas nos têm pensado, de for-

61. Ibid., p. 268, onde está a passagem em latim. Ver também a discussão de Kristeller da relação homem-alma em seu *Marsilio Ficino*, p. 328s. O lugar principal da obra de Ficino onde ocorre a ideia de que a dignidade do homem deriva-se da alma é *Theologia Platonica*, XIII e XIV.

62. GARIN. *Quattrocento*, p. 151. Quando o “corpo” é depreciado em Ficino para uma afirmação da alma, ele pode ser psicologizado no sentido de significar a *perspectiva* empírica, literal e física, especialmente a perspectiva da ação prática, que tinha menor significância no esquema geral de Ficino do que Vênus e a volúpia (cf. WIND. *Pagan Mysteries*, p. 49ss., 55, 68ss.). A oposição é menos entre a alma e a alegria carnal sensual – pois a volúpia em Ficino era um modelo para o deleite espiritual – do que entre interioridade e mundo de fora, ou aquilo que já chamamos de perspectivas metafórica e literal.

63. GARIN. *Quattrocento*. Op. cit., p. 153. É esta noção ficiniana de *ver* que influenciou Michelangelo. Cf. CLEMENTS, R.J. *Michelangelo's Theory of Art*. Nova York: New York University Press, 1961, p. 3-13.

ma que a filosofia é um reflexo daquilo que ocorre na alma e um modo de trabalhar no destino da alma. Assim como “as experiências humanas conduzem a certas conclusões filosóficas”⁶⁴, conclusões filosóficas conduzem a certas experiências humanas. A filosofia é uma atividade psicológica.

Portanto, a base da educação filosófica torna-se uma re-educação em termos da alma. Isto, aos olhos de Ficino, é uma contra-educação, ou “a introspecção de uma experiência interior que ensina a existência independente do funcionamento psíquico”⁶⁵. Os eventos estão relacionados principalmente, e em primeiro lugar, com alma, em vez de com a teologia de Deus, da ciência da natureza, ou com disciplinas humanistas da linguagem, da poética e da história. A pergunta sobre que impacto tem este evento sobre a alma enxerga através e interioriza, e assim o pensamento de Ficino foi chamado de uma “filosofia da imanência”. É também um psicologizar. Mas é ainda mais acurado chamar sua contraeducação de psicoterapia, já que está endereçada à alma.

A imanência da alma em todas as coisas e áreas de estudo dissolve as fronteiras entre faculdades e desliteraliza seus conteúdos. Quando nos voltamos para a psicologia na filosofia, na teologia, ou na ciência, não mais estudamos o campo literalmente, pois esta atividade psicológica educa-nos para longe do conteúdo literal e da noção de campos e departamentos separados. Daí que o método do psicologizar é particularmente ameaçador a qualquer construção estrita de um campo que toma seu corpo de conhecimento como verdade doutrinária. O “triunfo da descompartmenten-

64. TRINKAUS. *Image and Likeness*. Vol. 2. Op. cit., p. 470. • KRISTELLER. *Marsilio Ficino*. Op. cit., p. 357.

65. TRINKAUS, *Image and Likeness*. Op. cit., p. 471. Cf. KRISTELLER. “Internal Experience”. *Marsilio Ficino*. Op. cit.

talização”⁶⁶ de Ficino tinha a oposição de todo o interesse fixo na ciência, na filosofia acadêmica tradicional e na religião⁶⁷. O neoplatonismo perigosamente relativizou a superioridade absoluta da revelação cristã que, por causa da psicologia neoplatônica, tornou-se uma perspectiva entre tantas.

Historicamente, esse método extraordinariamente influente do pensamento de Ficino e a Academia Platônica Ficiniana em Florença são melhor entendidos como um florescente movimento *underground*. Desenvolveu-se num curto período de tempo, através de um pequeno grupo de palestrantes e escritores, que viviam em grande proximidade geográfica, mantendo uma conexão tênue com as vicissitudes da vida política acontecendo a seu redor. As doutrinas da Igreja, exceto por alguma ocasional capitulação⁶⁸, e a doutrinação da educação, exceto por alguns novos textos e traduções, foram pouco afetadas pelas atividades de Ficino. As ortodoxias oficiais aristotélicas da educação psicológica continuaram como antes, como o fazem as ortodoxias da educação psicológica de hoje, incapazes de incorporar nas estruturas acadêmicas o ponto de vista que coloca a psique em primeiro lugar.

Entretanto, como disse Eugenio Garin: “Depois de Ficino não há texto ou pensamento nos quais um traço direto ou indireto de

66. PANOFSKY, E. *Renaissance and Renascences*. Op. cit., p. 183.

67. R.H. Bainton (“Man, God, and the Church in the Age of the Renaissance”. In: FERGUSON, W.K. et. al. *Renaissance: Six Essays*. Nova York: Harper Torchbook, 1962, p. 87), nota os perigos do imanentismo neoplatônico para a teologia tradicional cristã – a visão psicológica de Deus, ou Deus na alma. Críticas semelhantes são endereçadas hoje em dia à psicologia de Jung.

68. Somente após a morte de Ficino (1499) é que a psicologia filosófica florentina capturou Roma. No Concílio de Latrão, 1513, a Igreja Católica Romana promulgou o dogma da imortalidade da alma. Este dogma, uma das fantasias essenciais do neoplatonismo renascentista e tema das principais obras de Ficino, ao garantir à alma eternidade afirma a psique como o equivalente de Deus. É a apoteose da alma, de humana a divina.

sua atividade não possa ser encontrado”⁶⁹. Suas ideias, como um movimento, espalharam-se por toda a Europa renascentista. Esse movimento do século XV, alimentado por uma panelinha em torno de um homem e mantido através de falas, cartas e trabalho duro e feroz à beira da depressão e de ideias de morte – seu conteúdo revolucionário e seu impacto sobre a alma de gerações subsequentes – é em muito comparável com a psicanálise do século XX⁷⁰.

É precisamente aqui que está a importância de Ficino: ele era um doutor da alma, o próprio termo que ele mesmo utilizou para Platão⁷¹, e a própria vocação anunciada a ele por seu patrono Cosimo de Medici que, supostamente, disse em seu primeiro encontro com ele, quando Marsilio era um jovem, que se o pai de Ficino era um médico do corpo, Marsilio curaria a alma⁷². E é como doutor da alma que Ficino é negado, pois seu pensamento, em seu sentido mais profundo, é uma psicologia profunda, tanto em sua construção de um ponto de vista sistemático para a compreensão da alma quanto em seu tratamento dessa alma através de relações com princípios arquetípicos personificados pelos planetas do panteão pagão⁷³. Ficino escrevia, não filosofia, como sempre se supôs, mas uma psicologia arquetípica. Sua premissa básica e principal preocupação era *anima*, e assim deve ser lido a partir de sua própria perspectiva, psicologicamente.

69. GARIN. *Quattrocento*. Op. cit., p. 156.

70. Por duas vezes Panofsky compara o impacto do neoplatonismo com o movimento psicanalítico. Cf. *Renaissance and Renascences*. Op. cit., p. 187. • “Artist, Scientist, Genius: Notes on the ‘Renaissance Dämmerung’”. In: FERGUSON et al. *Renaissance: Six Essays*. Op. cit., p. 129.

71. MARCEL. *Marsile Ficin*. Op. cit., p. 161 (FICINO. Prefácio a seu *de Triplici Vita*).

72. JAYNE. *Marsilio's Commentary*. Op. cit., p. 16-19.

73. O tratamento que Ficino dá à alma é discutido, com referências relevantes, pela senhorita Yates em seu *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Londres: Routledge, 1964, p. 62-83).

Até então, a *anima* tinha sido apenas um assunto de uma grande *summa*; a alma apenas uma faceta do sumário do universo. Mas através do neoplatonismo de Ficino, a psique ganhou a honra de não mais ser somente um tópico de estudo, mas também de ser o sujeito que estuda. A psique é um universo, e todo o estudo, como dissemos no cap. 3, é, em última instância, psicologia.

O patologizar renascentista

Talvez a figura mitológica mais popular da Renascença tenha sido Proteu⁷⁴. Sua imagem incessantemente mutável, podendo tomar qualquer forma ou natureza, representava a múltipla e ambígua forma da alma. “Nós temos visto”, disse Pomponazzi, “que a natureza humana é múltipla e ambígua”, e sua natureza “vem da forma da própria alma”⁷⁵. (O próprio Pomponazzi, encantado com a ambiguidade, havia inscrito em seu medalhão pessoal a *gloria duplex*, a imagem dupla da águia e do cordeiro.) “A alma pode assumir todas as variedades de formas [...] e a alma tira proveito de tudo

74. Cf. GIAMATTI, A.B. Proteus Unbound: Some Versions of the Sea God in the Renaissance. In: DEMETZ, P.; GREENE, T. & NELSON, L. (orgs.). *The Disciplines of Criticism*. New Haven: Yale University Press, 1968, p. 437-475. Cf. *CW* 9, II, § 338-339 sobre Proteu. • *CW* 14, § 50 e 13, § 218, onde ele é identificado com Mercúrio, e § 239-303 sobre Mercúrio. Naquele ensaio, Jung (§ 299) considera Mercúrio como “o arquétipo do inconsciente”, afirmando que, “ao invés de retirarmos essas figuras de nossas condições psíquicas, deveríamos retirar nossas condições psíquicas dessas figuras.” Assim, o conceito de inconsciente é nossa maneira hoje em dia de formular Proteu-Mercúrio. As conotações deste termo, “o inconsciente,” são descrições de Proteu-Mercúrio, e nossa relação com “o inconsciente” apresenta as formas como agora conceituamos e nos relacionamos com esta figura.

75. POMPONAZZI, P. *On the Immortality of the Soul*, cap. 2. In: CASSIRER, E. et al. (orgs.). *The Renaissance Philosophy of Man*. Chicago: Phoenix Books, 1956, p. 283. Pomponazzi (1462-1525) não fazia parte da academia de Ficino, embora ele, um aristotélico e o “último escolástico” como foi chamado, tenha assumido esta posição polivalente. Cassirer lhe dá especial atenção, cf. *The Individual and Cosmos in Renaissance Philosophy*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1972, p. 80-83, 103-109, 136-140.

sem distinção. Erros e sonhos estão a serviço dela, vantajosamente [...]”, escreveu Montaigne⁷⁶. A natureza proteana do homem deriva-se da inerente polivalência da alma, o que inclui o grotesco, o vicioso, e o patológico. Assim como uma imagem mítica é uma presença que contém um meio de dar forma e senso para a fantasia e o comportamento, a ideia de Proteu podia manter os muitos *daimones* da alma em inerente relação. Era como uma outra imagem favorita, Fortuna, em cuja grande roda encontram-se inumeráveis e diferentes direções, a cuja multiplicidade foi dada coesão pela deusa⁷⁷. Proteu e Fortuna eram exaltações do princípio do Muitos⁷⁸.

76. MONTAIGNE. Apology for Raymond Seybond. In: SCHWOEBEL, R. *Renaissance Men and Ideas*. Nova York: St. Martin's, 1971, p. 132.

77. Alguma bibliografia sobre, e imagens de, Fortuna poderão ser encontradas em: WIND. *Pagan Mysteries*, no índice remissivo. • LOPEZ, R.S. Hard Time and Investment in Culture. In: FERGUSON et al. *The Renaissance: Six Essays*, p. 44. • GOMBRICH, E.H. Personification. In: BOLGAR (org.). *Classical Influences*, p. 255-256. • LOWINSKY, E.E. “The Goddess Fortuna in Music”. *Music Quarterly*, 29, 1943, p. 45ss. Montaigne, no mesmo capítulo citado acima, considera a alma uma amante da fortuna, porque ela é capaz de transformar (uma ideia proteana) todos os eventos que surgem de acordo com sua própria luz. A alma psicologiza, voltando para seu próprio uso todo pedaço de destino ou de fortuna. A roda da fortuna expressa um relativismo radical: cada posição é tão válida quanto todas as outras. Ao mesmo tempo, todas as posições são transcendentemente à vontade humana. Ela fornece uma visão global para enxergarmos toda a multiplicidade arquetípica numa imagem abrangente que dá a cada coisa seu lugar. Quando o “jogo patológico” da Renascença é colocado contra o pano de fundo desta poderosa imagem, podemos enxergar o jogo compulsivo naquilo que ele oferece ao homem, ao jogador: uma forma, por meio da Fortuna, de organizar sua vida em relação a todas as possibilidades do cosmo e de descobrir a cada momento exatamente onde se está.

78. A mudança de visão com relação ao panteão dos muitos deuses é exemplificado pela mudança de visão com relação ao prédio romano, o Panteão, que na Idade Média era considerado um prédio demoníaco cuja cúpula extraordinária só poderia ter sido terminada com a ajuda do demônio. Na Renascença, houve uma mudança radical de atitude (iniciada por Petrarca); foi logo (1466) considerado o prédio mais belo de Roma, e Rafael “decidiu ser enterrado não no Vaticano, mas no Panteão” (BUDDENSIEG, T. Criticism and Praise of the Pantheon in the Middle Ages and the Renaissance. In: BOLGAR (org.). *Classical Influences*, p. 267).

Pois as multiplicidades da alma necessitam de um receptáculo arquetípico adequado, ou – como anjos caídos num labirinto – elas vagueiam no caos. A anarquia começa quando perdemos o arquetípico, quando nos tornamos an-arquetípicos, não tendo figuras imaginais para conter os aspectos absurdos, monstruosos e intoleráveis de nossas naturezas proteanas e de nossas fortunas. Em Proteu e Fortuna tudo tem lugar: nenhuma forma ou posição é inerentemente inferior ou superior, moral ou imoral, pois a roda gira e a ambiguidade da alma significa que o vício e a virtude não podem mais estar separados um do outro como a águia e o cordeiro.

Muitas vezes encontramos historiadores falando sobre a imoralidade da Renascença. Numa imagem patologizada digna da arte da memória, Voltaire escreveu: “A cortesia cintilando no meio do crime; era um traje de ouro e seda coberto de sangue”⁷⁹. A fantasia da decadência e degeneração pertencem ao arquétipo da *renovatio*: o renascimento aparece junto com decomposição. A imaginação do renascimento, a fantasia de que uma Renascença está acontecendo, começa no renascimento da imaginação, para a qual imagens patologizadas estão entre os agentes mais fortes. Sendo assim, não é surpresa alguma ouvir de Northrop Frye que “escritores da Renascença, quando falam de imaginação, estão interessados principalmente em sua patologia, em histeria e alucinação [...]”⁸⁰.

79. Apud FERGUSON. *Renaissance in Historical Thought*. Op. cit., p. 95. Nietzsche tirou o máximo da visão depravada da Renascença, torcendo-a de forma a usá-la de maneira triunfante contra seus inimigos: fraqueza, a Reforma e a moralidade cristã (p. 207-208). Huizinga deu ao tema da imortalidade um sabor diferente, vendo nela não um sinal da virilidade nietzscheana da nova era, mas um sintoma da Idade Média decadente e declinante.

80. FRYE, N. *Fables of Identity*. Nova York: Harbinger, 1963, p. 137. O grotesco acabou por desempenhar um importante papel na arte, especialmente no século XV. Cf.

Estatisticamente, os temas favoritos na arte eram sedução, estupro e embriaguês⁸¹.

O patologizar era a raiz metafórica da condição da vida, fornecendo uma base existencial apaixonada para a psicologia, sem a qual, como Nietzsche falou, ela se tornaria mera introspecção ou observação⁸². Nietzsche também observou que não podemos falar de Renascença a menos que possamos re-imaginar a proximidade de cada indivíduo com os sentimentos de sobrevivência e morte.

DACOS, N. *La découverte de la Domus Aurea et la formation des grotesque à la Renaissance*. Londres/Leiden: Warburg Inst./Brill, 1969. Etimologicamente, a palavra “grotesco” deriva-se de *grotto*, referindo-se especificamente a ruínas subterrâneas da antiguidade onde, nas paredes de edificações escavadas, os homens da Renascença descobriram figuras fantásticas de sereias, esfinges, centauros e outras criaturas híbridas não naturais. A autoridade do passado deu autenticidade a “estas excentricidades calculadas” da imaginação, como as chama Wind (*Pagan Mysteries*, p. 237). Elas mostravam as realidades grotescas da alma renascentista – e o próprio Ficino fez esta conexão entre imagens grotescas e estados problemáticos da alma (DACOS, p. 74). Enquanto o grotesco antigo “era visto pela Renascença como o estilo clássico para as câmaras dos mistérios e de sepultamento” (WIND, p. 237), o cristianismo medieval atribuía imaginário semelhante ao reino do diabo. O século XVI retornou à este ponto de vista ortodoxo, encarando o grotesco como monstruoso, animalesco e pagão, adequado apenas para a decoração do inferno.

81. SEZNEC. *Survival*, p. 5 e nota 6. Giamatti (*Proteus*), apresenta outros. Sobre a excitação lúgubre das execuções públicas e seu lugar no patologizar da Renascença, cf. EDGERTON, S.Y. *Maniera and the Mannaia: Decorum and Decapitation in the Sixteenth Century*. In: ROBINSON, F.W. & NICHOLS, S.G. (orgs.). *The Meaning of Mannerism*. Hanover, N.H.: University Press of New England, 1972, p. 67-103.

82. Cf. FN. *Twilight of the Idols*, “Skirmishes in a War with the Age,” § 37, p. 91: “Ao menos isto é certo, que não deveríamos ousar estar entre as condições que prevaleciam na Renascença, não deveríamos nem ousar imaginar a nós mesmos naquelas condições [...] não duvidemos que nós, modernos, embrulhados na espessa lã de nosso humanitarismo, que encolheria só de roçar numa pedra, apresentaríamos uma comédia aos contemporâneos de César Borgia que literalmente os levaria à morte de tanto rir”. Cf. tb. TRINKAUS, C. *Adversity's Noblemen: The Italian Humanists on Happiness*. Nova York: Columbia University Press, 1940, sobre as inter-relações de atitudes psicológicas diante da vida e a pobreza, a adversidade e a insegurança da vida real dos humanistas. Os escritores renascentistas compuseram tratados e diálogos com estes títulos: *Sobre a miséria da condição humana*, *Sobre a vida na solidão*, *Sobre a infelicidade dos homens de letras*, *Sobre a infelicidade dos príncipes*, *Sobre os terremotos*, *Sobre as causas de nossas calamidades*, *adversidades que virão*, *Sermões à estupidez e à miséria do homem*.

Livros de história sempre põem esta consciência patológica em termos literais: a peste negra; malária perene; sífilis que subitamente apareceu em Nápoles em 1485; piratas, bandidos e mercenários; a ameaça dos turcos no Oriente⁸³. Mas, patologizar era uma parte essencial da fantasia da Renascença, aparecendo em toda sorte de formas *imaginárias* assim como as preocupações paranoicas com o novo sistema de defesas que ocupava algumas das mentes mais brilhantes da época (Albrecht Dürer, Leonardo da Vinci) com muralhas da cidade e artilharia. Havia intrigas políticas, suspeitas complexas e verdadeiras perseguições, especialmente o medo das bruxas e o começo da Inquisição (*Malleus maleficarum*, 1486). A depressão, que não pode ser culpada pelos “tempos difíceis” que cada época sofre, ou pelo traço de caráter melancólico que cada pessoa carrega, parece ter sombreado a vida de tais bem-sucedidos e criativos indivíduos da Renascença como Dürer, Savonarola, Maquiavel, Ficino, Leonardo, Michelangelo. Petrarca confessa em seu *Secretum*, que *acedia* depressiva poderia torturá-lo dias e noites lançando-o numa escuridão infernal e numa “aversão e desdém pelo estado humano”. Montaigne escreve: “Desde meus primeiros dias, não há nada que mais tenha ocupado minha mente que imagens da morte”.

Para imaginar a psique renascentista devemos entrar na fantasia de esfaqueadores de rua e envenenamentos, homicídio na missa, vendedores de filhos, incesto, tortura, vingança, assassinato, extorsão, usura na magnificência. A hostilidade era estudada e inimigos cultivados como necessários para a fenomenologia psí-

83. Cf. CHAMBERLIN, E.R. “The Violent World”. *Everyday Life in Renaissance Times*. Nova York: Capricorn, 1967, p. 129-160.

quica completa do ser humano⁸⁴. Não encontramos mais evidência de humanidade e de humanitarismo que de inimizade. Shakespeare colocou muito de sua vilania na Itália, talvez porque ele fosse também um realista social, apenas um repórter do que estava acontecendo: o pai de Petrarca estava sentenciado a ter uma mão amputada; Cesare da Castel Durante foi esfaqueado até morrer em São Pedro; Antonio Cincinello, cujo pai e avô estavam encarcerados, foi ele próprio cortado em pedaços em sua casa por uma quadrilha; Cola di Rienzo foi morto por outra quadrilha; Peruzzi, o arquiteto, foi envenenado por um colega invejoso; Dante foi mutilado e escapou para o exílio e Michelangelo escapou para Florença em pânico pela sua vida; Camponella foi encarcerado por heresia e Torrigio sentenciado de morte por blasfêmia. Bruno e Savonarola foram queimados, Cellini duas vezes encarcerado, Galileu interrogado ameaçadoramente, e Tasso – louco – encarcerado numa cela. O Papa Alexandre VI teve três cardeais envenenados.

Indo além da Itália: Cervantes perdeu a mão numa guerra e foi vendido como escravo por piratas; Camões perdeu um olho; Valdés morreu de praga. John Hus foi queimado como foi Servetus, e o pai de Vives; Thomas More foi executado. Colombo retornou para casa acorrentado, Zwinglio foi abatido numa batalha, Marlowe apunhalado numa confusão. Psicologizar não era uma “mera fantasia”, não um método, nem um projeto de pesquisa, mas um modo de sobrevivência. Tinha-se que ver através do mais

84. Os modelos humanistas – Cícero, Sêneca e Plutarco – escreveram sobre inimizade, e Erasmo traduziu “Sobre a utilidade de se ter inimigos”, do último, dedicando-o ao Cardeal Wolsey da Inglaterra. A inimizade é mais um dos temas negligenciados no humanismo de hoje, que o degrada à fantasia animal da “agressão” ou o localiza dentro da esfera materna da inveja e frustração, deixando de notar que a inimizade pertence à fenomenologia de eros, enquanto que Plutarco insistia que ela era a contraparte necessária da amizade; não podemos ter uma sem a outra.

profundo de tudo e todos, mantendo a morte e a alma na mira. Era um jeito de viver a vida.

Hades, Perséfone e uma psicologia da morte

Dentro de um mundo de tamanha obscura profundidade, não é surpresa encontrar Hades desempenhando um papel significativo na fantasia Neoplatônica⁸⁵. Nesta fantasia, o Deus oculto (*deus absconditus*) que governa o mundo subterrâneo da morte e que sombreia toda a existência com a questão das consequências finais, também significa o Deus do oculto, o sentido subterrâneo das coisas, suas obscuridades mais profundas. Submundo, segredo, obscuridade e morte, seja nas câmaras de conspiração, seja na interioridade psíquica dos acadêmicos, reflete o invisível Deus Hades.

É contra esse pano de fundo que devemos colocar também tais preocupações renascentistas importantes como reputação (*fama*), nobreza e dignidade. Elas ganham significado ulterior quando vistas dentro de uma psicologia que tem em mente a morte. Considerar *fama* apenas como fama no nosso sentido romântico coloca a psicologia da Renascença dentro do ego inflado da pessoa muito importante ou da estrela pop. Mas quando a morte dá a perspectiva básica, então magnificência, reputação e nobreza de estilo são tributos à alma, parte do que pode ser feito por ela durante o pouco tempo do ego em cena. Então, fama refere-se ao valor duradouro da alma, e a psicologia pode encarar tratar de grandes temas: a perfeição da graça, a dignidade do homem, a nobreza dos príncipes. Com a morte como pano de fundo – e Hades

85. Cf. WIND. *Pagan Mysteries*, p. 280s., 262. Meu texto “The Dream and the Underworld” (*Eranos*, 42, 1973) discute o significado psicológico do Hades em maiores detalhes (*The Dream and the Underworld*. Nova York: Harper & Row, 1979).

é igualmente chamado de Plutão, Riqueza, ou Doador de Riquezas – a magnificência renascentista celebra a riqueza, a maravilha e “outridade” exótica da alma e sua tão arrojada imaginação. Quão difícil para nós, em nossa tradição setentrional, considerar alma junto com fama e esplendor! Quão virginalmente pura, lavada e despida tornou-se nossa noção de alma!

Façamos uma pausa aqui para lembrar que a ideia de renascimento refere-se a um fenômeno inteiramente psíquico, sem similar na natureza animal. Renascença é um potencial da alma, não da natureza, e é assim um *opus contra naturam*, um movimento da natureza rumo à alma. Este movimento de renascimento da existência natural para a existência psicológica requer um precedente ou simultâneo morrer. Fantasias de renascimento acontecem junto com fantasias de morte; Renascença e morte se pertencem. A erudição colocou a fantasia de morte dentro de períodos históricos, assim como o “declínio” de Huizinga da Idade Média, por esse meio indiretamente reconhecendo que morrer é parte integral da fantasia de renascimento; de forma que o renascimento pertence arquetipicamente a Hades. Estou sugerindo que percebemos mal a Renascença enxergando-a como um turbulento tributo para os deuses do amor, da luz, da vida e da natureza. Acredito que o Deus da Renascença e de todos os renascimentos psicológicos é Hades, princípio arquetípico do aspecto mais profundo da alma.

Os próprios humanistas da Renascença, evidentemente, precisavam da fantasia de miséria e catástrofe, a fim de conter a renascente energia que estavam cavalgando. Ficino nunca cessou de lastimar-se da dor e da melancolia, ainda assim este “desespero penoso” foi a fonte de sua filosofia psicológica⁸⁶. Petrarca manteve em mente “a grande realidade dominante da vida do homem: sua

86. GARIN. *Quattrocento*. Op. cit., p. 146.

morte”⁸⁷. Mesmo assim, quanto mais ocupados com a morte, mais estes humanistas pensaram, construíram, escreveram, pintaram e cantaram.

Esta preocupação com a morte nos dá pistas para entender por que o humanismo da Renascença teve que convocar as figuras de Sócrates e Platão e desprezar Aristóteles. A definição de alma de Aristóteles, como a vida do corpo natural inseparavelmente ligada às vidas individuais⁸⁸, não dá lugar suficiente ao outro lado da vida, a morte, ou para a relação da psique com a morte. A tradicional poesia grega de Homero a Platão concebia a psique primordialmente a partir da morte; isto é, em relação com o mundo subterrâneo ou com o além. Quando a alma é descrita apenas em termos de vida e esta vida é identificada com indivíduos, não há maneira de “desumanizar” a alma, nenhuma forma de se abordar a psique a não ser nos caminhos biológico e analítico que Aristóteles preferia. A fantasia aristotélica governa a psicologia ocidental assim como governou o olhar de Melanchthon; isso acontece sempre que a psicologia assume a direção orgânico-biológica com relação aos eventos da alma, ou sempre que insiste no empirismo.

É crucial ver através da “falácia orgânica” de Aristóteles sobre a psique. Do contrário, a alma se mantém dentro das perspectivas da vida. Então, cuidado com a alma significa apenas reverência pela vida e respeito pelo ser humano onde a alma é incorporada. É exatamente aqui que o aristotelianismo nega o que os platônicos lembram: a psique é, na verdade, a essência dos corpos vi-

87. SIEGEL, J.E. Renaissance Humanism: Petrarch and Valla. In: SCHWOEBEL. *Renaissance Men and Ideas*. Op. cit., p. 10.

88. Cf. ARISTÓTELES. *De anima* II, 1 e 2. Como diz J. H. Randall por Aristóteles: “*Psyche* obviamente não pode existir sem um corpo vivo” (*Aristotle*. Nova York: Columbia University Press, 1962, p. 62).

vos, mas corpos vivos são também corpos que morrem. A insistência dos platônicos sobre a imortalidade da alma foi uma insistência em dissociá-la da vida e priorizar sua relação com a morte. Desse ponto de vista, a definição de alma de Aristóteles pode ser mais psicologicamente restabelecida: a alma é a realidade primária de cada corpo que leva a morte em seu interior. Alma se refere àquela fantasia da morte acontecendo, de incontáveis maneiras, em meio ao ponto de vista orgânico e natural.

Chegamos mais perto de uma renascença psicológica, seja em nossas vidas individuais ou no campo da psicologia, se lembrarmos que a psicologia da Renascença nunca perdeu o contato com desintegração e morte. O renascimento emerge da ameaça à sobrevivência e não é uma escolha por algo preferido. O Renascimento nos é imposto pelo lúgubre patologizar das necessidades psíquicas. A Renascença surge em todos os cantos, da peste negra e seus ratos, e das nuances de morte dentro da sombra. Então, até mesmo o amor torna-se um deus da morte, como era no imaginário da Renascença. Suas pernas cruzadas, sua tocha apontando para baixo, o amor fúnebre era uma figura favorita, assim como Plutão-Hades segurando as chaves do reino⁸⁹. Isto realmente está longe do humanismo otimista da nossa psicologia do norte, sua edificação amorosa, seus picos e ressurreições.

Aqui, o humanismo da Renascença verdadeiramente compartilha da visão homérica de humanidade: *brotos, thnetos*. O que é humano é frágil, sujeito à morte. Ser humano é ser lembrado da morte e ter a perspectiva da morte. Ser humano é ser focado na alma, que por outro lado é focada na morte. Ou, dizendo de outra forma: ser focado na morte é ser focado na alma. Isso porque o rei-

89. Cf. WIND. *Pagan Mysteries*, p. 280-281, 218-235, 251. • Hino Órfico 18, "A Plutão". • ALLEN. *Mysteriously Meant*, p. 172.

no de Hades refere-se à perspectiva arquetípica que é totalmente psicológica, onde as considerações sobre a vida humana – as emoções, as necessidades orgânicas, as conexões sociais da psicologia humanista – não mais se aplicam. No reino de Hades somente *psyché* existe; todos os outros pontos de vista estão dissolvidos.

A mitologia grega mostra a perspectiva inteiramente psicológica de Hades ao afirmar que ele não tem nenhum templo na superfície da terra e que não recebe libações. É como se a perspectiva de Hades se preocupasse apenas com a alma, com o que acontece “após a morte”, ou seja, os reflexos, as imagens e as sombrias reflexões apartadas da vida e abaixo dela. A morte aqui é o ponto de vista “além” e “abaixo” das preocupações da vida, e foi deslitteralizada da morte médica e da escatológica teologia sobre céu e inferno. A morte na alma não é vivida à frente no tempo e transferida para o “depois da vida;” é simultânea à vida diária, do mesmo modo como Hades está lado a lado com seu irmão Zeus. A riqueza de Hades-Plutão psicologicamente se refere à abundância que é descoberta mediante o reconhecimento da profundidade interior da imaginação. Pois o mundo subterrâneo foi concebido mitologicamente como um lugar onde há apenas imagens psíquicas. Da perspectiva de Hades, *somos nossas imagens*. A perspectiva imaginal assume prioridade sobre a perspectiva orgânica natural.

Se a psicologia humanista segue Aristóteles, identificando psique com vida e a psicologia com o estudo da vida da natureza humana, a psicologia arquetípica segue Platão e o exame da alma em relação com a morte, o psicologizar do morrer a partir da vida. Não *nosso* morrer a partir da vida, ou negando a vida, não a morte literal, mas o movimento para baixo e para dentro do Hades, pois só lá a psique encontra “permanência” e “descanso.” Há uma alegria nisso. Para nós, a alma torna-se uma viva realidade por si mesma, uma descobridora de imagens e uma fazedora de ima-

gens; a vida torna-se isenta de ter que ser um vasto e defensivo comprometimento contra as realidades psíquicas, uma propiciação maníaca para manter Hades afastado. Perséfone miticamente representa este movimento da alma (*anima*), da defesa contra Hades rumo ao amor por ele.

Cada um de nós encena Perséfone na alma, a virgem no campo de narcisos e papoulas, embalada lentamente com inocência e muito conforto até sermos arrastados para fora e puxados para baixo por Hades, nossa intacta consciência natural violada e aberta à perspectiva da morte. Uma vez que isto acontece – através de um desespero suicida, através da queda súbita de uma carreira ascendente, através de uma depressão invisível, com a qual lutamos em vão – então Perséfone reina na alma e vemos a vida através de seu olho mais escuro.

É como se tivéssemos que atravessar uma experiência de morte a fim de liberar nossas garras na vida e nos pontos de vista do mundo humano e de sua psicologia aristotélica. É como se não reconhecêssemos toda realidade da *anima* até sermos assaltados por Hades, até que forças invisíveis do mundo inconsciente conquistem e mantenham cativa nossa normalidade. Só então, parece, seremos capazes de discriminar a psique do humano, experimentando no ventre de nossa íntima existência que a psique tem conexões há muito removidas dos interesses humanos. Então enxergaremos os interesses humanos diferentemente, psicologicamente.

O rapto de Perséfone não acontece apenas uma vez na vida. Pois esta experiência de *anima*, esta mudança radical na alma é um acontecimento mítico, está sempre acontecendo como um padrão básico da psicodinâmica. Devido a esse mito em particular ser central para o principal culto dos mistérios gregos da transformação psicológica, em Eleusis, o rapto de uma alma inocente por Hades é uma necessidade fundamental para uma mudança psíquica. Experi-

mentamos seu abalo e prazer toda vez que um evento é levado subitamente para fora da vida humana e de sua condição natural, para dentro de uma profunda e mais imaginalmente “irreal” realidade.

Até Perséfone ter sido raptada, até nossa consciência natural ter sido patologizada, nossas almas nos projetam como realidades literais. Acreditamos que a vida humana e a alma estão naturalmente ligadas. Não despertamos para a morte. Então recusamos a primeira metáfora sobre a existência humana: que não somos reais. Rejeitamos também a admitir que a realidade humana é totalmente dependente das realidades que acontecem na alma. Sustentar que “não somos reais” significa abandonar todas as aparentemente irreduzíveis objetificações da personalidade humana, quer seja o corpo orgânico, quer seja a consciência subjetiva (Descartes), e percebê-las como fantasias da psique. Sustentar que “não somos reais” significa que a realidade das pessoas e todo ato de consciência é um reflexo de uma imagem de fantasia: pois estas são as únicas existências reais que não são redutíveis a algo além de seu imaginário; elas são como literalmente aparecem; apenas as fantasias são absoluta e incontestavelmente reais.

Recusando a natureza fantástica de nossas vidas, nós como metáforas e imagens feitas pela alma, estamos todos presos num constante literalismo forçado, nós como reais, os deuses mortos. Recusando a fragilidade “como-se” de nossas vidas e negando que em nossa essência está uma invisibilidade, como Hades, que é tanto a única certeza previsível e em si indefinível, colocamos os deuses dentro de nós ou acreditamos que os inventamos como projeções das necessidades humanas. Presumimos que as necessidades humanas são os literalismos da biologia, da economia e da sociedade, ao invés da perpétua insistência da psique em imaginar.

A recusa em reconhecermo-nos como “irreais” nos impede de psicologizarmo-nos. Pois se enxergássemos através, despedaçaria-

mos o literalismo primário, a ilusão humanista em relação a todo sentido de realidade outro que não o psíquico. Ao invés, aderimos às falácias naturalista e humanista – fatos, materialismo e história desenvolvimentista, empirismo, positivismo e personalismo – qualquer coisa para escorar e solidificar nossa fragilidade.

A psicologia do humanismo até certo ponto percebe essa irrealidade no âmago de nossa existência. Quando a psicologia humanista fala tão intensamente de realização pessoal e de realidade pessoal, está dizendo que não somos inteiramente reais ou verdadeiros, que ainda somos inacabados. Mas então a psicologia humanista não pode mais manter essa visão sombria do homem e prefere encorajá-lo a fazer a si mesmo, a construir uma realidade a partir do ego ou da pessoa, contrariando sua fragilidade. Dá as costas para os mitos que dão à nossa irrealidade um contexto significativo. Ignorando a natureza mítica da alma e seu eterno impulso para fora da vida e em direção às imagens, a psicologia humanista constrói um homem forte de alma frágil tremulando no vale do horror existencial.

Quando falhamos em reconhecer nossa fragilidade humana, Perséfone, imagem da alma, carrega-a para nós. Então é ela quem é frágil e insubstancial. Então a alma é um fantasma que nunca podemos alcançar, uma sempre fugaz filha desesperadamente distraída, sintomática, na borda do campo da consciência, nunca capaz de descer para seu próprio trono, dentro e abaixo. Então, entramos no escuro com medo da escuridão, sem alma de peso ou substância.

Anima na Renascença

A psicologia renascentista não termina na morte – apenas começa nela. Desta posição vem o salto para dentro da vida e o abraço de sombra e alma. A preocupação com a sombra, o senso pro-

fundo do mal, da miséria, e do curto pavio da vida junta-se na filosofia florentina com sua ideia dominante: *o bem-estar da alma*. Que curioso casamento, que extraordinária dupla verdade – inumanidade e alma juntas! Que contraste mais afiado poderia haver entre o humano e a psique? A moralidade renascentista não separou o cultivo da alma do mais profundo processo de inumanidade e patologização na própria alma.

Essa psicologia mais profunda, onde a sombra patologizada e inumana era a principal inspiração, adorava as imagens da alma com uma produtiva paixão que desde então consideramos única na história. A *anima* reinou na Itália renascentista. Ela aparece numa magnífica variedade de personificações que tanto evocam as emoções da alma quanto lhe dão corporeidade para o olho imaginal. As imagens variam das mais familiares para nós, nas pinturas renascentistas de Maria, especialmente como a jovem virgem, à Deusa Flora e sua contraparte, a Virgem da Praga, que espalhava veneno. Boccaccio escreveu um instrutivo compêndio sobre o feminino, usando as biografias de todas as mulheres lendárias do mito e da história como seus modelos. Para Petrarca, a *anima* aparece em Laura, para Dante em Beatriz, e haviam aquelas maravilhosas figuras (pagãs) de Armida em Tasso e Angélica (que se foi com os pagãos) em Ariosto, e as deliciosas (pagãs) divindades que Botticelli pintou “porque”, como disse, “elas não são reais”; e a paixão da alma nas líricas de Michelangelo.

A *anima* até inspirou um movimento de massa: pelos caminhos da Itália em direção a Roma vieram os romeiros turistas para ver “Júlia, a filha de Claudius”, a maravilha de quinze anos, descoberta durante escavações na primavera de 1485, que apesar de morta ao menos há um milênio, havia rumores de sua beleza e frescor nos lábios, cabelos e olhos como se estivesse viva, e – por

ser uma tangível incorporação da Antiguidade – muito mais bela que qualquer criatura viva⁹⁰.

A zelosa reforma religiosa de Savonarola em Florença reconheceu o poder da fantasia da *anima* e tentou queimá-la. Ele encomendou uma grande pira funeral piramidal: o queimar de Joana d’Arc se repetiu, mas agora na forma dos emblemas da *anima*. A base dessa fornalha espiritual eram máscaras e disfarces de carnaval. Então, ele amontoou manuscritos de poetas e, depois, cosméticos, espelhos, ornamentos e perucas femininas, e – subindo mais – alaúdes, harpas e baralhos. Coroando a torre de chama estavam pinturas de beldades femininas míticas e reais e esculturas antigas de cabeças de mulheres⁹¹.

A obsessiva preocupação com amor e beleza, incluindo as banalidades e obscenidades dessa obsessão, os inumeráveis diálogos sobre o amor, e a grande influência do comentário de Ficino ao *Symposium* podem ser melhor compreendidos se considerarmos estes eventos da perspectiva do cultivo de alma, que acontece durante o relacionamento entre *anima* e eros. Então, podemos não considerar estas obsessões meramente como ímpeto frívolo de poetizar e de filosofia diletante, ou como pornografia renascentista. Elas são algo que cada um de nós faz. São inerentes ao movimento da alma, da atividade da *anima*, que busca eros. Por uma razão adjacente, por um eros com alma, por um erotismo psicológico, o qual é adequadamente chamado platônico, podemos nos voltar para esses escritos e pinturas. Esta forma de diálogo amoroso e

90. Pode-se encontrar esta história completa em *Civilisation*, de Burckhardt, parte III, § 2. Sobre a *anima* da Renascença sob um ponto de vista junguiano clássico, cf. FIERZ-DAVID, L. *The Dream of Poliphilo*. Nova York: Pantheon, 1950. Cf. tb. o *Secretum*, de Petrarca, que começa com a visão e o diálogo com “uma Senhora muito linda.”

91. Condensado do parágrafo magnífico de Burckhardt, *Civilisation*, parte VI, § 2.

obsessão pela beleza não está mais na moda. Ao invés, sofreremos com a divisão entre eros e psique, um erotismo desalmado, e uma alma não amada e dessexualizada.

Devido à “fundamental ciência humana da Renascença ter sido o conhecimento da alma”⁹², é compreensível que o pensamento Renascentista tenha sido ignorado como filosofia, efetivamente mantido no desprezo por ser desconexo, não sistemático, retórico⁹³. Seu pensamento não é filosofia, mas psicologia, está enraizado não no intelecto, mas na imaginação. É o pensamento da *anima* – pensamento que reflete a *anima*. Seu objetivo era o cultivo de alma; daí sua concentração sobre o reino da *anima*: tratados sobre o amor, a beleza, o mito, as tramas políticas, os estilo de vida e boas-maneiras e expressões estéticas, e, mais tarde, na música, assim como trabalhos como a filosofia de Ficino especificamente sobre a alma. Sua preocupação com a perspectiva visual, e talvez com a polifonia na música, podem também ser relacionados à sua psicologia da ambiguidade, que surgiu da *gloria duplex* –

92. ROBB. *Neoplatonism*. Op. cit., p. 43.

93. A depreciação do pensamento renascentista veio principalmente de duas direções que sumarizamos no início deste capítulo: o *logos* de Deus (teologia), por exemplo Étienne Gilson em nossos dias; o *logos* da natureza (ciência natural), representado por George Sarton e Lynn Thorndyke. Mersenne ataca simultaneamente a partir de ambas as frentes. Aqueles que estão a favor de um *logos* do homem (Dilthey e Cassirer, p. ex.) correm para defender a filosofia da Renascença. R.R. Bolgar (*The Classical Heritage and Its Beneficiaries*. Cambridge: Cambridge University Press, 1954, p. 287) avalia o pensamento de Ficino com fogo vituperioso: “[...] quanto mais lemos Pico e Ficino, mais evidente se torna que sua filosofia era meramente uma apologia de atitudes contemporâneas. Os padrões de comportamento que eles exaltam são precisamente aqueles que Petrarca glorificou. [...] Tudo isso era sem valor filosófico. [...] Esta preocupação com fantasias místicas e comportamento social enfraqueceu o impacto do platonismo florentino como uma filosofia séria” (p. 288). O argumento de Bolgar é exatamente nosso ponto: não tem valor lê-la como filosofia.

tendo mais de um ponto de vista, vendo por trás, vendo através, e ouvindo as várias vozes da alma.

Uma digressão sobre a perspectiva na pintura e a polifonia na música

Novamente, devemos fazer a mesma questão: o que tornou possível a descoberta da perspectiva exatamente neste momento da história? Deve ter havido uma transformação da consciência permitindo uma nova visão, uma nova habilidade para ver diferentemente, mais profundamente e com sombras. Alguns consideram que esta mudança na visão esteja alinhada com o novo olho empírico para a natureza; fazem uma conexão direta entre o desenvolvimento do olho observador no tempo das ciências naturais e a emergência da perspectiva na arte. Eles apontam o tratado de Alberti sobre a pintura (1435-1436) e acentuam sua fantasia matemática⁹⁴. Mas desde que saibamos que o enxergar não é independente das ideias arquetípicas da psique, somos sempre obrigados a levar nossa análise um passo mais adiante, examinando a perspectiva que determina a perspectiva.

Por isso, acredito haver um *background* psicológico para a nova perspectiva da pintura renascentista. Eu me refiro a uma nova e mais complexa consciência dentro da própria psique, que é refletida externamente no desenho e na construção de suas imagens do mundo. Esta nova consciência complexa requer uma verdade dupla no espaço (*gloria duplex*), exatamente como a perspectiva requer um

94. ALBERTI, L.B. *On Painting*. New Haven: Yale University Press, 1971.

foco dos dois olhos. O “segundo ponto de vista” que aprofundou a visão da Renascença foi aquele da Antiguidade clássica – pagão, politeísta, neoplatônico. Este forneceu um outro ângulo para todas as coisas vistas no mundo presente e habitual⁹⁵. Então, a conquista da Renascença da perspectiva espacial reflete os principais temas deste capítulo: (a) a profunda dimensão da alma entrando agora nas estruturas subjetivas da consciência; (b) uma nova relação com a imagem e a participação íntima “na” sua “realidade”; (c) a apercepção simultânea da multiplicidade da alma, seus vários pontos de vista aglutinados como perspectiva. Novamente, neste desenvolvimento, o pensamento Renascentista acreditou que estava recapturando o passado – como os antigos tinham visto⁹⁶. A perspectiva não se desenvolveu dentro da fantasia de progresso da ciência ou dentro de sua fantasia de observação objetiva mas, antes, como uma *imitatio* da antiguidade pagã.

A relação entre a perspectiva no espaço e a polifonia no som tem sido pontuada por Lowinsky, que nos lembra que muitas expressões musicais são emprestadas do espaço (alto, baixo, ascendente, altura, escala, etc.)⁹⁷. Da mesma maneira, muitos problemas musicais referem-se ao relacio-

95. Sobre o papel do neoplatonismo no desenvolvimento da perspectiva na pintura, cf. GOMBRICH, E.H. *Art and Illusion*. 2. ed. Princeton: Princeton University Press, 1961, p. 52-56 [Bollingen Series].

96. Sobre o papel da Antiguidade Clássica, cf. ARGAN, G.C. “The Architecture Of Brunelleschi and the Origins of Perspective Theory in the Fifteenth Century”. *J. Warburg Courtauld Inst.*, 9, 1946, p. 96-121. A literatura mais antiga está mencionada nas notas desses dois autores.

97. LOWINSKY, E.E. “The Concept of Physical and Musical Space in the Renaissance”. *Papers of the American Musicological Society*. Op. cit., p. 57ss.

namento entre o um e os muitos, ou às relações de multiplicidades entre eles mesmos (discordância, dissonância, harmonia, contraponto, movimento paralelo), tanto que suas resoluções insinuam soluções psicológicas para os problemas das tensões policêntricas na alma. A polifonia, da qual é dito ter alcançado sua perfeição através da música sacra de Palestrina (1526-1594), pode também ser considerada como um triunfo da consciência politeísta na qual, apesar de seu excesso de conteúdo e objetivo cristãos, a estrutura da música é tal que “é impossível decidir qual voz tem a tarefa mais importante, já que todas são igualmente necessárias para o efeito geral”⁹⁸. Outro exemplo do politeísmo na música, mas agora em termos de conteúdo, encontramos nas canções astrológicas inventadas e tocadas por Ficino, a fim de restaurar a harmonia com os planetas que eram prevaletentes nos seus estados de melancolia psíquica.

Dois fatores contribuíram para a condição psicológica que fez a nova música possível: um, as ideias do Platonismo⁹⁹; outro, os mitos da imaginação clássica. Quando, em 1607, Monteverdi compôs a primeira ópera verdadeira da nossa tradição ocidental, *Orfeo*, ela foi uma ideia de reconstrução da tragédia antiga – e sua ópera reflete a história da descida do amor até o reino da morte para encontrar a alma.

98. GROVE. *Dictionary of Music and Musicians*. Vol. II. Filadélfia: Presser, 1926, 786a: “Polyphonia”.

99. Sobre o Platonismo na música, cf. a resenha de I. Horsley da edição facsimilar de ZARLINO, G. “Le Institutioni Harmoniche”, 1558. *Music Libr. Assoc. Notes*, série II, 23, 1966-1967, p. 515-519. • ZARLINO, G. *The Art of Counterpoint*. New Haven: Yale University Press. • KRISTELLER, P.O. “Music and Learning in the Early Italian Renaissance”. *Renaissance Thought II: Papers on Humanism and the Arts*. Nova York: Harper Torchbook, 1965, p. 156-159.

Meu ponto de vista nesta digressão através da pintura e da música é uma tentativa de imitar a própria Renascença. Estou tentando entender a perspectiva e a polifonia colocando a psique no centro de meu relato.

A retórica da psicologia arquetípica

Não diferentemente desta exposição, o estilo dos “filósofos” da Renascença segue um curso errante. Se o estilo é repetitivo, é porque o caminho da alma, de acordo com Plotino, é o caminho do círculo. Se o estilo é errôneo em seus fatos, lógica e conclusões, é porque – como disse Montaigne – a alma é proveitosamente servida pelo erro. E se esse estilo é autocontraditório é porque, como Montaigne também disse, a alma possui uma inumerável variedade de formas, de modo que “Quem quer que olhe minuciosamente para seu próprio íntimo, dificilmente se encontrará duas vezes na mesma condição. Às vezes, viro para minha alma uma face, às vezes outra. [...] todos os contrários existem para serem encontrados em um canto ou outro. [...] eu nada tenho a dizer de mim mesmo inteiramente, simplesmente e solidamente sem mistura e confusão. *Distinguo* é o membro mais universal de minha lógica”¹⁰⁰.

Este é um estilo que tenta ser preciso na diferenciação entre as faces da alma, o tempo todo apelando àquela alma multifacetada ao falar em linguagem figurativa com as emoções, os sentidos e a fantasia, trabalhando sua persuasão com engenhosidade, mesmo tornando-se às vezes bombástico, planejado, mesmo piamente confuso. Tudo isso tem sido chamado de retórica. Na retórica da Renascença, a *anima* aparece ainda uma vez mais, dessa vez

100. MONTAIGNE. “Of the Inconstancy of Our Actions”. *Essays*. Vol. II. Londres: Reeves & Turner, 1902, p. 142.

como Afrodite Peitho, a Vênus persuasiva que vira nossa cabeça com uma frase bem torcida. A retórica teve um papel tão importante nos escritos da Renascença porque ela é a forma de discurso do arquétipo da *anima*, o estilo das palavras quando informado pela alma.

Nossa tradição acadêmica tem perdido a psicologia da Renascença em parte porque não tem estado em sintonia o bastante com esse uso da linguagem, repreendendo-o por falta de evidência sólida e de argumentos ordenados. Porém, lógica e provas não convencem a *anima*, nem antes nem agora, de tal modo que, para ouvir a linguagem da Renascença, temos que escutar através da *anima* que é trazida para a vida através de figuras de linguagem personificadas e patologizadas, através da hipérbole e da metáfora, da indireção, da repetição, do convencimento e da insinuação. Esse discurso é vigoroso, sedutor e convincente – até ser examinado como análise científica ou discurso teológico. Aí, ele não é mais uma “filosofia séria.” A alegação, a reiteração e a queixa da retórica fala do mesmo modo que nossos sintomas falam, do modo que falam nossos sonhos. Ela é um argumento de humor; ou melhor, a imaginação não discute, ela imagina¹⁰¹. A retórica nunca persuade a mente, a menos que a mente seja, a princípio, suscetível à paixão e às imagens; sua principal preocupação discriminatória não é com formar definições, mas com moldar a própria imaginação em palavras.

A psicologia profunda hoje encontra-se fortemente emaranhada no problema da linguagem, esticada entre os extremos de basear toda a terapia sobre as estruturas linguísticas ou de aban-

101. Para uma visão diferente, cf. PERELMAN, C. & OBRICHTS-TYTECA, L. *The New Rethoric – A Treatise on Argumentation*. Notre Dame: Notre Dame Press, 1969.

donar completamente o discurso por grunhidos e gestos pré-verbais. A terapia retorna, seja para o estruturalismo cartesiano que abstrai os discursos em inexprimíveis unidades básicas, ou para a revivificação devocional onde os sons incipientes do sentimento são tudo. Nem tais estruturas nem tais sentimentos podem levar a psicologia a dar palavras para o total tamanho da alma, pois eles carecem da principal marca da retórica: a *eloquência*. Precisamos novamente do que era comum na Renascença - acreditar na imaginação verbal e no poder terapêutico encantatório das palavras¹⁰². Além da França do intelecto de Lacan, da Alemanha dos sentimentos de Reich e de Perls, há o Mediterrâneo da imaginação, um mar interior de retórica de cujas espumas levanta-se Vênus.

A terapia poderia lucrar ao renovar um interesse pela retórica¹⁰³. Se esta é a linguagem da psicologia renascentista, então este pode ser um modo de fazer psicologia - retórica como método. Se o método da psicologia não mais pertence ao empirismo, à teolo-

102. ENTRALGO, P.L. *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*. New Haven: Yale University Press, 1970.

103. Para uma introdução ao pensamento sobre a conexão entre psicologia profunda e retórica, cf. BURKE, K. *A Rhetoric of Motives*. Berkeley: University of California Press, 1969, p. 19-46, 49-90. Para textos básicos de retórica, BENSON, T.W. & PROSSER, M.H. *Readings in Classical Rhetoric*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1972. • SCHWARTZ, J. & RYCENGA, J.A. *The Province of Rhetoric*. Nova York: Roland Press, 1965. As Terry Lectures e outros escritos de W.J. Ong, e novamente Frances Yates (*The Art of Memory*), arte esta que pertencia originalmente à retórica. Um artigo útil por rever obras recentes sobre a retórica renascentista é WEINSTEIN, D. "In Whose Image and Likeness? Interpretations of Renaissance Humanism". *J. Hist. Ideas*, 33, 1972, p. 165-176. Q. Breen ("Giovanni Pico della Mirandola on the Conflict of Philosophy and Rhetoric". *J. Hist. Ideas*, 13, 1952, p. 384-426) levanta a questão essencial, então e agora, sobre a relação entre palavras vazias ("pura retórica") e pensamento significativo, ou seja, a controvérsia nominalista-realista em outra roupagem. Cf. STRUEVER, N.S. *The Language of History in the Renaissance*. Princeton: Princeton University Press, 1970, p. 5-39.

gia ou à filosofia, então seu estilo de fala pode abandonar a imitação desses outros estilos.

A persistente batalha que temos mantido entre a psicologia arquetípica e as atividades mais próximas a ela – a psiquiatria prática e a filosofia acadêmica – torna-se uma estrondosa colisão no campo da linguagem. Não podemos falar de casos do modo como a psiquiatria faz, nem de ideias como a filosofia faz, embora possamos usar as palavras da psiquiatria e os termos da filosofia. Os conteúdos da psiquiatria e da filosofia são de fundamental importância, mas a linguagem que utilizam para expressar tais conteúdos é assassina da alma. Aqui, reagimos como Petrarca que esboçou a disciplina do humanismo renascentista ao guerrear com “médicos” e “dialéticos”, os profissionais empíricos e os pensadores acadêmicos de sua época. Também ele travou a batalha da linguagem. Tanto o nominalismo sem alma da linguagem deles, quanto sua “inabilidade infantil para falar” horrorizaram seu senso de eloquência, onde o cuidado com as palavras significava o cuidado com a alma¹⁰⁴.

As similaridades entre a retórica e o estilo apropriado à psicologia profunda podem ser bem maiores do que o já mencionado aqui. Panofsky comparou o neoplatonismo com a força da psicanálise, a despeito do fato do pensamento de Ficino não ser tomado como uma “filosofia séria”. Outro imenso corpo de pensamento, a literatura da psicologia profunda, também não pode ser considerado uma filosofia séria. Ela é sempre demolida pelas críticas filosóficas e, mesmo assim, continua incólume. A psicologia profunda não possui apenas um objeto específico, a psique, mas também possui seu próprio estilo de abordagem, a escrita psicológica: história de

104. Cf. SIEGEL, “Petrarch and Valla”. Op. cit., p. 9-11.

caso, mitos psicodinâmicos, rituais de horas confessionais, épicos familiares, fantasias sexuais e sonhos. A escrita psicológica tenta ser científica e racional, acumulando evidências e tirando conclusões. Dessa forma, a escrita psicológica é frequentemente mal compreendida, e mal compreende a si mesma, na fantasia de que atua um tipo discursivo de explicação racional. Mas o que estamos aqui fazendo, em termos de psicologia, compara-se à filosofia da Renascença, a respeito da qual Kristeller disse que “o conteúdo, a tarefa e a sua relação com outras disciplinas como a teologia, a literatura, a matemática e a medicina eram concebidas de uma maneira marcadamente diferente de outros períodos da filosofia [...]”¹⁰⁵.

Aqui, o estilo de Jung está mais próximo da retórica renascentista do que o de Freud. A clareza sóbria de Freud permanece belamente consistente, quer ele escreva sobre afasia, cocaína, experiências sexuais femininas, Moisés, ou sobre a insanidade do juiz Schreber. Mas, Jung varia. Ele pode escrever como um gnóstico, um guru oriental, um cientista estatístico ou um pregador dominical. Ele tem sido acusado da maioria das faltas atribuídas a um dos principais modelos humanistas da Renascença: Plutarco – má filosofia, má teologia, má história e mau estilo¹⁰⁶. O neoplatonismo, semelhante aos escritos de Jung, tem sido chamado de “aquela miscelânea estranha de pensamento e mistério, devoção, magia e disparate”¹⁰⁷. Assim como o Neoplatonismo, o pensamento de Jung é raramente estudado no departamento de filosofia. Sua retórica, como aquela do Neoplatonismo, simplesmente não é, para

105. KRISTELLER. Renaissance Platonism. In: WERKMEISTER (org.). *Facets*. Op. cit., p. 104.

106. JOHNSON, V.L. “The Humanism of Plutarch”. *Classical Journal*, 66, 1970.

107. GLOVER, T.R. *Conflict of Religions in the Early Roman Empire*. Boston: Beacon, 1960, cap. 3.

a mente acadêmica, uma “filosofia séria”, como é a lucidez monocular de Descartes, Locke ou Bertrand Russell.

Não é melhor falar a psicologia como a pensamos, em vez de traduzi-la na linguagem estranha do racionalismo conceitual? Se pensamos a psicologia como fantasia, personificações, patologizações e proposições “como se”, então nosso discurso necessita tornar-se eloquente nesses termos. A retórica pode nos ajudar a achar nosso caminho, já que seu objetivo, semelhante ao da psicologia profunda, é mover as imagens e as paixões da alma. Para mover o pensamento da psicologia, para avançar seu pensar, moveríamos primeiro a alma na qual o pensamento tem sua morada.

Talvez o estilo de Jung seja precisamente aquele requerido para o cultivo da alma. Sua variedade reflete a necessidade de se ter diferentes estilos para diferentes constelações arquetípicas. Um dos métodos retóricos da Renascença diferenciou os estilos da expressão literária de acordo com os sete planetas, personificando a Beleza, a Verdade, a Velocidade, a Gravidade, e assim por diante¹⁰⁸. Usou-se diferentes gêneros para criar diferentes efeitos na alma. Pois, essencialmente, a questão da retórica na psicologia é aquela de “quem está falando para quem”. Se nos engajarmos com as principais pessoas da psique, especialmente a *anima*, então nossas palavras devem permitir uma variedade de modos arquetípicos, uma “estranha miscelânea” de pensamento, devoção e absurdez.

A retórica da psicologia arquetípica vai ainda mais longe em seus objetivos. Seu interesse no discurso não é para melhorar a comunicação entre os humanos, mas para seguir a intenção de Platão quando ele disse que a competência que se pode desenvolver na arte da linguagem “não deveria ser exercida em razão do

108. PATTERSON, A.M. *Hermogenes and the Renaissance: Seven Ideas of Style*. Princeton: Princeton University Press, 1970.

‘falar para’ e do ‘tratar com’ seus semelhantes, mas que se pode ser hábil em falar o que seja agradável aos deuses”¹⁰⁹. É em função da relação com os próprios dominantes arquetípicos que se luta com a linguagem.

A retórica traz à tona um dos principais humores desses capítulos, capítulos que foram originalmente palestras, faladas e escutadas; a retórica também leva a uma conclusão acerca do tema da linguagem que tem nos perseguido todo esse tempo. Primeiro, ela foi a maneira personificada do falar; em seguida ela foi o resultado da classificação e do nominalismo na psicopatologia; e, então, tornou-se o encontro corrente entre o literal e o metafórico.

Temos dado especial atenção ao discurso porque reconhecemos que há uma relação especial entre alma e palavra, entre psique e logos, e que sua união é o nosso campo, a psicologia. Psicologia significa idealmente dar alma para a linguagem e encontrar linguagem para a alma. A psicologia profunda presta tal cuidadosa atenção ao discurso porque começamos não apenas com aquilo que Freud primeiramente chamou de sua “cura pela fala”; começamos no próprio ser humano: *o homem como a voz da alma*. A palavra é tanto o ponto de partida do humanismo renascentista quanto da psicoterapia porque a formação da fantasia em palavras é uma crucial distinção do ser humano – seja na Grécia, onde “bárbaro” significava alguém com outro discurso; seja na Renascença, onde aquele que não possuía retórica não era considerado civilizado; ou hoje, no pensamento recente sobre as diferenças essenciais entre o homem e o macaco no que diz respeito à anatomia das áreas da fala e da voz, a boca e a garganta¹¹⁰.

109. *Phaedrus* 273e.

110. PORTMANN, A. “Der Weg zum Wort”. *Eranos*, 39, 1970.

Mesmo o abstrato e metafísico Whitehead reconheceu a primazia da linguagem sobre o gestual para excitar “as intimidades da existência corporal [...]. Assim, o som produzido pela voz é um símbolo natural para a experiência profunda da existência orgânica”¹¹¹. Se formos fundo, temos que ir até as poéticas da alma no interior da carne e seus clamores. Não a carne ou os clamores, e sim suas imagens nas palavras constituem o cultivo de alma. O cristianismo sempre insistiu nisso: palavra como carne, carne como palavra; minhas palavras, os órgãos de meu corpo e meu corpo, uma enciclopédia, um somatório de palavras.

A “cura pela fala” de Freud é também a cura de nossa fala, uma tentativa naquela que é uma das mais difíceis tarefas culturais, a retificação da linguagem: a palavra certa. A esmagadora dificuldade de comunicar a alma na fala torna-se esmagadoramente real quando duas pessoas sentam em duas cadeiras, face a face e joelho a joelho, como em uma análise com Jung. Então, realizamos aquele milagre que é encontrar as palavras certas, palavras que carreguem acuradamente a alma, onde pensamento, imagem e sentimento se entrelacem. Então, nos damos conta de que a alma pode ser feita no mesmo instante, simplesmente através do discurso. Tal fala é o empenho psíquico mais complexo que se pode imaginar – que diz algo sobre por que a psicologia de Jung foi um avanço *cultural* sobre o estilo de Freud de curar pela fala, livres associações autísticas no divã.

Todas as terapias modernas que alegam ser a ação mais curativa que as palavras (Moreno) e que visam outras técnicas que não a fala (ao invés de em adição a ela) estão reprimindo a mais humana de todas as faculdades – o relato dos contos de nossas almas. Tais terapias podem ser curativas para a criança em nós que não aprendeu a falar ou para o animal que não pode falar, ou para um espírito-*daimon* que se encontra além das palavras porque está

111. WHITEHEAD, A.N. *Modes of Thought*. Op. cit., p. 44.

além da alma. Mas, apenas tentativas continuadas de acurado discurso da alma podem curar nosso discurso de seus ruídos e restaurá-lo para sua função primeira, a comunicação da alma.

A alma de peso e substância pode ser evocada por palavras e expressa em palavras; pois mito e poesia, tão completamente verbais e “desencarnados”, no entanto ressoam as mais profundas intimidades da existência orgânica. Uma marca do homem imaginal é o discurso de sua alma e a extensão desse discurso, sua espontaneidade autogenerativa, sua sutileza precisa e sugestão ambígua, sua capacidade, como disse Hegel, “para receber e reproduzir toda modificação de nossa faculdade ideacional”¹¹², que não pode ser suplantado nem pela tecnologia das comunicações de massa, nem pelo silêncio espiritual contemplativo, nem pelos gestos e sinais físicos. Quanto mais rereamos o risco de falar por causa da ansiedade semântica que mantém a alma em segredo incomunicável, privativa e pessoal, mais cresce a fenda da credibilidade entre o que somos e o que dizemos, dissociando psique e logos. Quanto mais nos tornamos atados pela autoconsciência linguística, mais abdicamos do princípio que governa a existência psicológica. Assim, retornamos aos ratos de Skinner e aos cães de Pavlov, aos gansos e lobos de Lorenz – sintonizando com golfinhos ou considerando o homem um macaco nu – a fim de encontrarmos protótipos para o comportamento humano, indicando em que extensão perdemos nosso discurso e, com ele, nosso senso de uma distinta natureza humana. *Não precisamos de protótipos animais para descobrir nossos padrões originais, e sim de arquétipos personificados, cada um dos quais fala, possui um nome¹¹³ e tem sua existência no mundo linguístico do mito.* Sem discurso, perde-

112. HEGEL. *Philosophy of Mind* (Zusatz 411). Op. cit., p. 150.

113. Cf. CASEY, E.S. “Toward and Archetypal Imagination”. *Spring*, 1974, p. 1-32. Nova York/Zurique: Spring [sobre a importância básica de nomear as figuras da imaginação, e de que elas já vêm nomeadas].

mos alma e o ser humano assume a fantasia do ser animal. Mas o homem é metade anjo porque pode falar. Quanto mais desconfiamos do discurso na terapia ou da capacidade do discurso ser terapêutico, mais próximos estamos de uma absorção na fantasia do sub-humano arquetípico e mais rapidamente o bárbaro arquetípico avança nas ruínas da comunicação de uma cultura que rejeitou a eloquência como um espelho de sua alma.

Entre o fracasso da psicologia e uma renascença da psicologia: a psicologia re-vista

Agora, ao final de nossos quatro capítulos, voltamo-nos – ao nos afastarmos do humanismo de hoje em dia – para a Renascença em busca de uma visão da psique que pudesse nos oferecer um pano de fundo para uma re-visão da psicologia. Ao olharmos para trás em direção àquele “colapso criativo” chamado Renascença somos mais capazes de enxergar a psique de hoje na medida em que ela passa por processos semelhantes. Utilizamos a história como um meio para psicologizar o presente. Projetamos as realidades presentes da alma numa tela histórica distante, lendo o hoje como história e a história como o hoje, tal qual a Renascença imaginou-se a si mesma contra o pano de fundo da fantasia da Antiguidade. Assim, a Renascença e sua psicologia são uma fantasia sobre as possibilidades de uma psicologia renascente hoje.

Apesar de repetidamente descartarmos o herói, o psicologizar destas páginas leva-nos a esta heroica fantasia final: buscamos na fantasia da Renascença um ponto arquimediano através do qual pudéssemos ganhar suficiente ascendência sobre a psicologia de forma a levantar este grande e obstruído campo, secando numa planície de pó – lavrado por tanto tempo por trabalhadores puritanos, com seus animais e suas máquinas – para fora e longe de suas velhas fundações reformistas, pousando-o novamente no lombo do touro mediterrâneo – o perigoso touro de dois chifres de Ortega – seu estilo de loucura e seu estilo de fertilidade.

A alma se agita, e a sombra está solta. Transição, crise e a ameaça pendente de colapso, individual e social, enchem o ar de questões de sobrevivência semelhantes àquelas da Renascença. A psique não pode mais ser contida nos velhos vasos da cultura cristã. Há recrudescência e ebulição da fantasia individual, do mito pagão, da *anima*. Com ela, vêm os mesmos cartazes levantados em nome da alma por seus devotos na Renascença e pelos românticos: liberdade para imaginar, para ser belo, para mostrar estranheza patologizada e variedade. Novamente entronizada está a comunhão com a alma na natureza inexplorada, na poética da música, e na evocação de Eros e na lembrança da morte. A revolução a favor da alma pode não demonstrar essas qualidades, mas as demonstra em seu favor. E com o retorno da alma, o literal pode perder seu domínio. O imaginal tornou-se real; para muitos, o real. E apenas uma geração passou desde que Jung proferiu suas Terry Lectures, com todo o peso sobre ele de ter que estabelecer a primeira premissa, a realidade psíquica, que hoje tão facilmente assumimos. Definições anteriores da existência humana – o homem religioso, o homem político, o homem científico, o homem econômico – de repente deram lugar ao homem psicológico, o que significa que o cultivo da alma tornou-se novamente uma preocupação geral. A alma retornou ao meio da cena histórica, independentemente da psicologia. A psique se move; mas, e a psicologia, move-se? E pode a psicologia mover-se, da maneira como ela agora se concebe?

Vimos que a psicologia emergiu do Protestantismo da Europa Ocidental Setentrional e sua extensão a oeste na América do Norte. Ler psicologia, encontrar psicólogos, fazer pesquisa psicológica significou vir a este pedaço de solo geográfico. Como se os japoneses, os russos, os árabes, os africanos e os latinos não tivessem psicologia. Além disso, o solo tem sido principalmente germânico. A psicologia tem sido principalmente uma criação da língua alemã, proveniente da alma alemã. Assim como William Cullen de Edinburgo, inventor da palavra “neurose”, olhou para Gottingen no século XVIII; assim como Coleridge, os transcendentalistas da Nova Inglaterra e

os Herbartianos do começo do século XIX olharam para Königsberg, Wittenberg e Weimar; assim como William James foi a Leipzig no final do século XIX, também nossa era voltou-se para Viena e Zurique, e para Husserl, Heidegger, Binswanger, Rorschach, Stern, para a psicologia teológica de Tillich, Bultmann, Brunner e Barth, ou ainda para Marx e Engels, ou para a hermenêutica de Gadamer, ou para Koffka e Kohler, e Konrad Lorenz, Marcuse, Reich, para Horney, Moreno, Erikson, Fromm e Perls, ou para Wittgenstein, Nietzsche e Hesse. A lista é muito longa para continuar¹¹⁴. O cosmo de onde nasceu e continua a nascer aquilo que chamamos de psicologia, e onde buscamos nossas perspectivas psicológicas, sempre esteve ao norte, além das montanhas, não inteiramente alcançado pela tradição clássica mediterrânea.

A “Psicologia” é resultado de uma visão dada por sua localização histórica, geográfica e cultural. Quando perguntamos, “o que é a psicologia? Diga-me sua definição, suas preocupações, problemas e método”, todas as respostas, dadas por qualquer escola, ainda se referem à mesma fundação. Sempre encontramos

114. Para acrescentar mais uma ou duas figuras setentrionais importantes para a psicologia profunda: Mesmer e o magnetismo; von Hartmann e Schopenhauer pela ideia do inconsciente; Gall e Spurzheim pela pesquisa do cérebro; Adolph Meyer pelo estilo americano na classificação psiquiátrica; Münsterberg – mas ao chegarmos à psicologia experimental este parágrafo conclui: “Terá sido notado que nosso levantamento mostrou que no século XIX a psicologia experimental era quase que completamente uma ciência alemã e americana. Com relação às origens do método experimental, a iniciativa foi extremamente germânica; de fato, a única exceção de real importância foi o trabalho de Galton, e na Inglaterra houve um completo fracasso em dar continuidade àquilo que Galton havia iniciado – até que a experimentação foi re-introduzida a partir da Alemanha por McDougall, Spearman e outros no começo do século XX” (FLUGEL, J.C. *A Hundred Years of Psychology*. 2. ed. Londres: Duckworth, 1951, p. 214). Numa lista de 538 indivíduos importantes para o campo da psicologia (entre 1600 e 1967), um terço eram de língua alemã, um terço americanos, e um terço britânicos e franceses juntos. Apenas 11 italianos figuravam nesta lista. Cf. WATSON, R.I. & MERRIFIELD, M. “Characteristic of Individuals Eminent in Psychology in Temporal Perspective: Part I”. *J. Hist. Behav.*, 9, n. 4, 1973, p. 339-359.

os mesmos literalismo e voluntarismo que apareceram com a Reforma. Intencionalidade, vontade, impulso, motivação são tão cruciais agora quanto antes, como também o é o eu reflexivo, o caráter anal, o ego independente no meio, quer seja examinado no comportamento, quer seja adorado como interioridade. Há o mesmo fervor no aprendizado, agora tornado teoria do aprendizado, como na época de Melanchthon - “professor da Alemanha”, como foi chamado - que enxergou a salvação de sua nação também na aplicação de uma correta teoria do aprendizado. Pois não importa se somos comportamentalistas ou freudianos estritos, se estamos engajados em autoperfeição ou autodissolução, introspecção ou estatística, se tentamos soltar a glossolalia, a pintura criativa e encontros de nudez, a psicologia permanece ligada fielmente a seu pano de fundo na Reforma.

E essa psicologia, para a qual erigimos grandes edifícios aos quais os estudantes acedem, com suas bibliotecas, palestras e laboratórios, publicações e terapias, clínicas de saúde mental, bolsas de estudo e seguros de saúde, tem sido e permanece impotente. Nada, nada, nada. Que *therapeia* ofereceu ela à alma de nossa civilização nos quatrocentos anos desde Melanchthon? O que podemos nós psicólogos demonstrar com relação à sombra da civilização, sua desumanidade, ou em relação à *anima*, o declínio de sua beleza, de sua natureza, e mesmo de seus anseios?

A psicologia não tem se envolvido com mito e imaginação, e tem mostrado pouco interesse por história, beleza, sensualidade ou eloquência - os temas renascentistas. Seu pragmatismo, seja na clínica ou no laboratório, mata a fantasia ou subverte-a para atender objetivos práticos. O amor torna-se um problema sexual; a religião, uma atitude ética; a alma, um emblema político. Nenhum capítulo é mais estéril e trivial nos manuais de psicologia do que aqueles sobre imaginação, emoção e sobre o viver a vida e o morrer a morte. A psicologia foi tocada muito de leve pela *anima*, até recentemente, quando então a alma agita-se e clama a ela por relevância e profundidade.

As origens da psicologia na Reforma continuam a moldar seu desenvolvimento. Por um lado, ela se apresenta como terapia, um modo de autorreflexão e de melhoria. Este subjetivismo introspectivo (qualquer que seja a escola de terapia) é sustentado por profundas esperanças carolas de salvação pessoal e pelo benefício moral de trabalharmos em nós mesmos. O peso e a seriedade da psicoterapia (mesmo nas escolas da Califórnia) criam em seus participantes novas cargas de culpa, agora com relação à moralidade de seus objetivos terapêuticos. Agora somos chamados de defensivos ou resistentes ao processo terapêutico, onde antes éramos culpados por nos fecharmos para a graça divina ou nos voltarmos contra a vontade de Deus.

Por outro lado, contra os julgamentos de valor e a introspecção da terapia, ainda que brotando dos mesmos heroicos voluntarismo e literalismo – pois o mesmo norte criou tanto a carolice psicológica quanto os laboratórios psicológicos, ambos métodos de mensurar o homem – houve uma batalha reativa e feroz para sermos empíricos, físicos e segmentados. O animal, o laboratório e as estatísticas tornaram-se meios para salvar a psicologia do subjetivismo e da moralização inerentes em cada sistema psicológico. A pesquisa experimental ofereceu uma defesa maníaca contra a busca interior, assim como a busca interior clínica forneceu um retiro paranoide.

Qualquer que seja o lado para o qual a psicologia se volta, nunca deixa sua raiz protestante. Assim, somos levados a esta importante constatação: *as muitas escolas de psicologia pertencem ao campo mais amplo do Protestantismo*, qualquer que seja o estilo, qualquer que seja o ramo. Os sistemas doutrinários da psicologia são equivalentes secularizados do pensamento religioso sobre a alma, e as muitas variedades da psicologia, nomeadas a partir de líderes ou de localidades, são pedaços da rede de seitas protestantes.

Portanto, a revolução a fermentar na alma do monoteísmo setentrional que ocasionou a crença na morte de seu Deus deve também estar ocorrendo na psicologia. Também ela deve ter sido atingida pela morte desse mesmo Deus.

Este é, assim, um momento psicológico no qual um renascimento da psicologia é possível. Pois aprendemos com a psicologia da Renascença que o renascimento está junto da derrota, que o fracasso é sua precondição, e Hades seu segredo mais profundo. Movermo-nos rumo a uma renascença, a uma re-visão da psicologia, significa, em primeiro lugar, um reconhecimento da morte do Deus da psicologia e da conseqüente morte na alma da psicologia como portadora viável do cultivo da alma.

A psicologia percebe seu fracasso e tateia por novos modos de re-ver-se através de novas reflexões religiosas. Mas a sabedoria caçadora Yaqui ou os sorrisos hindus de uma criança divina não são menos simplistas do que os antigos espelhos favoritos da psicologia – máquinas, macacos e crianças. O primitivismo de seus espelhos reflete o primitivismo da visão da psicologia tanto do homem quanto da alma – ingênua, inarticulada, não cultivada, como se provérbios e homilias pudessem dar conta da complexidade humana ou da diversidade da alma. A psicologia esteve tão aprisionada nos literalismos da sutileza que agora encara a estupidez como uma saída. Pois até agora confundiu precisão com mensuração, discernimento com segmentação, sofisticação com tecnologia, e diferenciação com compartimentalização.

Em nossa re-visão da psicologia, voltamo-nos em vez para os mais complexos e ricos períodos de nossa civilização e suas mais sofisticadas representações – em imagens, ideias e pessoas – de forma a devolver complexidade e sutileza a um sentido inteiramente psicológico. Crucial neste nosso lance foi a insistência na perspectiva mítica politeísta. Uma renascença da psicologia só pode surgir se à psique for dada a chance de encontrar-se em meio ao

mais completo *background* possível. A complexidade psíquica requer todos os deuses; nossa totalidade só pode ser adequadamente contida por um Panteão.

Há de haver um lugar para tudo – ou voltamos aos velhos hábitos, precisando de sacolas para colocar coisas chamadas patologias, heresias, id, para aquilo que não encontra lugar. Além disso, um espectro policromático oferece um modo cultural de cultivo de alma. Ao alargarmos e complicarmos nossas imagens e mitos teremos outros e mais profundos vasos culturais para a tremenda vaga de fantasias em nossa era. Ou então, barbarismo, anarquia, estatismo monolítico.

A razão não dá conta – a mente já estava no limite de suas forças há alguns anos, de acordo com H.G. Wells – e nem o ego, não importa quão maduro, forte ou desenvolvido seja. A história da psicologia, desde a Reforma, mostra o movimento de sua razão e o fortalecimento de seu ego, mas a história da civilização mostra também o movimento da des-razão, os poderes imaginais irrompendo na razão, inflando-a com ideologias e, portanto, confundindo seu curso. A psicologia não teve meios de refletir esses poderes imaginais, e esta é uma das principais razões de seu fracasso. Uma psicologia com pouco lugar para a imaginação tem pouco lugar para as imagens que governam nossas vidas.

Ao negar as imagens ela, quer queira quer não, torna-se um moralismo, reforçando a razão e a vontade, o velho ego. Assim, a psicologia tem estado obssecada por uma ideia superestimada: o homem – uma ideologia originada do herói reformista, desafinado para tudo menos para as cornetas, batalhando seu caminho entre escolhas binárias, responsável, comprometido, progredindo rumo à luz, livrando-se da alma e da escuridão. Se nossa civilização sofre de *hybris*, de inflação de ego e *superbia*, a psicologia fez a sua parte. Esteve olhando para a alma no espelho do ego, nunca ven-

do a psique, sempre vendo o homem. E esse homem é o homem monoteísta da Reforma, inimigo das imagens.

Mas, para mover-se rumo a uma renascença, a psicologia teria que abandonar uma de suas mais tenazes convicções reformistas. Teria que se mover de uma preocupação com a moral para uma preocupação com o imaginal; a imagem antes do julgamento, a imaginação antes do humano, Psiquê antes de Prometeu e Hércules, antes de Moisés, antes de Cristo. A psicologia não pode largar sua história, mas pode enxergar através dela. Então, não precisa mais assumir a posição moral da civilização contra as vicissitudes da alma, mas voltar-se para a alma. A Renascença está em suas sementes imaginais, e renascença não apenas da psicologia, mas talvez também da civilização. Tudo começa na fantasia.

Estou aqui apontando para aquilo que acredito ser a razão arquetípica para o fracasso da psicologia ao ir ao encontro das necessidades da alma. Pois esse contraste – geográfico, histórico, arquetípico – entre a Reforma e a Renascença¹¹⁵, transalpino e cisalpino, entre a consciência hebraica monoteísta e a consciência he-

115. Já que este contraste entre a Reforma setentrional e a Renascença meridional é arquetípico, está repleto de perigos. Algumas dessas considerações arquetípicas são observadas por EHRENFELS, U.R. “Nord-Süd als Spannungspaar”. *Antaios* t, n. 2, 1965, p. 101-125. O par norte-sul traz consigo o simbolismo psicológico das polaridades acima-abaixo, de forma que a oposição Reforma e Renascença assume imediatamente uma significação mais que histórica. Uma das raízes metafóricas do campo dos estudos sobre a Renascença é exatamente esta polaridade (cf. FERGUSON. *Renaissance in Historical Thought*. Op. cit., p. 255-256, 363-368, et passim). “A Renascença” torna-se facilmente um instrumento para atacar “o norte”: a Reforma, o pietismo, a modernidade, a racionalidade, a praticidade, o superego e assim por diante. Novamente é Nietzsche quem dá a máxima para esta ideia da Renascença: “Será que alguém ao fim entende, *irá* alguém entender o que foi a Renascença? *A transvaloração dos valores cristãos*, uma tentativa levada a cabo de todas as formas, todos os instintos e gênios criando valores *opostos*, o triunfo do valores *nobres* [...] nunca houve uma questão mais decisiva do que a Renascença” (FN. *The Anti-Christ* § 61). Cf. *Human, All-Too-Human* § 237. • *Will to Power*, p. 75.

lênica politeísta dividiu a psique em duas metades que agora chamamos “consciente” e “inconsciente”. O contraste, embora simbolizado pela Europa, está dentro da alma de cada membro da cultura ocidental, e a psicologia trabalhou de um lado só da montanha. A psicologia profunda, que deveria ser fiel às atividades do outro lado, é também uma fantasia nativa do solo europeu central e setentrional. Ainda não testemunhamos uma psicologia das profundezas elaboradas pelo outro lado das montanhas, pela imaginação do helenismo, do neoplatonismo renascentista e pelo politeísmo.

Aquilo que conhecemos como consciência “ocidental” é, na verdade, consciência setentrional. E falsificamos a situação psicológica ao imaginarmos a oposição básica da alma entre Ocidente e Oriente. Como este par é horizontal, ele tem a tendência de projetar suas oposições fora, na geografia literal do espaço externo, capturando-nos em identificações com o Oriente ou com o Ocidente, e em fantasias de unificação de nossas almas em um encontro do Leste com o Oeste. O outro parelramento em nossas almas é aquele entre Norte e Sul, luz e sombra, consciência e inconsciente, uma divisão vertical entre o que está em cima e o que está embaixo, um reflexo na geografia imaginal de nossa história cultural.

Ir em direção ao Sul é uma aventura para exploradores. É a direção para baixo rumo à profundidade, diferente da viagem oriental, e da corrida de garotos e garotas dourados para as plácidas harmonias do Pacífico, e das ascensões nórdicas rumo à observação objetiva e fria. Ir para o Sul significa deixar nosso território psicológico com o risco de uma desorientação arquetípica. Certa vez, quando Jung aventurou-se para além de suas fronteiras psíquicas em direção a Roma desmaiou na estação de trem¹¹⁶. Um evento patologizado semelhante aconteceu com Freud em

116. *MDR*, p. 269.

Atenas¹¹⁷. “Roma” e “Atenas” estavam além dos limites toleráveis dos fundadores da psicologia profunda. Aventurar-se rumo ao Sul pode significar deixar para trás tudo aquilo que consideramos “psicologia”¹¹⁸.

As geografias imaginal e cultural fundem-se na descoberta do inconsciente, pois quando a psicologia primeiro moveu-se rumo às profundezas da psique, aquilo que ela primeiramente descobriu foi uma distorção reprimida do homem da Renascença. Sua natureza proteana politeísta foi então chamada de perversidade polimorfa. Sua necessidade de exploração, de festival e de liturgia tornou-se atuação (*acting out*) ou compulsão ritualística; sua reversão a modelos de comportamento da Antiguidade reapareceram como arcaísmo regressivo, e seu olho para a morte foi entendido então, nos termos da psicologia profunda, como as atitudes autodestrutivas da pulsão de morte. A única grande concessão à imaginação mítica – a fantasia edipiana de Freud – permaneceu

117. Cf. “Freud’s Disturbance on the Acropolis” (artigos de vários autores), *American Imago*, 26, n. 4, 1969, p. 303-378. Freud também tinha uma “inibição misteriosa que o impedia de visitar Roma” (até 1901). Cf. ELLENBERGER, H.F. *The Discovery of the Unconscious*. Nova York/Londres: Basic Books/Allen Lane, 1970, p. 447.

118. Norte e Sul recapitulam dois estilos de psicologia: um baseado no Melanchthon deste capítulo, o outro no cavaleiro errante do capítulo 3. Pois, nos mesmos anos em que a psicologia como um *assunto* foi introduzida nas escolas alemãs do Norte, o psicologizar como uma *arte* apareceu abaixo dos Alpes na nova novela picaresca: *La lozana andaluza* (1528), e especialmente *Vida de Lazarillo de Tormes* (1554). A abordagem setentrional é abertamente chamada de “psicologia”; é sistemática e está escrita num tom objetivo, e tem seu autor muito bem conhecido e apreciado (Melanchthon). O psicologizar meridional não é assim chamado; é episódico e escrito num tom subjetivo, e seu autor é anônimo (*Lazarillo*). Ambos são contos morais principalmente sobre e para a psique da juventude, intimamente ligados à religião: o setentrional procura alinhar a psicologia oficial com a religião e sua moralidade, usando a psicologia para dar suporte a cânones coletivos; o meridional procura enxergar através da religião oficial e sua moralidade de forma a subverter cânones coletivos por meio do psicologizar.

no âmbito do monoteísmo. Apenas um único mito poderia dar conta da psique de toda a humanidade.

Mas não nos desfizemos do homem da Renascença. Ele ainda vive conosco, embora não em nossas ambições egoicas. Em nossos sonhos. O retorno do reprimido é também o retorno da Renascença em nossa consciência setentrional – e esse retorno vem do outro lado de qualquer montanha, atravessando qualquer fronteira, como italiano, árabe, mexicano, judeu, caribenho, ou como mouro renascentista. Obscurecido em função de longo confinamento nos buracos escuros de nossa consciência setentrional, o homem da Renascença é agora chamado de sombra, ou id, ou o obscuro lado natural, instintivo, criativo. Em suas mãos está a chave para o reino terapêutico. Pois o caminho para a totalidade em todas as escolas da moderna psicoterapia significa levantar a repressão do lado de baixo escuro. A fantasia essencial de renascimento na prática terapêutica é a reunião com o homem Renascentista, com sua vitalidade, sua liberdade e sua outra moralidade.

Difícilmente deve haver fantasia mais perigosa. A terapia não percebe inteiramente aquilo que está sugerindo. Pois o proteano homem renascentista não é ninguém mais do que o touro de dois chifres de Ortega, Dioniso, nosso diabo, pagão, perverso, psicopático, todo-poderoso, furando a parede da montanha. O grande baluarte da consciência setentrional era o seu agora morto Deus que comandava batalhões de luz – filósofos morais, pregadores, psicólogos. Mas estes estão todos em desarranjo à medida em que a tenda do comandante adeja com o vento. Deixar que as profundezas ascendam sem nossos sistemas de proteção é aquilo que a psiquiatria chama de psicose: as imagens, as vozes e as energias invadindo as cidades vazias da razão que foram despersonificadas e des-mitologizadas e que assim *não têm continentes para receber os influxos divinos*. Os deuses tornados doenças. Não pode-

mos comandar o comandante, nem substituí-lo por seu sargento, o ego forte. É tarde demais; o século XIX acabou, e as fantasias saqueadoras nem consideram o ego. Fugir para o Oriente, ou para cima na transcendência, ou para fora na futurologia deixa a terra em desalento, nenhum lar para o qual voltar, nenhum solo fértil.

Permanece uma alternativa, e esta é a direção sul – o fomento das imagens ao retomarmos a sugestão de Plotino (cap. 1, “Os problemas da alma”) e erguermos “santuários e estátuas” para as “porções e fases” e o patologizar da alma: a elaboração de “receptáculos apropriados” para a psique na psique. Então, podemos colocar o tumulto de nossas fantasias dentro do depósito mais amplo dos mitos e, ao lhe darmos o foco do mito, tirá-las das ruas, onde apenas se descontrolam em impulsos repentinos. Refiro-me a uma incessante atenção à imaginação, da primeira história contada a uma criança até as últimas conversas da velhice. Refiro-me à recuperação de espaço psíquico perdido para conter, e a espelhos perdidos para refletir. Nosso campo precisa construir novamente psicologias ricas e fantásticas, tais como a mitologia clássica, as artes da memória e da alquimia; tal como a de Jung, tal como o neoplatonismo que organizou e deu cultura à loucura da Renascença e dos românticos. Pois o que acontece à nossa cultura é o que acontece à *nossa* cultura, nossas fantasias e imagens individuais, se as moralizamos e reprimimos, se as diagnosticamos e aprisionamos, se as exploramos e traímos, se as drogamos e delas zombamos. A alma de nossa civilização depende da civilização de nossa alma. A imaginação de nossa cultura clama por uma cultura da imaginação.

Teremos que construir novas arenas imaginais para o touro, novos circos imaginais para a multidão de pessoas, e teatros para as imagens, novas procissões imaginais para as fantasias míticas instintivas que agora nos atropelam, correndo dentro de nossas

noites em motocicletas psicopáticas. O homem da Renascença, a sombra, deve ser abordado em seu estilo, em seu território. A integração da sombra é uma imigração. Não dele para nós; nossa para ele. Sua incursão é barbarismo, nossa descida é cultura.

Dei tanta atenção à Renascença com o intuito de oferecer um pano de fundo adequado para as forças que ameaçam nosso bem-estar psíquico e nossa civilização. Nosso tempo e sua consciência são, sob vários aspectos, iguais àqueles da Renascença, assim como a imaginamos. Agora, como então, há oportunidade, em meio à desintegração, de re-vermos nosso mundo. Em especial, temos a oportunidade de re-ver a psicologia, de modo que ela possa oferecer compreensão e forma ao caos do fértil lado de baixo do homem do Norte. Essa área há muito foi amaldiçoada pela unicidade de visão da consciência monoteísta, de maneira que os aprofundamentos de Perséfone e as riquezas de Plutão, a diversidade de Proteu e a natureza total de Pã, fundiram-se numa única figura monstruosa, o diabo. Mas agora, enquanto a consciência se desintegra em muitas visões, também sua sombra se diferencia em múltiplas imagens. Como aconteceu durante a Renascença, estamos descobrindo que escondidos na sombra estão os velhos deuses. Reconhecer esses poderes imaginais e encontrar modos precisos, inteligentes e culturais para eles – “ou não ser – eis a questão”. “Distinguir ou perecer”, escreveu Nietzsche¹¹⁹. Para começar a distinguir as imagens das quais podem depender nossa sobrevivência, estive baixando uma raiz principal numa tradição que oferece à nossa polifonia nativa de vozes uma alternativa politeísta.

119. FN. *The Dawn of Day* § 460: “Nos dias de hoje em que todos vivemos, relativamente, numa segurança que é demasiado grande para fazer de nós verdadeiros psicólogos: alguns pesquisam seus semelhantes como um *hobby*, outros por causa do tédio, e outros ainda apenas por hábito; mas nunca até o ponto em que fariam se a eles tivesse sido dito ‘Distinguir ou perecer!’”

Religião e psicologia novamente

A ocupação – ou é isso uma vocação? – que emerge de nosso trabalho nessas páginas é uma recordação dos deuses em toda atividade psicológica. Isso é o que a psicologia arquetípica sugere em seu nível mais fundamental e isso porque a psicologia arquetípica é necessariamente não agnóstica e politeísta. As imagens às quais ela retorna e que dão fé na realidade psíquica invocam os poderes da religião exatamente como as imagens sempre o fizeram. Para adentrar a imaginação, cruzamos precintos numinosos. E do interior desse território, todos os eventos na alma requerem reflexão religiosa.

Quando temos imagens e pessoas religiosas, quando nos damos conta do ritual, do sacrifício e dos ensinamentos do Credo, então estamos provavelmente encenando-os menos cegamente. Sem ideias religiosas, somos vítimas delas num outro lugar sob a forma de ideologias. Precisamente pelo fato da psicologia negligenciar as reflexões religiosas é que ela foi facilmente capturada por trás pela religião e vinculada ao horizonte das ideologias da Reforma. Ela necessita das ferramentas da religião a fim de psicologizar suas ações e crenças. A psicologia tem falhado também porque tomou seus instrumentos de todos os lugares, *exceto* da religião – tecnologias científicas, observações biológicas, economia e medicina –, uma negligência estarrecedora em vista do fato de que a alma sempre pertenceu à religião. Porém não tão estarrecedora, tendo em vista que a psicologia tem também esquecido ter sido ela o estudo da alma.

A recordação dos deuses reabre os textos básicos dos anos tardios de Freud e Jung, *Moisés e o Monoteísmo* e *Resposta a Jó*. Esses livros, escritos por dois velhos homens septuagenários que gastaram anos desemaranhando as redes de centenas de vidas ata-

das com nós, reconheceram que o trabalho psicológico, por ser ele um trabalho de cultivo da alma, inevitavelmente conduz à reflexão religiosa. Mas, seus modos de reflexão encontram-se ultrapassados. Nascidos no século XIX, Freud e Jung foram provavelmente os últimos psicólogos que puderam desenvolver seus *insights* a partir da Bíblia, que não é uma mitologia, mas um livro sagrado, portanto prestando-se melhor ao literalismo do que à psicologização. Embora suas figuras e contos sejam muitos, seu ponto de vista e seu deus são um. A principal necessidade da psique não é mais de suporte para a unidade da personalidade contra as incursões dos deuses em nosso pluralismo. Agora, estamos interessados num estilo de reflexão religiosa que amplie e diferencie a extensão de nosso discernimento.

Assim, chegamos novamente na relação entre religião e psicologia. Nesse momento final, pegamos a deixa de William James cujo *Variedades da experiência religiosa* tratou a religião como um fenômeno da alma. Ele abriu um campo, “a psicologia da religião”, examinando as posições religiosas através de observações psicológicas. Então, o tardio James de *Um universo pluralista* (publicado no ano anterior a sua morte) reconheceu que o questionamento psicológico leva necessariamente a uma variedade de premissas subjetivamente baseadas, autossuficientes e válidas.

Deveríamos agora imaginar, como faz a psicologia arquetípica, que os deuses são as premissas arquetípicas no interior de todas as experiências e atitudes; assim, a religião politeísta torna-se um primeiro princípio da psicologia. Desse modo, nossa tentativa, em termos da mesma fantasia que ocupou James – a relação entre religião e psicologia – é o reverso de James. Examinamos as observações psicológicas através das posições religiosas: qual deus está trabalhando. Aqui, desembocamos na “religião da psicologia” ao sugerir que a psicologia é uma variedade da experiência religiosa.

Psicologia como religião sugere imaginar todos os eventos psicológicos como efeitos dos deuses na alma e que todas as atividades feitas com a alma, tal como uma terapia, sejam operações ritualísticas em relação a esses deuses. Nossas teorias sobre a alma são, então, também mitos, e a história da psicologia profunda, um tipo de história de igreja: primeiros discípulos e contos de martírio; a busca por uma pré-história em áreas extraterritoriais; a luta com descrentes e heresias; apologética e biógrafos oficiais; literatura patrística, escolas de interpretação e comentários; tentativas ecumênicas, o grande cisma; locais sagrados, suas lendas e suas curas; a missão de conversão e, acima de tudo, os ímpetus de salvação da psicologia profunda.

O fato de que o ministro contemporâneo sinta-se tão fortemente atraído pela psicologia rumo a uma nova irmandade de psicologia e religião na paróquia, no centro de saúde mental e na jornada individual reflete o movimento ecumênico atual, unindo todos os ramos. Não é uma questão da religião tornar-se psicologia – não, a psicologia está simplesmente voltando para casa. Se esta casa é o Norte ou o Sul, a Reforma monoteísta ou a Renascença politeísta, ainda veremos. Porém, o caminho errado pode novamente ser o aprisionamento da alma num universo sem imagens, a alma novamente rasgada entre barricadas e bárbaros.

Da mesma forma, por meio da religião podemos nos tornar mais cômicos dos aspectos não agnósticos da terapia, o fato dela ser um trabalho que invoca deuses. Não é de se espantar então que ela se encontre repleta de magia, charlatanismo e poderes sacerdotais. Não é também de se espantar que as emoções que fazem uma terapia iniciar e finalizar, e que têm a ver também com sua experiência central da transferência, não possuam nenhuma explicação adequada nos livros de psicologia. O nível de tais expli-

cações é espantosamente trivial comparado à profundidade das experiências.

A religião não apenas nos daria as imagens primárias do cultivo da alma, mas abriria os olhos da psicologia profunda para as profundidades religiosas de suas atividades, para a compreensão de que, desde seu começo, ela vem praticando religião ativamente. Aqui, precisamos psicologizar mais profundamente o movimento de Freud de execrar a religião como uma “ilusão” e de considerar a psicanálise como realidade. Esse passo é necessário para a fundação de qualquer religião. Do mesmo jeito, podemos reavaliar o esforço de Jung ao longo de sua vida para reinterpretar não apenas a ciência, a filosofia, a sociedade, ou mesmo a psiquiatria, como também a teologia. A psicologia profunda está completamente envolvida *a priori* com religião porque ela é uma psicologia da alma. Como tal, a psicologia é impulsionada pelo “desejo de crer” (como James o chamou), no qual suas crenças em sexualidade, humanismo ou *self* são todas elas crenças em ídolos. Uma re-visão da psicologia significa reconhecer que a psicologia não está num lugar fora da religião, pois existe sempre um deus naquilo que estamos fazendo. O reconhecimento do protestantismo da psicologia foi o primeiro passo. Em última instância, devemos admitir que a psicologia arquetípica é teofânica: personificar, patologizar, psicologizar e desumanizar são os modos de “politeizar,” são meios de revelar deuses num universo plural.



Uma saída processional

Apesar deste ter sido um trabalho básico, de *insights* insubstituíveis, não devemos tomá-los como fundamentação para uma teoria sistematizada, tampouco como prolegômeno para qualquer psicologia arquetípica futura. O cultivo da alma necessita de vasos ideacionais adequados, bem como igualmente precisa soltar-se deles. Assim é que tudo que está escrito nas páginas anteriores é confesso com convicção apaixonada, a ser defendido como artigo de fé e, ao mesmo tempo, desautorizado, quebrado, deixado para trás. Ao prender-se a nada, nada segura o movimento do fazer alma em seu processo incessante que agora, como uma longa procissão renascentista, escapa de nós rumo à memória, fora de cena e de vista. Eles estão de partida – até mesmo o Bricoleur e o cavaleiro errante que organizaram esse trabalho e traçaram seu curso; lá vai Mersenne em seus trajes de monge, e Lou, e Hegel; partem os cartesianos e os transcendentistas negadores da patologia, e o Ego Heroico que teve que suportar tamanho impacto; vestida em maravilhosos véus, a *Anima* sorrindo se retira para o sul; Freud e Jung também estão indo, lado a lado, psicologizados na distância; e os personagens míticos da Grécia, as palavras gregas e as frases latinas, as autoridades de rodapé, os inimigos literalistas e seu contingente de falácias; e, quando a última imagem se dissipa e to-

dos os ícones são perdidos, a alma começa novamente a povoar os reinos em quietude, com fantasias e figuras nascidas de seu coração imaginativo.



Índice onomástico

Nomes próprios e mitológicos

- Abenheimer, K. 73n., 74n.
Abrams, M. 50n., 51n., 60n.,
249n., 301n.
Ackerknecht, E. 144
Addison, J. 49s.
Agostinho 158, 189, 250, 261,
369-372, 377
Alberti, L. 401
Alberto Magno, 197, 209n.
Aleman, M. 314n.
Allen, D. 50n., 58n., 205n.,
364n., 393n.
Allport, G. 123n., 337n.
Anánkè 309
Afrodite (Vênus) 250,
347-350, 354, 405
Andreas-Salomé, L. 73s., 101,
115, 143, 160
Apolo 205, 217, 264, 275n.,
316, 348
Aquino, T. 242, 261
Ares (Marte) 215, 339, 348
Argan, G. 402n.
Aristóteles 204, 262, 273,
287, 334n., 337, 358, 362,
366, 379, 392-394
Ártemis 184, 224, 285, 348
Asclépio 100, 205
Atena 275, 285, 348
Auerbach 201n.
Bachelard, G. 111, 127n.,
192n., 255n.
Bacon, F. 45, 64
Bainton, R. 382n.
Barfield, O. 249n., 290s.,
296n., 329
Bateson, G. 49, 146
Battenberg, E. 139n.
Beisser, A. 149n.
Belerofonte 216, 313
Benson, T. 406n.
Berry, P. 21, 292n.
Binion, R. 73n., 74n.
Black, M. 295, 308n.
Blackham, H. 150n.

- Blake, W. 25, 51, 68, 124,
 158n., 228n., 336, 339s., 351
 Blanchard, W. 152
 Blumenthal, H. 315n., 373n.
 Boas, G. 112n., 183n.
 Bolgar, R. 120n., 373n.,
 385n., 400n.
 Bonner, H. 149n.
 Braithwaite, R. 273n., 294n.
 Breen, Q. 406n.
 Bréhier, E. 315n.
 Brelich, A. 86n.
 Brightman, E.S. 123
 Broch, H. 301
 Brown, N. 290s., 350
 Bruno, G. 45n., 389
 Buber, M. 74n.
 Buddensieg, T. 385n.
 Bundy, M. 57n.
 Burckhardt, J. 366, 399n.
 Burdach, K. 365n.
 Burke, K. 406n.
 Burke, P. 377n.

 Caim 313, 340
 Camillo, G. 197, 377
 Casey, E. 21, 38, 57n., 112n.,
 412n.
 Cassirer, E. 68s., 115, 273n.,
 299n., 300n., 364n., 379n.,
 384n., 400n.
 Cervantes, M. 314, 389
 Chabod, F. 365n.
 Chamberlin, E. 388n.

 Chapin, C. 50n.
 Cristo, *v.* Jesus
 Cinderela 114, 251
 Clements, R. 380n.
 Coleridge, S. 30, 247n., 329n.,
 414
 Collingwood, R. 112n., 156
 Constantino 43, 88s.
 Cook, A. 105, 275n.
 Corbin, H. 64n., 104n.
 Cornford, F. 309
 Cusanus, N. 299n.
 Coulton, G. 325n.

 Dacos, N. 387n.
 Daniélou, J. 201n.
 Dante 377, 389, 398
 Delfos 274, 361
 Descartes 17, 40, 43, 47, 49,
 56, 156, 234, 325, 396, 409
 Deubner, L. 62n.
 Diamond, S. 241n.
 Dietrich, B. 128n.
 Dilthey, W. 30, 66-68, 73, 101,
 115, 143, 328n., 400n.
 Dioniso 63, 102, 184, 205,
 214, 217, 224, 226, 307,
 316, 339, 348, 423
 Dodds, E.R. 69, 128n., 213n.,
 354n., 362, 373n.
 Drever, J. 118n.
 Dufrenne, M. 312
 Durand, G. 57n., 111, 320n.

- Édipo 74, 78, 211, 301, 359s.
 Ehrenfels, U. 420n.
 Empédocles 128n. 262n.
 Erasmo 376, 389n.
 Erikson, E. 132, 136, 415
 Eros 74, 116, 156, 205, 215,
 250, 301, 313, 318, 347s.,
 350s., 353, 414
 Europa 88s., 150n., 383, 414,
 421

 Fagan, J. 149n.
 Fenichel, O. 85
 Ferguson, W. 365n., 382n.,
 383n., 385n., 386n., 420n.
 Ficino, M. 30, 45n., 262n.,
 299, 313, 314n., 324, 373n.,
 374n., 375n., 376, 378-384,
 387n., 388, 391, 399s., 403,
 407
 Findlay, J. 374n.
 Fischer-Homberger 140n.,
 178n.
 Flugel, J. 415n.
 Fontenrose, J. 306n.
 Fortuna 162, 385s.
 Foucault, M. 49n., 143, 144n.
 São Francisco 46n., 365n.
 Freud 16, 25, 30s., 70-75,
 77s., 83, 85, 87, 115, 129n.,
 131s., 134, 137, 149n., 151,
 160, 162, 177, 183, 202,
 211, 225, 230, 234-236,
 250, 261, 265, 274, 284s.,
 301, 310, 315, 321, 339,
 349s., 357, 408, 410s., 421s.
 426s., 429, 431
 Friedländer, P. 128n., 243n.,
 244n., 305n., 309
 Frye, N. 386, 387n.
 Fúrias, as 349

 Galileu, G. 43, 64, 389
 Galton, F. 415n.
 Gantner, J. 64n.
 Garin, E. 368n., 374n., 380n.,
 382, 383n., 391n.
 Geanakopulos, D. 92n.
 Giamatti, A. 384n., 387n.
 Giddings, R. 314n.
 Gilson, E. 400n.
 Glover, T. 408n.
 Gombrich, E. 119, 120n.,
 374n., 385n., 402n.
 Goodenough, E. 205n.
 Grabar, A. 201n.
 Greene, M. 146n., 344n., 384n.
 Gregório Nazianzeno 102n.
 Grinnell, R. 129n.
 Guggenbühl-Craig, A. 169n.
 Guthrie, W. 128n., 249n.,
 257
 Guzman d'Alfarache 314

 Hades (Plutão) 30n., 75, 107,
 229, 390s., 393-396, 418
 Halsberghe, G. 205n.
 Hanson, N. 244n.

- Harris, H. 146n.
 Hartshorne, C. 359
 Hastings, H. 46n.
 Hegel, G. 47, 92, 145-147,
 159, 189, 229n., 230, 242,
 261, 287, 330, 344s., 377,
 412, 431
 Heidegger, M. 87, 286, 415
 Heidenreich, H. 314n.
 Hefesto 215, 348
 Hera 212s., 215, 253, 275,
 348, 351
 Heráclito 30, 37s., 189, 295,
 370
 Hércules 34, 89, 107, 205,
 215, 217, 275, 285, 359, 420
 Hermes (Mercúrio) 102, 216,
 307, 311, 316s., 339, 348,
 378
 Hillman, J. 28n., 75n., 86n.,
 100n., 211n., 214n., 215n.,
 216n., 256n.
 Hinks, R. 62n.
 Hobbes, T. 43, 50
 Hodges, H. 66n., 68n.
 Holmes, G. 326n., 375n.
 Holt, D. 192n., 323n.
 Homero 209n., 210n., 275n.,
 298n., 376n., 392
 Horney, K. 149n., 415
 Horsley, I. 403n.
 Huizinga, J. 386n., 391
 Husserl, E. 243, 261, 273s.,
 415
 Inge, W. 315n., 329n., 373n.
 Jacó 45, 231
 Jaffé, A. 78n., 247n., 301n.
 James, A. 148, 326n., 415,
 427, 429
 von Jan, E. 366n.
 Jaspers, K. 138, 143, 212n.
 Jayne, S. 299n., 314n., 379n.,
 383n.
 Jesus 46, 56, 89, 102, 200,
 205s., 224, 249s., 324, 347,
 351, 355, 361, 420
 Johnson, V. 408n.
 Jones, E. 349n.
 Jung, C. G. 25, 29-32, 62, 70s.,
 76-84, 86, 97s., 101, 103,
 106, 111s., 115, 118, 126s.,
 129n., 151, 162, 166, 188,
 192n., 217n., 225, 234, 236,
 240n., 247n., 261, 264s.,
 274, 284-286, 301, 304s.,
 310, 314n., 315, 321, 339,
 345, 365n., 382n., 384n.,
 408s., 411, 414, 421, 424,
 426s., 429, 431
 Kant, I. 47, 76, 189, 242, 261,
 306, 328, 346, 379
 Keats, J. 25, 26n., 51, 228n.,
 357
 Kelly, G. 149n.
 Kerényi, K. 100n., 218, 302n.,
 360n.

- Kirk, G. 91n.
 Kitto, H. 218
 Klibansky, R. 262n., 318n.
 Knights, L. 291n.
 Kristeller, P. 366n., 370n.,
 374n., 379n., 380n., 381n.,
 403n., 408

 Lacan, J. 235, 406
 Laín, Entralgo, P. 180n.,
 406n.
 Laing, R. 144-147, 170, 339,
 361
 Lapointe, F. 327n.
 Lattimore, R. 244n.
 Lazarillo de Tormes 314n.,
 422n.
 Leavy, S. 74n.
 van der Leeuw, G. 61, 84n.,
 86n., 91n.
 Lenoble, R. 43n., 45n., 183n.
 Lévi-Strauss, C. 169, 318n.,
 358n.
 Lienhardt, G. 292n.
 Linforth, I. 251n.
 Liu, J. 313n.
 Locke, J. 47, 50, 139, 242,
 252, 379, 409
 Lopez, R. 385n.
 Lorenz, K. 240, 241n., 412n.,
 415
 Lowinsky, E. 385n., 402
 Lowrie, W. 201n.
 Lua (Luna) 27, 157, 215, 353
 Luna 247n.

 Maquiavel, N. 376, 388
 MacKenna, S. 104n.
 Male, E. 119n.
 Mann, T. 223, 281
 Manuel, F. 51n.
 Marcel, G. 334n., 379n., 383n.
 Marcovich, M. 30n.
 Marcuse, H. 266, 290n., 415
 Maria 56, 78, 115, 325, 398
 Marx, K. 202, 415
 Maslow, A. 149n., 151n., 152,
 339
 Mayr, F. 257
 Medici, C. 64, 383
 Melanchthon, P. 327s., 339,
 341, 392, 416, 422n.
 Menninger, K. 149n.
 Merlan, P. 273n., 373n.
 Merleau-Ponty, M. 235, 280
 Mersenne, M. 43-47, 49, 68,
 400n., 431
 Michelangelo 64, 68, 380n.,
 388s., 398
 Micklem, N. 141n.
 Miller, D. 38, 156n., 257,
 324n.
 Minkowski, E. 221, 222n.
 Mithra 89, 205
 de Montaigne, M. 385, 388,
 404
 Mora, G. 139n.
 Moreno, J. 411, 415
 Moisés 78, 376, 408, 420
 Mounier, E. 122, 123n.

- Müller, K. 300, 301n.
 Multauf, R. 192n.
- Nietzsche, F. 66, 73n., 74n.,
 92, 143, 202, 228, 346s.,
 386n., 387, 415, 420n., 425
- Nilsson, M. 60n.
- O'Malley, J. 334n.
- Onians, R. 349n.
- Ortega y Gasset, J. 27, 94n.,
 243n., 314n.
- Osborn, J. 92n.
- Otto, W. 70, 85, 115, 218,
 275n., 300, 316n., 363
- Pã 100, 114, 184s., 214,
 275n., 425
- Palestrina, G. 403
- Palmer, R. 66n., 67n.
- Panofsky, E. 44n., 262n.,
 318n., 364n., 365n., 382n.,
 383n., 407
- Panteão 385n., 419
- Papini, G. 72, 73n., 76
- Paracelso 64n., 219
- Parke, H. 274n.
- Parmênides 312
- Patrides, C. 46n.
- Patterson, A. 409n.
- Paulo, São 155, 156n.
- Pepper, S. 255n.
- Perceval, J. 49
- Perls, F. 149n., 343, 406, 415
- Perosa, A. 44n.
- Perséfone 115, 224, 390,
 395-397, 425
- Peters, F. 204n.
- Petrarca, F. 92, 324, 367-372,
 376, 385n., 388s., 391, 398,
 399n., 400n., 407
- Pfeiffer, R. 74n., 94n.
- Piaget, J. 59
- Picasso, P. 87, 223
- Pierce, C. 47, 242
- Píndaro 127n., 244n.
- Platão 48, 59n., 72, 74, 125,
 229s., 243s. 251, 262n.,
 263, 275n., 305, 309s., 317,
 330, 362, 376, 378s., 383,
 392, 394, 409
- Plaut, A. 129n.
- Plotino 30, 63, 104n., 189,
 208, 315, 317, 329n., 330,
 373n., 375n., 379, 404, 424
- Plutarco 389n., 408
- Pomponazzi, P. 384
- Popper, K. 273n., 297, 299n.,
 312
- Portmann, A. 241n., 410n.
- Poseidon 185, 348
- Praz, M. 50n., 326n.
- Prezzolini 376n.
- Príapo 219, 285, 348
- Proclo 209n., 298n., 379
- Prometeu 51, 257, 340
- Protágoras 358-360
- Proteu 384-386, 425

- Psyche 30, 41, 79, 156, 182, 230, 241, 271, 321, 392n., 394
- Raine, K. 124n., 209n., 298n., 336n., 339, 351n.
- Randall, J 392n.
- Rafael 385n.
- Rees, B. 204n.
- Reich, W. 406, 415
- Renner, E. 60n.
- Ricoeur, P. 235, 297
- Robb, N. 373n., 400n.
- Robertson, J. 205n.
- Rogers, C. 149n.
- Roma, Romano 62, 83, 85-88, 201n., 226n., 348, 365n., 377, 382n., 385n., 398, 421n.
- Roscher, W. 62n., 100n., 141n., 215n.
- Rose, H. 127n.
- Rosen, G. 213n.
- Rosenkranz, K. 146n.
- Rump, J. 328n.
- Salinger, J.D. 221
- Sallustius 300n.
- Santayana, G. 156
- Sarton, G. 400n.
- Sartre, J-P. 234, 352, 353n., 358n.
- Satã (diabo) 124, 339
- Saturno (Cronos) 184, 214, 216, 219, 259, 262
- Savonarola, G. 288s., 399
- Saxl, F. 262n., 318n.
- Schelling, F. 30, 70
- Schwartz, J. 406n.
- Schwyzzer, H.-R. 373n.
- Siegel, J. 392n., 407n.
- Sêneca 376, 389n.
- Seznec, L. 51n., 219n., 364., 387n.
- Shakespeare, W. 223, 389
- Simon, B. 213n.
- Simon, M. 205n.
- von Simson, O. 119n.
- Skinner, B. 339, 412
- Slater, P. 212
- Smollet, T. 314n.
- Snell, B. 94n., 360n., 367n.
- Sócrates 92, 230, 262n., 275n., 324, 361, 376, 392
- Sofia 78, 115
- Spinoza, B. 58
- Stein, M. 257
- Stern, W. 123n., 415
- Struever, N. 406n.
- Swedenborg, E. 57, 336n.
- Sydenham, T. 139, 175
- Szasz, T. 144, 146, 170
- Tasso, T. 389, 398
- Taylor, T. 209n., 298n.
- Teilhard de Chardin, P. 238, 287

- Terry, D.H. (palestras) 26,
265, 297, 337n., 406n., 414
- Tânatos 229, 301
- Teseu 285, 348, 360, 376
- Thorndike, L. 45n.
- Tourney, G. 75n.
- Treher, W. 146n.
- Trier, J. 356n.
- Trinkaus, C. 326n., 379n.,
381n., 387n.
- Tylor, E. 59
- Ulisses 231, 348
- de Unamuno, M. 65, 101
- Untersteiner, M. 55n., 359n.
- Urano 348
- Vaihinger, H. 292n., 293s.,
303, 311
- Vico, G. 30, 59n., 68, 115,
209n., 210n., 226n., 303,
315n., 379n.
- da Vinci, J. 388
- Walker, D. 45n., 364n., 378n.,
379n.
- Warren, E. 375n.
- Watkins, M. 107n.
- Watson, R. 339, 415n.
- Webster, T. 62n., 223
- Weinstein, D. 406n.
- Weiss, R. 92n., 377n.
- Wenzel, S. 207n.
- Wheelwright, P. 30n., 180n.,
303n., 308n.
- Whitehead, A. 115n., 242,
261, 287, 334n., 411
- Wilkins, E. 368n.
- Wind, E. 306n., 364n., 373n.,
374n., 380n., 385n., 387n.,
390n., 393n.
- Wittgenstein, L. 47, 53, 75s.,
208n., 280, 290, 301, 415
- Woolger, R. 158n.
- Yates, F. 45n., 195, 290n.,
364n., 378n., 383n., 406n.
- Zarlino, G. 403n.
- Zeus 127n., 216s., 253, 262n.,
275n., 307, 311, 325, 348,
351, 362, 394
- Ziff, P. 308n.



Índice analítico

- Ação/ões 234s., 257, 271s.
Alma 238-240
 cuidado com 133, 241, 289,
 333, 368n., 392, 407
 cultivo de (*soul-making*)
 242, 246, 285, 333, 399s.,
 411, 419
 descrição de 27s., 157-159
 e corpo 270s.
 em Ficino 380
 em Petrarca 390s.
 incorporada na ação 236s.
 novo uso da palavra 252
 vazia 251s.
Alquimia 57, 75, 191-200
 ataque a 44s.
 e cultivo de alma 110s.
Alquimista 279
 e imaginação 110
Amor/amar 63, 65s., 74,
 115-117, 128, 215, 237,
 239, 250, 269, 271, 354,
 356-360, 399s.
Anima 42, 114-118, 123,
 125s., 128, 156
 atacada por Hades 395
 e o Cavaleiro Errante 312s.
 em Ficino 383
 em Jung 78
 na Renascença 397-400
 no sonho 282
 virgem, donzela 78s.
Anjo/s
 angelologia 54s., 114, 117,
 121, 259
Animismo 42, 58-62, 118
 em Jung 77s.
 Renascença 44s.
Antropomorfismo/antropomór-
 fico 58-60, 67s., 72s.
Aprender/aprendizado
 245-248, 416
 negativo (cf. Educação) 264,
 314, 317
Arquetípico/s
 ideia 246
 padrões 29, 209, 243

- pessoas (cf. Pessoas)
 premissas 261, 266, 295s.,
 427
 psicologia 217, 258, 286,
 324, 426
 psicopatologia 141
 reversão 209s., 213, 273
 terapia 247, 334
 Arquétipo/os 79s.,
 descrições de 31-34, 104,
 305
 estruturas psíquicas 256,
 288, 293
 e fantasia 80-82
 e instinto 240n., 241n.
 e metáforas 304
 “Atuação” 235, 257, 270

 Bíblia 44, 90, 156n., 207, 347,
 378, 427

 Cartesiano 41, 43, 59, 46n.,
 155, 175, 235, 241n., 247n.,
 305, 406
 Católico/catolicismo (cf.
 Cristão)
 Ciência 41s., 45n., 296, 322s.,
 327s.
 da psicanálise 72
 problema moral em 263

 Científico, pensamento 273
 ponto de vista de Mersenne
 46s.
 teorias 294
 Círculo/circular
 ideias psíquicas 236s.
 movimento da alma 157,
 317, 404
 Concílios da Igreja
 Laterano (1513) 382n.
 Niceia (787) 119
 Trento 56
 Complexo/s 76s., 97
 como olhos 222
 e cultivo da alma 228s.
 e deuses 217-219, 224, 352,
 363
 em Jung 76s.
 e individualidade 231
 e mitos 214
 e palavras 55
 personificados 101
 Compreensão 65-67, 67n.,
 115s., 210, 297
 simbólica 179
 Conhecer 65s., 208, 229, 243
 Conhecimento 29, 230, 260s.,
 263s., 275n., 318, 361, 400
 Consciência 27, 33s., 43,
 86-88, 89, 101-103, 118,
 177, 191, 206s., 216s., 226,
 258, 273, 303s., 310s., 401
 do ego 88, 228, 268

- mítica 69s., 123, 209s., 305
 monoteísta 89, 112, 253,
 291, 292n., 307, 420
 ocidental 94, 421
 politeísta 307, 361, 403
- Corpo 175, 237, 240n. 253,
 270, 331s.
- Criança/as 46n., 59n., 71, 259
 arquétipo da 88, 256, 347
 crescimento 248
 mítica 301s.
 perdida 256
- Cristão/cristianismo 39-41,
 46n., 202s., 205, 325s., 347,
 367, 382, 386n., 411
 psicologia 43s., 55-58, 155s.
 teologia (cf. Protestantismo)
 244s., 382n.
- Culpa (cf. Perdão) 179s.,
 180n., 417
- Daimones* 75, 104n., 127,
 228, 257s., 306, 385
- Depressão 84, 150n., 207s.,
 262n., 388
- Deuses 51s., 60, 69, 104n.,
 323s., 359-361, 427-429
 e ideias 255, 258s.
 lembrança dos 426
 e mitologia 104s., 306
 na literatura grega 275n.
 na visão renascentista 275n.
- nos complexos 100s., 217s.,
 345
 tornados doenças 62, 423
- Discurso (cf. Linguagem,
 Palavras, Retórica)
- Doença 134-136, 168s.,
 173-176, 208s., 222, 226
- Educação, contra- (cf.
 Aprendizado) 264, 317, 381
- Ego 37, 84-86, 95, 97,
 106-108, 110s., 177, 180,
 205, 216s., 226-228, 341,
 352-354, 419
 heroico 34, 78, 190, 197, 340
 e problemas 268
 psicologia do 89, 124, 215
- Emoção 60n., 64n., 115n.,
 333, 334n., 335s.
 e ideias 242, 259
- Empiricismo/empírico 242,
 296, 312, 392
 e termos da psicopatologia
 141s.
 fatos 302
 médico 165
 psicologia 339
- Ensino (cf. Aprendizado)
- Enxergar através 269s.,
 277-279, 281, 301n., 317,
 341, 381
- Escrituras (Cf. Bíblia)

- Esquizofrenia/esquizofrênico
82-84, 102, 113, 117, 133,
140, 145, 146n.
- Espaço
interno 158, 197s., 252, 377
- Essencialismo
tradição essencialista 273,
273n.
- Existência
modo de 115s., 147s., 259
- Existencialismo (cf.
Humanismo) 142, 147,
286s., 352, 358s.
- Falácia/as
egoica 216
humanística 333, 372, 397
médica 185
moralista, naturalista 181s.,
184s., 375, 397
nomotética 184
normativa 184, 225
personalista 125
petitio principii 250
pragmática 246
psicologista 265
espiritual 110
teológica 287
terapêutica 307
- Fantasia/as//fantasiar 25-30,
39-41, 237, 242, 273s.,
280s., 312s.
arquetípica 209, 256
do tratamento 164
e problemas 267s.
e psicologizar 237
medo histórico das 57
- Feminino, o 156s., 248
em Jung 78
- Fenomenologia 273
- Ficção/ões 60n., 60, 79,
292-296, 298, 302, 311
- Francês
pensamento (cf. Cartesiano)
139s., 234s.
- Geografia
psíquica 91-94, 105, 198,
327n., 414
- Gestalt
psicologia 107, 149n., 296n.
- Grego/a 62n., 62, 320s.,
324s., 360-363
mitologia 87-93
pensamento 212s., 243
politeísmo 87, 217
- Hebreus/hebraísmo 57, 88-90,
354
- Helenismo 88-90
- Herói/heroico/heroísmo (cf.
Ego) 34, 89, 190s., 253, 338
- Hipocondria 177s.
- Histeria 102, 117, 137s., 214
- Humanismo 148-151, 327s.,
343s., 358-360, 363s., 366n.,
367s., 389n.
- Humanista
psicologia 148-151, 149n.,
160, 352-354, 397

- Ideias 103s., 233s., 237-243,
257-259, 262s., 277s.,
281-283
e ações 234-236, 238, 272
psicológicas (cf. Ação)
236-239, 253
- Ideação 234-236, 241, 251, 261
- Iluminismo
- Imagem/ens//imaginário
107-111, 127-129, 279, 282,
384-386, 424-426
e conceitos 52s., 100, 195
de fantasia 29, 80s.
julgamento da 181, 340
medo da 57
patologizada 52, 67n.,
179s., 192s.
personificada 44
significado da 109
- Imaginal 104n., 129, 167, 178,
211, 295, 300, 367, 420
processo 226s.
reino 92s., 104n., 104, 106,
219, 338
ser 81
- Imaginação/imaginar 30, 33,
51n., 106-111, 183s., 195,
197s., 268, 339-341, 351,
375-377, 424
e clareza intelectual 247n.
como fé psicológica 129n.
do coração 63s., 244n.
e percepção 64, 81
- Inconsciente 194, 251, 257,
273, 277s., 384n., 421
descoberta do 160, 214, 422
em contraposição 86
personificação do 115
- Individuação 188, 286-288,
355
- Infância 71
- Insano/insanidade 42, 49, 56,
98, 101, 144s., 145n., 146n.,
147, 161, 202s.
- Insight* 88, 132, 223s., 276,
283s., 299s., 317
e ideias psicológicas 243,
245, 277
- Instinto 72, 240n., 240, 288
- Interioridade 115, 198, 256,
259, 308, 330, 362
- Interiorizar/interiorização
231, 237, 276, 298, 381
- Junguiana
terapia 251, 286
- Linguagem (cf. Retórica,
Palavras) 54, 134, 178s.,
281, 300, 405-407
- Linguística (cf. Linguagem)
- Literal
e concreto 270, 271
e metafórico 292n., 380n.

- Literalismo 57, 121, 124s.,
278, 291s., 322s. 396s.
- Loucura (cf. Insanidade)
- Materialismo/materialista 84,
155, 182, 193
- Melancolia (cf. Depressão)
- Memória 71s., 104, 194-200,
328n., 370s.
- Metáfora/as 298, 303-306
como personificações 303
de história 277
de luz 276
de vidro 279
e arquétipos 32s., 304
personificada (cf.
Literalismo) 192s.
- Metafísica/co 41, 128
- Monoteísmo/politeísmo
- Monoteísmo/monoteísta (cf.
Consciência)
- Morte 99, 151, 208, 211,
228s., 390-394
e patologizar 161, 387
e relação da alma com 157,
191, 237, 253, 391-394
- Mortos 157, 237
- Múltipla personalidade 40, 83,
99
pessoas 86, 101, 160, 188
- Multiplicidade 94s., 113, 320,
385, 385n., 402s.
da *anima* 115
de significados 307
- Mundo das trevas 75, 82, 99,
390, 394
- Música 37, 400, 403s., 403n.
- Mistério 280, 290s.
- Mito/os 99, 210-216, 300-303,
305-308, 358s.
como conceitos na
psicanálise 75
e patologia 52s.
e personificar 68
e significado 280
- Mítica, consciência (cf.
Consciência, Perspectivas)
- Mitologizar 210, 277, 279,
307
- Narrativa 277, 286s.
como fantasia poética 280
- Natureza/natural/naturalismo/
naturalista 74, 181-186, 193s.,
249n., 328n., 371s., 391
neoplatônico/neoplatonismo
57, 330, 373n., 374-376,
378s., 382n., 382, 384
mitologia 306, 407s.
- Nomear 412n.
personalidades 76, 96
profissional 168
psiquiátrico 139

- Nominalismo 47-49, 53, 96,
213, 407
e psicopatologia 140s.
Normas 187s.
- Olho/os 116, 223, 267s. 269,
352s.
da alma 244n., 245, 259,
277, 284, 298, 380s.
e ideias 243
para dentro 247
- Oriental 153s., 159, 247
- Palavras (cf. Linguagem,
Retórica) 47s., 53-55, 57s.,
63, 123n., 139, 141s., 232,
291, 292n., 406n., 409-412
- Paranoia/paranoico 98, 133,
146n., 159, 269, 388
- Patologizar, definição 134s.
- Pensamento/pensar
governado pelos deuses 51
mítico (cf. Pensamento
mítico)
“modo de” 61
padrões de 255
tradição de Descartes 234
- Pensamento mítico 72, 213,
318n.
- Perambulação/perambulador
26, 312-314
- Perdão (cf. Culpa)
- Personalismo/personalizar
67n., 122-124
- Personificação 59s., 60n.,
62n., 67n., 276
na psicanálise 71
- Personificar, definição 59s.
ensinada pela *anima* 116
- Pessoas, arquetípicas 80, 103,
209, 257, 274, 293
ideia cristã de 39
culto de 123
divinas 256
imaginais 69
palavras como 55s.
- Perspectiva/as 32-35,
242-244, 252s., 260
e fantasia médica 164
imaginal 112
literal 193
metafórica 300
múltipla 306
mítica 68, 214, 307, 340
na pintura renascentista
401
- Platonismo/platonista 64,
251, 379, 403
- Policêntrico/policentricidade
91, 99, 101s., 320
- Politeísmo/politeísta
e alma 254
deuses 306
grego 218

- perspectiva 189, 418
 psicologia 35, 37, 86, 296n.,
 319-322, 363, 426
 Problemas 237, 256, 267s.,
 288s., 307
 Profunda, psicologia 25s., 30,
 121, 132, 150s., 232, 236,
 383, 405, 409
 Profundidade/s//profundeza
 30, 130, 151, 229, 272, 280,
 421, 422s.
 da alma 30n., 192, 197,
 198s., 208, 295, 377
 Profundo, aprofundar 320s.,
 410-412
 e amor 269
 conhecendo a nós mesmos 161
 movimento pela *anima*
 115s., 157-159
 e patologizar 176, 181
 e psicologizar 267, 276
 Protestantismo (cf. Cristão)
 Psique
anima como arquétipo da
 118
 consiste de imagens 80, 99,
 128
 descrições da 283
 função metafórica da 292
 libertar da 42
 patologizar 160
 prioridade da 260, 330
 problemas 289
 sujeito e objeto 265
 uso da linguagem 178
 Psíquica,
 função/ões//funcionamento
 33, 114, 255
 Psicodinâmica 79, 196,
 284-286, 395
 Psicologia 246, 259-262,
 283s., 327n., 327-329,
 413-416
 clínica 138, 165
 do ego 124
 e alma 41, 155
 maior tarefa da 106
 modelo médico 133s., 136,
 165, 175
 necessitando de mitologia
 76
 subjetividade da 264s.
 trabalho da 26
 Psicologismo 60, 265, 277,
 293
 Psicologizar 233, 246, 254s.,
 264-270, 308, 312-314,
 429
 aprendizado psicológico
 247
 arquetípico 254, 273
 ato de 284
 como renegado 316
 Psicopatologia 36, 70s., 94,
 112, 217s., 256
 arquetípica 141

- contexto junguiano 82
 da mitologia 51s.
 e ideação 261
 e personificar 113s.
 Psicoterapia (cf. Terapia) 41,
 54, 160, 289
- Realismo 48s.
 Razão 47, 49, 51, 61, 83, 108,
 143s., 256s., 262, 309s.,
 343, 419
- Reflexão/ões 130, 157, 235s.,
 240n., 267, 269, 426s.
- Reforma 57, 88s., 327n., 327,
 415-417, 420n.
- Renascença 44n., 49, 194,
 199, 219, 244, 320s., 325s.,
 364n., 385-386n. 399n.,
 418, 420n., 422-425
 científica 64
 pensamento da 44
 renascimento 88, 364s.,
 365n., 386, 391, 418, 423
- Repressão/reprimido 136,
 145, 159, 237, 253, 283,
 354s., 422s.
- Retórica (cf. Linguagem) 64,
 328n., 404-410, 406n.
- Ritual 162, 271s., 281
- Romântico/romantismo 25s.,
 51, 51n., 67n., 184, 226n.,
 249n.
- Sanidade (cf. Insanidade)
- Sentimento/s 65, 156, 245,
 255, 334n., 343-347, 345n.
 aspecto da metáfora 181
 metáfora como caminho do
 303s.
 terapias 356
- Sintoma/s 77, 125, 131, 137,
 162-164, 167s., 173, 176s.,
 183, 220s., 229, 245
- Socrático, iluminação 247
 trabalho de cura 251
- Sofrimento
- Sonhos 97-100, 182s., 185s.,
 282s., 287
 escolas 52
 modelo da psique 178, 333
 movimento reflexivo nos
 278s.
- Subjetividade 56, 66, 255,
 337n.
 confinada aos humanos 39
 e privacidade 113
 e psicopatologia 141
- Subjetivização 276, 280
 das almas 41
- Tabula rasa* 114, 250-252
- Terapia 95, 162s., 167-169,
 171-173, 242, 334, 336,
 350, 362, 405s., 416s., 428
 como ideologia 284

ideia da natureza na 184
no Iluminismo 139
sentido interno da 32
significado da 166

uma grande preocupação da
198



Índice geral

Sumário, 9

Apresentação da edição brasileira, 11

Gustavo Barcellos

Prefácio – Uma recordação do autor para a edição de 1992, 15

Introdução – Para começo de conversa..., 25

1 Personificar ou imaginar coisas, 39

Uma pré-visão do capítulo, 39

Uma breve história da despersonificação, 43

Uma digressão sobre alegoria, 49

A alma das palavras, 53

Onde estamos agora, 56

“Personificação”, “antropomorfismo”, “animismo”, 58

Em defesa do personificar, 62

O personificar em Freud e Jung, 70

As pessoas arquetípicas de Jung: “a pequena gente”, 79

O império do ego romano: declínio e queda, 83

Uma digressão sobre o “retorno à Grécia”, 87

O personificar e a psique politeísta, 94

Arquétipos ou deuses, 102

Disciplinas modernas da imaginação, 106

Anima, 114

Despersonalização, 117

- Personalizar e personalismo, 120
- Fé psicológica, 128
- 2 Patologizar ou desintegrar-se, 131
 - A psicopatologia na medicina e na religião, 133
 - Três estilos de negação 137
 - 1 Nominalismo, 137
 - 2 Niilismo, 142
 - 3 Transcendência, 148
 - Uma digressão sobre as diferenças entre alma e espírito, 154*
 - Reunindo alma e sintoma, 160
 - Resquícios do modelo médico, 164
 - Profissionalismo e o patologizar errado, 167
 - A psicopatologia como uma fantasia arquetípica, 172
 - Patologizar como uma linguagem metafórica, 178
 - Uma digressão sobre a falácia naturalista, 181*
 - A crise da psicologia da normalidade, 187
 - As bases imaginais do patologizar, 191
 - 1 Alquimia, 191
 - 2 A arte da memória, 194
 - Uma digressão sobre a patologia como crucificação, 200*
 - 3 Mitos, 208
 - Patologizar: uma síntese, 217
- 3 Psicologizar ou enxergar através, 233
 - Ideias psicológicas, 233
 - A visão das ideias, 242
 - Psicologizar arquetípico, 248
 - Uma digressão sobre a ideia da alma vazia, 251*
 - Há deuses em nossas ideias, 255
 - Resumo preliminar e implicações, 258

- Psicologizar, psicologia, psicologismo, 260
- O que é psicologizar: algumas distinções, 267
- Por que, como, o que – e quem, 272
- O processo de enxergar através, 276
- Psicologizando a psicologia, 283
- Psicologizar: movendo-se do literal ao metafórico, 289
- Uma digressão sobre ficções, 292*
- A psique e os mitos, 300
- Uma digressão sobre a errância, 309*
- O cavaleiro errante, 312
- 4 Desumanizar ou cultivo de alma, 319
- Prólogo: psicologia politeísta, ou uma psicologia com deuses, não é uma religião, 319
- A psicologia arquetípica não é um humanismo, 327
- Alma e corpo, 331
- Desumanizar a emoção e des-moralizar, 334
- Uma crítica à psicologia do humanismo moderno, 342
- 1 O sentimento como Deus, 343
- 2 A insuficiência do amor, 347
- 3 O egoísmo do perdão, 352
- A medida adequada da humanidade é o homem; da psicologia, a alma, 356
- A inumanidade do humanismo grego, 360
- Rumo a uma psicologia da Renascença, 363
- Uma digressão sobre o início da Renascença, abril de 1336, 369*
- Neoplatonismo renascentista e psicologia arquetípica, 373
- Marsilio Ficino: patrono renascentista da psicologia arquetípica, 378
- O patologizar renascentista, 384
- Hades, Perséfone e uma psicologia da morte, 390

Anima na Renascença, 397

Uma digressão sobre a perspectiva na pintura e a polifonia na música, 401

A retórica da psicologia arquetípica, 404

Entre o fracasso da psicologia e uma renascença da psicologia: a psicologia re-vista, 413

Religião e psicologia novamente, 426

Uma saída processional, 431

Índice onomástico – Nomes próprios e mitológicos, 433

Índice analítico, 441