

BUSCA E MISTÉRIO

Annéris Maroni

Depto. de Ciência Política do IFCH da UNICAMP

“La reponse est le malheur de
la question”

(Maurice Blanchot)

1. CAMINHO

É desconcertante perceber como ao longo das *Obras Reunidas*¹ Carl Gustav Jung dá conta praticamente de um único assunto: *o caminho* que nos leva à meta, ao Self². Artigos que giram em torno de outros assuntos (arte, literatura, mitologia, cultura, etc.) estão, efetiva-

¹ C. G. Jung. *The Collected Works*, traduzido para o inglês por R.F.C. Hull, editado por H. Read, G. Adler, W. McGuire, Bollingen Series XX vols. 1-20 (Princeton: Princeton University Press e Londres: Routledge & Kegan Paul, 1953ss.). As obras citadas ao longo do presente trabalho serão especificadas pelo número e serão seguidas do número do parágrafo. Exemplo: (CW ..., pr.).

CW5 - Símbolos da Transformação (Análise dos prelúdios de uma esquizofrenia).

CW7 - Ensaios sobre psicologia analítica.

CW8 - A dinâmica do inconsciente.

CW9, I. - Os arquétipos e o inconsciente coletivo - Estudos sobre o simbolismo do Si-Mesmo.

CW9, II - Aion - Estudos sobre o simbolismo do Si Mesmo.

CW 15 - O Espírito na arte e na ciência.

² Jung denomina o *caminho* de processo de individuação.

mente, sempre subsidiando o autor em torno dessa sua preocupação central.

Fascinado, Jung escreve e reescreve, pensa e repensa o mesmo tema, o mesmo assunto: o *caminho*. Quando nos damos conta deste fio de Ariadne presente na sua obra uma leitura diferente torna-se possível.

O Jung-místico sobrepõe-se ao Jung-cientista e ao Jung-estético³; esses dois últimos modelos perdem a relevância frente ao que realmente prende a sua atenção, o *caminho*, fruto da sua experiência de iniciação e da experiência de seus pacientes.

Jung se valeu de muitos conceitos para nos contar de mil maneiras diferentes o *caminho*. Conceitos – como anima, ânimus, persona, sombra, self, inconsciente coletivo, inconsciente pessoal, o velho-sábio, a grande-mãe, arquétipos, instintos – são enunciados e trabalhados ao longo de sua obra, e funcionam como marcas no *caminho*. Ao lado desses conceitos enunciados, elaborados, reelaborados, todavia, Jung insiste, quase provocativamente, que chama de **inconsciente algo que desconhece!** Ao longo de sua obra, cá e lá, segue-se a afirmação: chamo de inconsciente (*Unbewussten*) exatamente por que desconheço. Jung define, então, o seu principal conceito – inconsciente coletivo – pelo negativo. Desconheço – suponho que Jung queira dizer – porque há um excesso de sentido que não podemos apreender pela razão, pela linguagem, pelo intelecto. Desconheço, e com isso não posso conhecer, a não ser que “algo novo” – uma ruptura de sentido – irrompa na consciência. São essas rupturas – clinicamente observáveis – que permitem as passagens, as transições. Não será exata-

³ III Congresso Latino-Americano de Psicologia Junguiana. Mesa Redonda: “Jung e Bion: aproximações, distanciamentos e linhas de fuga” – como expositora. Atividade realizada em 4/5/2003, em Salvador. O *paper* apresentado discute os três modelos (científico, estético e místico) presentes na psicologia analítica e na psicanálise bioniana.

mente por isso que os conceitos propostos por Jung – elaborados e reelaborados – são imprecisos, indefinidos? Afinal, não é próprio da definição do arquétipo suas infinitas possibilidades de manifestar-se!?⁴

Em muitas passagens de sua obra, Jung nos diz que não tem nenhum sentido referir-se ao arquétipo da alma como “minha alma”, ao arquétipo do ânimus como “meu ânimus”, ao self como “meu self”⁵. Imagens primordiais do inconsciente coletivo não podem obviamente sofrer esta apropriação indébita. Pertencem à *Anima do Mundo*; são coletivas, primordiais e, portanto, não pessoais – muito embora revestidas de vivências pessoais.

Lidamos então com o inconsciente, vale dizer, com o **desconhecido**. Cito Jung: “[...] o inconsciente coletivo não tem, sob condições normais, capacidade de consciência, não podendo ser levado, através da técnica analítica, à rememoração, pois ele não é reprimido nem esquecido. **A rigor, o inconsciente coletivo nem existe, pois nada mais é do que uma possibilidade [...]**”⁶. Dar nomes, conceituar, definir, classificar é uma tentativa desesperada do ego e da consciência de lidar com as formas não definidas, com o que escapa da clareza apolínea, com o **desconhecido**. Como veremos, o que interessa a Jung é a **passagem do desconhecido para o conhecido**. Essas imagens pri-

⁴“O arquétipo, em si, é vazio e puramente formal, nada mais que uma *facultas proeformandi*, uma possibilidade ou representação que é fornecida a priori. As representações, elas próprias, não são herdadas, apenas as formas, e a esse respeito correspondem em todos os aspectos aos instintos, que também são determinados somente na forma [...] Em relação ao aspecto definitivo da forma, nossa comparação com o cristal é elucidativa, como tal o sistema axial determina somente a estrutura estereométrica, mas não a forma concreta do cristal individual. Este pode ser **grande ou pequeno, ou variar infinitamente, com diferentes tamanhos de seus planos, ou pelo crescimento conjunto de dois cristais**, o único aspecto que permanece constante é o sistema axial, ou melhor, as invariáveis proporções geométricas subjacentes. O mesmo é verdadeiro para o arquétipo” (CW 9, I, pr. 155, grifos nossos).

⁵ CW 7, pr. 296-297 e 300.

CW 9, II, pr. 422.

⁶ CW 15, pr. 126, grifos nossos.

mordiais, inscritas nos núcleos arquetípicos dos complexos autônomos do inconsciente coletivo, desvelam – de tempos em tempos – novidades: **a irrupção de algo novo nos mais diversos tipos de linguagem** (arte, poesia, literatura, sonhos, no pensamento-fantasia). Cito ainda uma vez Jung: “No que diz respeito à obra de arte, a qual nunca deve ser confundida com aquilo que o poeta tem de pessoal, é indubitável que a visão é uma vivência originária autêntica, apesar das restrições do racionalismo. Ela não é algo de derivado, nem de secundário, e muito menos um sintoma; é um símbolo real, **a expressão de uma essencialidade desconhecida**”⁷. Pergunta, ainda, Jung a respeito da psique, da alma: “E se for enfim uma **porta aberta**, pela qual entra o **desconhecido**, o que atua em segredo, proveniente de um mundo metaumano?”⁸

Jung e Jacob Burckhardt compartilham um mesmo esquema de percepção da dinâmica cultural⁹. Em ambos, algo (o espírito em Burckhardt e o inconsciente coletivo em Jung) tem uma energia própria e constrói/destrói o mundo-das-máscaras, o mundo-das-paisagens-fugazes, quero dizer, as diversas paisagens históricas e/ou culturais. Captar e indagar este devir, esta troca plástica do mundo (novas formas de arte, da poesia, da mitologia, da religião), tal é para Jung e para Burckhardt a suprema missão da história da cultura. Jung aprendeu com Burckhardt que o espírito (o conjunto das realizações humanas) apresenta-se com vestimentas diferentes ao longo da história. As paisagens históricas – as vestimentas do espírito – se transformam: num primeiro momento resplandecem, gastam-se e então morrem. Quando tal se dá, uma nova paisagem emerge e, de novo,

⁷ CW 15, pr. 148, grifos nossos.

⁸ CW 15, pr. 148, grifos nossos.

⁹ BURCKHARDT, J.C. *Reflexões sobre a História*. Rio de Janeiro: Zahar, 1961. (Tradução do alemão e notas de Leo Gilson Ribeiro). MARONI, A. “Máscaras e Rizomas”. In: *Jung O poeta da alma*. São Paulo: Summus, 1998.

resplandece. A paixão pela nova roupagem (expressão comum a Burckhardt, Jung e Schopenhauer) decorreria do esgotamento das já vividas. Não há, todavia, para esses autores, explicações causais, evolucionistas ou dialéticas para a mudança. A ação do tempo leva ao esgotamento, a um murchar, a um envelhecimento e, então, emerge uma nova paisagem histórica. Cada época é uma roupa do espírito que se desgasta e é substituída por outra diferente. Tanto para Burckhardt quanto para Jung, são os “grandes homens” – as grandes individualidades – que movem a história, porque captam as novidades do espírito. São essas imagens primordiais impessoais – apreendidas e justificadas em si mesmas – que interessam Jung. E é aí e só aí que, de fato, podemos ler a crítica de Jung a Freud. Cada vez que Jung se refere a Freud, critica-o pelo seu “reducionismo causal”, vale dizer, por valorizar predominantemente a vivência pessoal. Na arte, na ciência, na cultura são as imagens primordiais que importam, para Jung, pesquisar, trazer à tona. A obra de arte em particular não é fruto da experiência psicológica do seu autor, ou das situações psicológicas por ele vividas. Na sua eternidade a obra de arte revela que uma imagem primordial é quem, de fato, a sustenta. É ela que faz com que uma obra de arte atravesse os séculos e reverbere nos corações e mentes que, ainda uma vez, a contemplam. Cito Jung: “Uma obra de arte é como um sonho que apesar de todas as suas evidências nunca se interpreta a si mesmo e também nunca é unívoco; [...] quando sonhamos com um mestre sábio, isto quer dizer que precisamos de um mestre, ou, inversamente, que nossa atitude é excessivamente escolar. Sutilmente, porém, as duas coisas se ligam, acontecendo o mesmo no tocante à obra de arte; mas só o percebe quem se aproxima da obra de arte, **deixando que esta atue sobre ele, tal como ela agiu sobre o poeta. Para compreender seu sentido, é preciso permitir que ela nos modele, do mesmo modo que modelou o poeta. Compreenderemos então qual**

foi a vivência originária deste último”¹⁰. Gaston Bachelard valeu-se desta idéia para construir o seu conceito de *retentissement*¹¹.

O “humanismo freudiano” – que começa e termina no humano – é insuportável para Jung. Ainda que a psicanálise freudiana desconstrua a subjetividade moderna, o faz por sua conta, a partir de si mesma. Ora, Jung sugere que é o inconsciente coletivo que nos tem e não o contrário! O ser humano está mergulhado em algo, é parte de algo que **desconhece** e que jamais terá acesso, pelo menos do ponto de vista psicológico. Desvelar esse mundo **desconhecido**, na forma que ele se mostra – como fenômeno psíquico, quero dizer, como ruptura de sentido na consciência – é a única tarefa do homem, sua mais nobre tarefa¹². Isto também nos ajuda a compreender por que Jung insiste ao longo de sua obra num único assunto: no *caminho*, pois é na *atenção atenta* que o *caminho* requer que o **desconhecido** se desvela. Em um trabalho de décadas, mais de 50 anos de produção teórica, e ao longo de milhares de páginas ele nos conta a respeito do *caminho iniciático*, fruto da experiência.

¹⁰ CW 15, pr. 161.

¹¹ BACHELARD. G. “A poética do espaço”. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

PESSANHA. José Américo M. “A presença do outro na arte”. In: *Psicologia USP*. São Paulo: USP-IP, vol.5, n.1/2,1994.

¹² Nas palavras de von Franz: “Desse modo ressurge, porém, o problema de saber se o conteúdo do inconsciente coletivo faz parte do sujeito. Na visão de Jung, muitos conteúdos da fé **não são mais, a princípio, realidades metafísicas, mas também não pertencem simplesmente ao sujeito**; além disso, Jung frisou que acreditava deveras na possibilidade de uma realidade metafísica de conteúdos religiosos, **só que esta escapava a toda investigação psicológica**. Tudo o que podemos observar na esfera das vivências psiquicamente inconscientes e investigar empiricamente é sempre um **fenômeno psíquico**” (p. 60, grifos nossos). E ainda: “Para Jung, o inconsciente coletivo, na verdade, é transsubjetivo, mas não metafísico. Supostamente ainda existe uma realidade última envolvendo o psíquico, mas todas as nossas afirmações a esse respeito são necessariamente psíquicas – passam pelo filtro do psíquico” (FRANZ, Marie-Louise von. *Reflexos da alma (Projeção e Recolhimento Interior na Psicologia de C. C. Jung)*. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1992, p. 65).

2. CHAMADO E BUSCA

Buscamos. Talvez esta seja a única certeza. Atendemos a um chamamento, vindo de não sei onde – do Self, supõe-se. Jung retoma um velho adágio cristão: Muitos são os chamados, poucos são os eleitos. O chamado se impõe e saímos em busca do self – supõe-se. Duas certezas: *chamado* e *busca*. Para se chegar aonde? Não chegamos, garante-nos Jung, pois a meta é inalcançável. Só caminhamos, só buscamos. A meta seria o self definido por Jung como “arquétipo central da personalidade”¹³ e/ou “unidade dos contrários” (consciente e inconsciente)¹⁴. Essas definições, porém, desvanecem-se no momento em que tocamos a impossível meta: o self, pois então o pensamento não pode enunciá-lo e a linguagem não pode dizê-lo. Quem toca o self – afirma-nos Jung – expressa-o através de mandalas, do círculo. É essa imagem poderosa que expressa o self. De novo, o conceito se desconstrói uma vez anunciado. Quem toca o self silencia, não é capaz de dizê-lo, nem de pensá-lo. Experiência fugaz, esse toque pode enunciar algo novo através do símbolo: passível de infinitas interpretações! É, portanto, no limite, impensável.

Porém, o que importa é o *caminho*, a busca e não a meta (inalcançável). Nesse percurso, melhor dizendo, nesse embate com o **desconhecido**, a expansão da personalidade é sensível. A expansão da personalidade não se limita, porém, a trazer para o ego o que pertencia ao id. O modelo junguiano da psique não tem como suporte a escavação; a metáfora da escavação – necessária, sem dúvida, no trabalho analítico – não encontra acolhimento nessa escola de psicologia, como modelo. O objetivo da psicologia analítica é complexo. Expandimos a personalidade na medida em que nos conscientizamos e nos diferenci-

¹³ CW 9, II, pr. 43-67.

¹⁴ CW 7, pr. 404 e 405.

amos das imagens primordiais. Todo trabalho analítico tem como objetivo a **diferenciação** da personalidade consciente das imagens coletivas, arquetípicas, impessoais que, revestidas das vivências pessoais, aparecem projetadas no *mundo do outro*: nas outras pessoas, nas ciências, na arte, etc.

Na projeção – e só podemos falar em projeção, para Jung, quando há uma não adaptação do sujeito em relação aos objetos – a energia psíquica que antes fluía para o objeto é repelida (amor não correspondido, ou o inimigo que indelicadamente não oferece nenhuma possibilidade de confronto) e reflui para o sujeito, retrocedendo para o inconsciente. É o momento da **re-flexio**: quando tomamos consciência dos conteúdos (inconscientes) projetados no outro – todos os outros. A expansão da personalidade, para Jung, se dá exatamente assim: na elaboração contínua dos conteúdos projetados no *mundo do outro*. Sem esse vínculo com o outro, na ausência de um “tu” (o analista quando estamos em análise, todos os outros quando predomina uma consciência ingênua e instintiva) não há subjetivação – quero dizer, os conteúdos inconscientes, as imagens inatas não se humanizam; sem o “tu” não há possibilidade de expansão da personalidade.

Só conquistamos a singularidade, a individualidade, quando nos diferenciamos dos deuses, quero dizer, das imagens primordiais projetadas – no ego ou no *mundo do outro*. A individualidade nasce no bojo dessas forças coletivas; porém, a individuação pressupõe separação, diferenciação dessas imagens. E, com isso, um verdadeiro nascimento psíquico, um re-nascimento.

A não diferenciação é sinônimo, na psicologia analítica, de onipotência, de *folie a deux* com os deuses. Loucura perigosa, pois ficamos nas mãos dos deuses, quando não de titãs, metáforas pertinentes para ilustrar as tremendas forças energéticas das potências do inconsciente coletivo. Expandimos a personalidade quando multiplicamos as camadas de sentido, quando as *redes de sentido* se interconectam de

maneira nova. O sentido e o significado, para Jung, nós sabemos, estão intimamente relacionados com as imagens e, estas, com os afetos – e, portanto, com o corpo. O trabalho analítico é então uma reorganização desta *rede de sentidos* – dantes petrificados, cristalizados. É isto é sinônimo de expansão da personalidade: transformação das imagens significativas e afetivas que nos guiaram até então.

Dito de outra forma, expandimos a personalidade na medida mesmo em que conhecemos e nossa ignorância se alarga. Expandimos a personalidade quando a consciência, a luz apolínea, revela camadas mais profundas de trevas, de sombras. Expandimos a personalidade quando, tocados pelo mistério – pelo self – , buscamos. O homem, para Jung, é luz-e-sombra; a luz não elimina, porém, a sombra; alarga-a infinitamente.

O *chamado* – apelo sutil que cá e lá nos acomete – é este deixar-se tocar pelo impossível, ainda que por um momento: ruptura do sentido consciente, coletivo, convencional. Algo novo brota desse toque: a ruptura mesmo. A que será que se destina? – é a pergunta que então se impõe. É este o enigma (da esfinge) que somos obrigados a responder, melhor dizendo, a procurar respostas. A psicologia junguiana busca o sentido e o significado, nós sabemos. Mas qual sentido e qual significado? Certamente não o atribuído coletivamente, culturalmente para a vida. Aliás, é este o sentido – refiro-me ao coletivo – que se rompe quando somos tocados pelo enigma, pelo mistério, pelo self. O sentido doravante buscado – quando podemos responder ao *chamado* – é, para Jung, um sentido revelado, cósmico e, portanto, não convencional, não atribuído. Espécie de lei interna do ser vivo – cada um de nós – que aos poucos se desvela.

Uma das etimologias possíveis da palavra mistério é aquela derivada do verbo *myo*, com o sentido de fechado, e *stera*, significando o útero. Mistério é, então, o útero fechado. Quando temos uma incógnita, a equação a resolve, vale dizer, a incógnita desaparece. Ao contrá-

rio, o mistério continua depois de todas as tentativas que fazemos para conhecê-lo. A incógnita pertence ao domínio da razão; o mistério não¹⁵. Na interpretação de Jung¹⁶, Édipo tentou resolver o enigma da Esfinge como uma incógnita, tentando dominá-la pela razão; a pretensão de Édipo (bem moderna, aliás) não contava com a complexidade do mistério, que envolve o **desconhecido**, o inconsciente coletivo. E, então, o mistério (o enigma da Esfinge) voltou a ressurgir e a desafiar Édipo, na cidade de Tebas.

Na compreensão de Jung, o *chamado*, em certo sentido, é exatamente a derrota da arrogância apolínea do homem moderno, quero dizer, a derrota de sua pretensão de transformar o mistério em incógnita, a derrota do humanismo moderno. Não seria exatamente esta derrota que anunciaria a abertura para um novo tempo histórico, segundo muitos autores, superando a modernidade?

Esse momento “pós” (moderno) nos permite ter uma consciência ímpar da condição moderna; é como se a modernidade pudesse se olhar à **distância e não de dentro** e, portanto, pudesse fazer um inventário completo de ganhos e perdas, psicanalizando-se: descobrindo as intenções que sustentou o projeto moderno e que jamais foram explicitadas, descobrindo enfim que tais intenções são mutuamente incongruentes e se cancelam. Como diz Bauman: “[...] a pós modernidade é a modernidade **chegando a um acordo com a sua própria impossibilidade**, uma modernidade que se automonitora, que conscientemente descarta o que outrora fazia inconscientemente”¹⁷. A modernidade, como Édipo na interpretação de Jung, ao “desencantar o mundo” (Weber) pretendeu dar conta do enigma e do mistério, trans-

¹⁵ Esta discussão nos foi proposta pelo professor e psicanalista Antonio Muniz de Rezende no curso de Psicanálise Bioniana (“Os Elementos de Psicanálise na Alfabetização do Analista”). Campinas, 2004.

¹⁶ CW 5, prs. 262-267.

¹⁷ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, p. 288.

formando-o em incógnita, resolvível através da ciência e da razão. Neste afã louco, neste profundo auto-engano, a época moderna gerou destroços, caos, ruínas, desordens, mas também, e inadvertidamente, gerou as condições para re-introduzir no mundo “pós” a força do mistério. O ressurgimento do mistério se dá após uma espécie de provação. Sua reaparição não é, então, ingênua, pois o homem moderno pôs o mistério à prova. Garantiu que através da razão – uma razão cindida do mundo dos instintos e da natureza – progressivamente conquistaria a transparência do mundo. A passagem da incerteza para a certeza, da ambivalência para a transparência, parecia ser uma questão de tempo, de determinação, de recursos, de conhecimento. A época moderna contava com o conforto de ter ao seu lado a verdade – que, aliás, podia ser dita –, as leis da história e o veredicto inequívoco da razão. Ora, esta aposta – fruto da arrogância de Édipo na interpretação de Jung – nos levou para o seu contrário: a consciência “pós” moderna não vê nenhuma saída certa para a incerteza, para a contingência, para a ambivalência. O mistério e a ignorância explodiram no mundo “pós” de maneira nova, depois de passarem pela provação da arrogância da razão e do sujeito moderno. Temos, doravante, que conviver com a idéia de que o nosso conhecimento não diminui a nossa ignorância, antes alarga-a infinitamente. E o mistério do mundo revela-se de novo, e da maneira mais madura possível: quanto mais penetramos no mistério, mais misterioso (o que tentamos conhecer) se revela, pois a verdadeira característica do mistério não é que deixe de ser mistério, mas que se aprofunde na medida mesmo em que é penetrado. Um rápido olhar sobre a física (macro/micro) e sobre a psicologia profunda deixa isso claro. Resta-nos conviver com isso, acolher esta novidade em toda a sua radicalidade. Talvez, só agora, quando começamos a acertar as contas com a onipotência da razão, com a nossa existência onipotente, ao vislumbrarmos a impossibilidade do projeto moderno – como sugere Bauman –, possamos apreciar devidamente o que significa expandir

a própria ignorância, expandir a própria sombra, quero dizer, conquistar e integrar o lado cindido, cindido em grande parte pela própria cultura. É neste sentido que Jung compreende a expansão da personalidade: fruto do *chamado*, da *abertura* para o mistério da existência.

3. A LEITURA DOS SINAIS

Quem atende ao *chamado* mergulha num mundo no mínimo curioso. Jung relata em parte esse estranho mundo – seu embate com as figuras da imaginação e a numinosidade desse confronto – em *Memórias, Sonhos, Reflexões*. Além da **coragem** para defrontar-se com esse estranho mundo (que se revela quando uma psique pessoal se abre para a psique coletiva), uma certa **passividade** para que haja recepção do inusitado e o **esvaziamento** em relação às pré-ocupações do mundo transparecem na narrativa de Jung¹⁸.

Para Jung, é preciso aprender a *ler os sinais* do mundo – o *religere*¹⁹. Atender ao *chamado*, abrir-se para o *caminho*, para a meta requer este aprendizado: a leitura de sinais.

Às vezes os sinais desaparecem, e então perguntamos: e agora?; às vezes os sinais abundam, tiram-nos o fôlego: o mundo, as pessoas parecem entoar sinfonias. O desaparecimento dos sinais, um tempo esvaziado de novidades, pode bem estar anunciando o fim de um padrão, inscrito no *kairós*.

Os gregos tinham duas palavras para referirem-se ao tempo: *chronos* e *kairós*. Jung, bem como seus discípulos²⁰, refere-se também

¹⁸ JAFFÉ, Aniela (editado e gravado). *C.G. Jung Memórias, Sonhos, Reflexões*. Londres: Flamingo Edition, 1986. Em particular o capítulo “Confronto como Inconsciente”.

¹⁹ *C.G. Jung Letters* (1951-1961), v. 2, Londres: Routledge Kegan Paul, p. 283 – Traduzido do alemão por R.F.C. Hull.

a esses tempos. Segundo a mitologia helênica, o titã *Chronos* devorava os seus filhos. A cronologia é, então, uma seqüência de instantes homogêneos que se sucedem ininterruptamente, como o tique-taque de um relógio. Caracteriza a seqüência cronológica o fato de que todos os seus pontos se sucedem igualmente do começo ao fim. É *Chronos* a serviço da morte²¹.

O tempo cronológico é um eixo imóvel: montados na flecha do tempo, somos nós que estamos em movimento. Como somos nós que estamos andando, nós podemos imaginar que controlamos a direção, a flecha do tempo, e dirigir nosso progresso para frente. Nós podemos planejar, podemos determinar o futuro. Somente um tempo vazio, desprovido de qualidades intrínsecas, é passível de ser manipulado pelo planejamento, pela técnica e pela razão instrumental²².

Mas os gregos também se referiam ao *Kairós*: o tempo *kairótico* não mais é pensado como homogêneo, mas a ênfase é posta na **diferença** e, então, na **ruptura** e na **descontinuidade**. Vivenciar um tempo *kairótico* é vivenciar acontecimentos que cortam a sucessão temporal, e com isso marca-se uma significativa diferença entre o que vem antes e o que vem depois. *Kairós* está, pois, a serviço da vida²³. Os que habitam o tempo *kairótico* não podem determinar antecipadamente o tempo certo para então agir. Eles aguardam um futuro desconhecido e se preparam para responder. A resposta, aliás, é vital, já que no tempo *kairótico* o presente não está predeterminado e plenamente formado; antes o presente é oportunidade e desafio. É um tempo aberto para o novo.

²⁰ FRANZ, Marie Louise von. *Time (rhythm and repose)*. Singapore: Thames and Hudson, 1992.

²¹ REZENDE. Antonio Muniz de. "Cesura". In *Revista Panorama*. São Paulo: Departamento de Publicações da SBPSP, 2003, pp. 11-39.

²² STABEL, Andri W. *Tempos em Crise - a base temporal das contradições da modernidade*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. Campinas/SP, 2002.

²³ REZENDE. Antonio Muniz de. "Cesura", op. cit.

Jung foi um grande observador psíquico das discontinuidades, devotando uma atenção particular às diversas fases da vida²⁴. Para ele, um dos momentos *kairóticos* de ruptura era a crise da metade da vida, que denominou processo de individuação²⁵. Momento *kairótico* por excelência, essa crise tende a acometer principalmente o homem moderno – unilateral e perigosamente aderido ao coletivo. Para tão dramática ruptura, Jung se valia da metáfora da morte e do renascimento. No **depois**, no renascimento, uma nova personalidade emerge, pouco a pouco, das forças coletivas, marcada por maior singularidade. Para tanto, é preciso aceitar, em parte, a própria morte psíquica. É este, para ele, o momento da fé. No abismo do não-sentido – refiro-me ao deserto, à morte que antecede a *experiência de ruptura* –, só atende ao *chamado* quem tem fé e desenvolve através dela um estar-no-mundo religioso, porque marcado pelo numinoso, uma emoção que comporta a ambivalência do divino: terror e êxtase ao mesmo tempo²⁶.

Doravante, no *caminho*, *Chronos*, o tempo a serviço da morte, ficará em segundo plano. *Kairós*, o tempo qualitativo, a serviço da vida, predomina. A leitura de sinais pressupõe, exatamente, esta qualidade diferenciada do tempo, cada vez mais sofisticada.

A apreensão do *Kairós*, através dos sonhos e das sincronicidades (os encontros eletivos que fazemos, as afinidades eletivas que estabelecemos), permite-nos uma vivência muito diferente do tempo – se tivermos como parâmetro o não-sentido mortífero de *Chronos*, um tempo egóico por excelência. Quem vive *Kairós* perde a pressa, a velocidade, o consumo do tempo. O tempo já não pode ser manipulado, consumido, usado e, então, evacuado e esquecido. *Kairós* é estranhamente marcante e inapelável: o tempo de morrer não é o tempo de

²⁴ CW 9. Especialmente o artigo “As etapas da vida humana”.

²⁵ CW 7. Especialmente o artigo “O Eu e o Inconsciente”.

²⁶ *C.G. Jung Letters* (1951-1961), v. 2, Londres: Routledge Kegan Paul – Traduzido do alemão por R.F.C. Hull, pp. 482-488; 517-518; 520-523.

nascer, o tempo de gestar não é o tempo de parir. Quem vive *Kairós* sabe que a qualidade desse tempo sobrepassa a voracidade do ego. Nada a fazer, senão viver a qualidade do tempo que não foi egoicamente eleito. O tempo *kairótico* liga-se com a memória: não esquecemos jamais de uma ruptura *kairótica*, pois é o próprio mistério entrando no mundo.

Kairós obriga-nos a viver o *agora*. Aliás, só apreende e vive o *Kairós* quem pode predominantemente viver o *agora*. Dis-traídos no passado ou no futuro perdemos o *Kairós*, o *tempo do agora*.

Essa reavaliação do tempo empreendida por Jung e pelos junguianos é comum a outros pensadores, particularmente aos partidários da *filosofia da vida* que ganham espaço no final do século XIX e começo do XX contra o materialismo, o racionalismo e o mecanicismo sem alma. Vida torna-se, então, um conceito central, como antes haviam sido Ser, Natureza, Deus e o Eu. Vida torna-se um conceito tão vasto e elástico que tudo cabe dentro dela: alma, espírito, natureza, ser, dinamicidade, criatividade. Vida é plenitude de formas – produção de formas –, riqueza de invenções, oceano de possibilidades, tão imprevisível e aventureiro que nem mais precisamos do transcendente. No aquém temos transcendência bastante²⁷.

O pensamento mesmo está a serviço da vida, intensificando-a, abrindo-lhe novas formas e figuras. A vida é mais rica que qualquer teoria! Os grandes protagonistas da *filosofia da vida* foram F. Nietzsche, H. Bergson, W. Dilthey, M. Heidegger. Os românticos também se entusiasmaram com a *vida viva* e, entre eles, Carl Gustav Carus, uma das maiores influências sobre Jung. No livro *Psique*, Carus, médico e artista, enaltece o que denomina inconsciente coletivo,

²⁷ SAFRANSKI, Rudiger, *Heidegger (Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal)*. São Paulo: Geração Editorial, 2000. (Traduzido por Lya Luft). Especialmente o capítulo “A intuição leva ao coração do mundo”.

sinônimo de vida e de alma – tal como em Jung. Carus – e também Jung – iguala a vida à “potência criativa”.

Frente a essa “potência criativa”, a consciência ocupa, para Jung – da mesma forma, aliás, que para Nietzsche²⁸ – um lugar ambivalente. Atua como fator de inibição ou intensificação do vivo. A consciência, através dos medos, da resignação, e até mesmo da adaptação, pode romper o ímpeto vital. Porém, a consciência também pode se colocar a serviço da vida, intensificando-a, fazendo-a jorrar através da configuração de várias formas. A vida se intensifica ou se destrói pela consciência. Juntamente com outros pensadores partidários da *filosofia da vida*, Jung se propunha a *tornar fluído* o que estava solidificado: a história mesmo do espírito, quero dizer, o inconsciente histórico – vivido, mas enrijecido, desvitalizado. Como outros pensadores, Jung emprestou de Dilthey o compreender – contraposto ao entendimento racional. Através da compreensão – uma categoria comprometida com a vida –, tornamos fluído o que estava enrijecido.

Também, com outros pensadores, Jung revalorizará a intuição e o sentimento – além da razão. Com H. Bergson a intuição coincide com a noção mesmo de arquétipo²⁹. Como para Berson, Jung nos dirá que a razão serve à vida no sentido da sobrevivência³⁰, mas a intuição nos aproxima mais do mistério da vida, já que através da intuição nós experimentamos a nós mesmos como parte da vida, do todo, da alma (do mundo).

É a intuição que nos permite atender ao *chamado* e adentrar o *caminho* para o próprio interior onde a vida se revela especialmente misteriosa, estimulando a fantasia na experiência interior do tempo. É ela quem redescobre o tempo *kairótico*: com ritmos alternantes, adensamentos, paradas e redemoinhos. Nas palavras de Jung: “No senti-

²⁸ Idem, *ibidem*, p. 79.

²⁹ CW 8, pr. 269.

³⁰ CW 5. Especialmente o capítulo “Dois modos de pensar”.

mento, vivenciamos coisas conhecidas; a intuição, no entanto, conduz-nos a áreas desconhecidas e ocultas, a coisas que, por sua natureza, são secretas”³¹. Como a intuição, os sonhos são reveladores do tempo qualitativo, do *kairós*. Como nos ensina Jung, a via régia para o inconsciente são os complexos; os complexos estão sempre a encenar-se através dos sonhos e, então, fazem-nos perguntas. Ou então os sonhos enunciam o próximo passo, o próximo enredo a ser vivido e uma nova qualidade do tempo.

Os pensadores que, no final do século XIX e início do século XX, ressignificaram o tempo acabaram também por redescobrir o valor do instante. Não estamos a nos referir ao lugar comum de que o tempo que flui transcorre sempre num presente. O momento – tal como o enunciavam os *filósofos da vida* – não é “dado”, mas precisa ser descoberto, e para tanto é nossa relação com o tempo, nossa relação habitual com o tempo, que precisa ser transformada; caso contrário, a estabilidade de um tempo vazio, cronológico, impõe-se. Trata-se ao mesmo tempo de uma outra experiência do tempo e da experiência de um outro tempo³². São muitos os esboços filosóficos de ruptura do tempo: tais esboços iniciam-se com Kierkegaard (quando Deus irrompe na vida e o indivíduo se sente chamado para a decisão, para ousar o salto de fé) e florescem no “escuro do momento vivido” (Ernst Bloch), no “momento de decisão” (Carl Schmitt), no “susto repentino” (Ernst Junger), no “kairós” (Paul Tillich), no “voltar-se da distração para si mesmo” (Heidegger), no “sair do habitual” (Nietzsche). É como se o tempo horizontal tivesse sido cortado por um vertical. Perder o momento decisivo tornou-se um problema para todos esses pensadores³³.

³¹ CW 15, pr. 148.

³² SAFRANSKI, R. *Heidegger*, Especialmente o capítulo “Filosofia dos Acontecimentos”. op. cit. p. 215.

³³ Idem, *ibidem*.

Quem mais influenciou Jung na valorização do momento foi Rudolf Otto. Em 1917, no livro *O Sagrado*, Otto define o momento como o equivalente subjetivo de tempo para o encontro com o numinoso. Para Jung, o momento, a valorização do momento, dá-se na **sincronicidade**. Sempre que acontecimentos psíquicos e materiais apresentam uma coincidência de sentidos – apreendida como tal por quem a vive – tem-se uma sincronicidade. Diferentemente do acaso, a sincronicidade enquanto vivência significativa comporta a emoção, a emoção numinosa: terror e êxtase – como Rudolf Otto a definira. A sincronicidade, a observação das sincronicidades, é muito importante no *caminho*. Aprender a fazer essa leitura é fundamental para quem atende ao *chamado*.

O momento é exceção. Nele, para Jung, **algo novo se impõe** através da sincronicidade; algo não previsto pela cadeia da causalidade que repõe o mundo no sempre igual, no conhecido, no previsível.

No fenômeno sincronístico a energia psíquica flui do inconsciente (quando um arquétipo de alta carga explosiva constela-se) para o Eu a fim de levá-lo a uma descoberta criativa. Jung chama também os eventos sincronísticos de **atos de criação** no tempo, pois eles indicam que o indivíduo deve realizar algo constelado no inconsciente, seja uma nova idéia, seja um novo conhecimento³⁴.

³⁴ “Os religiosos e os filósofos do momento fazem surgir no momento o numinoso (Rudolf Otto), ou aquilo “que nos interessa absolutamente”(Paul Tillich), ou o “reino de Deus”(Karl Barth), ou o “abrangente” (Karl Jaspers). Também o momento de Heidegger conduz a uma transcendência, mas uma transcendência do vazio. A transcendência do nada. Mas a força do numinoso não desapareceu. Ela brota do singular movimento entre nada e algo, que o ser humano pode executar com consciência. Esse é o seu espaço numinoso que lhe permite vivenciar como milagre – o milagre de sequer existir alguma coisa. E não apenas isso – igualmente espantoso é nesse pano de fundo a potência criativa do ser humano: ele pode produzir uma coisa; ele se encontra com toda a contingência do ser-assim, mas pode configurar a si mesmo e ao seu mundo, pode deixar o ser crescer e também destruí-lo. No medo do vazio perdemos um mundo e mesmo assim vivenciamos como do **nada sempre nasce outro**

4. DO DESCONHECIDO PARA O CONHECIDO

Jung nos oferece, segundo Marie Louise von Franz³⁵, dois caminhos para pensarmos como o **desconhecido torna-se conhecido** – para cada um de nós e na cultura. Não podemos nos esquecer que esse mundo desconhecido – o inconsciente coletivo – é um **eterno devir, eterno devir de imagens primordiais**.

O tempo cronológico, mecânico, previsível e homogêneo é vivido pelo homem-egóico, o homem instintual. Esse tempo controlado pelo ego é acompanhado do fenômeno da projeção. O tempo *kairótico*, descontínuo, de ruptura, prenhe de novidades, é vivido pelo homem espiritual. Esse tempo não-egóico, só perceptível pelo olho da alma – pelo Self, talvez –, requer passividade e não controle. A vivência desse tempo é pontuada pelas sincronicidades, pelos sonhos. Entre o homem-instintivo e o homem espiritual estão todos os que foram *chamados*: elaborando as inevitáveis e ainda presentes projeções e recebendo pequenos mimos (uma espécie de graça) inscritos nas vivências significativas.

Para Jung e os junguianos, então, o **desconhecido se torna conhecido** através desses dois fenômenos psicológicos: a projeção maciça – produto da nossa inconsciência – e as sincronicidades (vivências significativas) – fenômenos psíquicos refinados que emergem de uma consciência também refinada e espiritual. Por suposto, projeções e vivências significativas, quando compreendidas, sempre representam um enriquecimento psíquico para quem as vive. Ou seja, para o sujeito que vivencia tais fenômenos, há sempre descobertas, novidades. E, todavia, tais descobertas podem ser – em geral são – banais para os outros. No trabalho analítico não cansamos de “redescobrir a Améri-

mundo. Através da angústia podemos vir ao mundo outra vez”. SAFRANSKI, R. *Heidegger*, op. cit. p. 222, grifo nosso.

³⁵ FRANZ, Marie Louise von. *Reflexos da alma*. op. cit.

ca”. Mas é também por aí – através das projeções e das vivências significativas – que o novo irrompe, o desconhecido se impõe, algo ainda não vivido reivindica passagem. É exatamente assim que Marie Louise von Franz trata a questão no livro *Reflexos da alma*³⁶.

Para Jung, a projeção é sempre provocada por arquétipos e complexos do inconsciente; as projeções acontecem (quero dizer, projetamos no “outro” um conteúdo psíquico inconsciente e acreditamos que, de fato, esse conteúdo psíquico pertence ao outro) quando um arquétipo se constela de maneira súbita e intensiva. É como se fôssemos atingidos “pelos projéteis de um ser superpoderoso que nos descobre e nos subjuga”³⁷. As imagens arquetípicas – os conteúdos desconhecidos do inconsciente – projetam-se, então, diretamente sobre o complexo do Eu³⁸ ou sobre outra pessoa. Quando tal se dá, tornamo-nos grandiosos ou insignificantes e o mundo do outro se vela – cobre-se de véus projetivos. E não só! As projeções se dão também sobre as duas grandes oposições transpsíquicas: a “matéria” e o “espírito”. Da primeira ocuparam-se os físicos, da segunda os filósofos e teólogos. Segundo von Franz: “No decorrer da História houve tantas afirmações contraditórias sobre a matéria quanto sobre as concepções religiosas. Hoje não podemos deixar de reconhecer, em muitas destas afirmações, projeções

³⁶ Idem, *ibidem*.

³⁷ Idem, *ibidem*, p. 30.

³⁸ “Por exemplo: uma mulher sonhou com uma figura desconhecida que lhe dizia: ‘Você tem olhos azuis, românticos e sonhadores’. A figura do sonho tinha esses olhos, enquanto a mulher mesmo tinha olhos verdes acinzentados. Deveríamos concluir daí que a figura do sonho projetou sobre o Eu da mulher uma característica que lhe pertencia e não ao complexo do Eu. A figura desconhecida do sonho propriamente dita, porém, seria uma parte ainda desconhecida da personalidade (um complexo) da mulher, de cuja existência ela até então não sabia. Evidentemente, a figura do sonho também não conhece a si mesma, e por isso projeta sua própria imagem sobre o Eu da mulher, com a provável intenção de induzir esse Eu a imaginar a si mesmo como romântico e sonhador, e a identificar-se assim com o complexo. Presumivelmente, tal fato visa a sua integração” (Idem, *ibidem*, p. 30).

de conteúdo psíquico”³⁹. Para a autora – mais do que uma discípula, uma continuadora da obra de Jung –, os paradigmas científicos não emergiram à maneira de Thomas S. Kuhn, nem à maneira de Paul Feyerabend; os paradigmas científicos – novos modelos mentais – emergem do inconsciente para o limiar da consciência⁴⁰. Nas suas palavras: “A rigor, não existe uma idéia científica essencial que não seja, em última análise, fundamentada por uma forma primordial arquetípica”⁴¹. Essas imagens primordiais são indeterminadas e só se revelam quando projetadas; só então tornam-se visíveis. **A projeção é, então, um dos caminhos para o novo emergir.** Outro caminho, mais difícil e trabalhoso, é o **acolhimento das imagens primordiais.** É possível acolher essas imagens primordiais, essas centelhas criativas inconscientes, quando a consciência já conta com uma rede para captar o novo. É como se a consciência tivesse – a partir de muito esforço – a capacidade de desenvolver “órgãos receptores para deixar entrar algo novo, inconsciente”⁴². A impermeabilidade da consciência para o novo, para a irrupção do novo, deve-se à sua simplicidade e também à sua rigidez; é possível sofisticá-la, desenvolvê-la, expandi-la, prepará-la enfim para que haja maiores condições de **acolhimento, recepção e acomodação do novo.** O mesmo dirá W.R. Bion em relação ao processo de pensar. Para Bion, os pensamentos estão em busca de pensadores e o acolhimento desses pensamentos primordiais leva ao desenvolvimento do aparelho de pensar⁴³. Para Bion, “o pensar passa a existir para dar conta dos pensamentos”⁴⁴. Dito de outra maneira, “[...]”

³⁹ Idem, ibidem, p.65.

⁴⁰ Idem, ibidem, p. 8 e 80.

⁴¹ Idem, ibidem, p. 82.

⁴² Idem, ibidem, p. 101.

⁴³ REZENDE, Antonio Muniz de. *Wilfred R. Bion: uma psicanálise do pensamento*. Campinas: Papirus, 1995.

⁴⁴ BION. W.R. “Uma teoria sobre o pensar”. In: *Estudos psicanalíticos revisados*. Rio de Janeiro: Imago, 1994, p. 128.

se considera o pensar um desenvolvimento imposto à psique pela pressão dos pensamentos e não o contrário”⁴⁵. Como argumenta André Green, o problema principal passa a ser como explicar a **transição** dessa mente primitiva, primordial – definida em oposição às partes civilizada, individual, educada e articulada do ser humano –, para a mente do pensador e para aquisição do aparelho de pensar os pensamentos⁴⁶. Para tanto, é preciso, segundo Green, desenvolver a mais anti-cartesiana das virtudes: a *negative capability* – termo do poeta Keats, recolhido por Bion. Essa virtude nos permite conviver com a dúvida, o mistério, a indecisão, a ignorância e, então, com a turbulência e o não saber que os pensamentos não pensados produzem e geram. Os que não cultivam a *negative capability* não toleram a presença e não são capazes de oferecer continência para os pensamentos não pensados. Na ausência da *negative capability*, os ataques destrutivos (negação, evacuação, identificações projetivas) aos pensamentos não pensados tornam-se regra⁴⁷.

Buscando analogias, podemos dizer que outros autores também fazem proposições semelhantes: para Pirandello os personagens estão em busca de autores; para Fernando Pessoa os poemas estão em busca de poetas; para Jung as imagens primordiais estão em busca de consciências criativas. Para todos eles, a receptividade para o que vem do Todo (seja ele chamado de vida, inconsciente coletivo, *anima mundi*, espírito, nada, deidade, Ó), o acolhimento dessas graças oferecidas, é o que pode produzir um *novo começo* na experiência dos homens, na ciência e na cultura.

Nas palavras de von Franz: “Se uma estrutura arquetípica inconsciente permanece latente no inconsciente, torna-se incognoscível.

⁴⁵ Idem, *ibidem*.

⁴⁶ GREEN, André. “*The primordial mind and the work of the negative*”. In: *International Journal of Psychoanalysis*. 1998

⁴⁷ Idem, *ibidem*.

Mas se é ativada, aparece muitas vezes de forma dupla: de um lado, enquanto efervescência emocional e afetiva vivenciada interiormente; de outro, enquanto imagem fascinante, considerada, contudo, como parte integrante do objeto exterior. Essa bipartição, porém, é um caso especial que não ocorre sempre. Os poderes psíquicos são percebidos também como imagens puramente interiores. Neste caso não ocorre a duplicação, ou seja, a projeção da imagem em um objeto exterior, **mas a imagem é diretamente percebida no interior**⁴⁸. Então, quando somos já capazes de perceber quando uma imagem primordial se constela, ativa-se no inconsciente e não a projetamos, estamos nos aproximando de outra vivência psíquica: a sincronicidade. É como se fôssemos “atingidos e inflamados por um raio de luz”⁴⁹ e, todavia, já conquistamos envergadura psíquica para suportar o desconforto sem projetá-lo no outro, todos os outros. A duplicação aludida acima também se desfaz na medida em que avança o trabalho analítico de retirada e elaboração das projeções do mundo do outro. Aproximamo-nos da meta – do Self – na medida em que as projeções sobre o outro perdem a intensidade. O **desconhecido**, doravante, **torna-se conhecido** não mais pelo atalho das projeções inconscientes. A **irrupção do novo** – os atos criativos – dá-se agora através dos **eventos sincronísticos**. Nas palavras de von Franz: “Na meditação zen-budista, o mestre tenta ensinar o discípulo a manter o espelho interior sempre limpo de todo o pó. Vivendo em completa harmonia com o ritmo da energia psíquica e com o seu regulador, o Self, não lhe acontece mais nenhuma projeção – ele vê a realidade livre de ilusões e, de certo modo, lê continuamente o sentido de todos os eventos sincronísticos que ocorrem à sua volta. Ele vive na corrente criativa do Self ou torna-se ele próprio essa corrente”⁵⁰.

⁴⁸ FRANZ, Marie Louise von. *Reflexos da alma*. op. cit. , p. 38, grifos nossos.

⁴⁹ Idem, ibidem, p. 38.

⁵⁰ Idem, ibidem. p. 215.

Não espanta então que, para Jung e os junguianos, a profundidade espiritual que o homem alcança revela-se na percepção cada vez mais sofisticada de apreender a qualidade *kairótica* do tempo e, com ela, a vivência do momento através da sincronicidade.

5. DEUS E A DEIDADE: MESTRE ECKHART E JACOB BOEHME

“Chamo de inconsciente (*Unbewussten*) o que desconheço”. Essas palavras insistentemente repetidas por Jung pautaram nossa discussão desde o início. O excessivo da nomeação obedece aos ditames da insegurança da consciência que acredita, ingenuamente, que ao nomear, ao conceituar é capaz de agarrar, limitar, possuir o inefável. A preocupação na literatura junguiana em dar nomes, conceituar, definir o que Jung chamou de inconsciente coletivo é tão exaustiva que o sentido profundo do que Jung intuiu se perde e se perde dramaticamente. Qual foi, pois, a intuição de Jung? Do **desconhecido** – do inconsciente coletivo – **brotam o novo**, e esse novo brota pelas mãos do **momento, do instante**. É aí e só aí que reside a esperança de Jung. Toda a sua imensa produção teórica girou em torno desses dois achados que a intuição lhe proporcionou e a sua – e a de seus pacientes – experiência iniciática comprovou: o desconhecido se desvela no caminho! O desconhecido se desvela no caminho através do instante! É por aí que o novo irrompe. É por aí que se insinua um novo começo. Como afirma H. Bergson, tudo o que é novo emerge pelas mãos da intuição. A intuição é simples, muito simples. É tão simples que o pensador, para tentar traduzi-la em palavras, em conceitos, em teoria, em filosofia complica, complica muito. A simplicidade da intuição se revela na complicação do sistema teórico⁵¹. As palavras de Bergson são absolutamente pertinentes para o sem número de complicações

⁵¹ BERGSON, H. “A intuição filosófica” (1911). In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

conceituais feitas por Jung e seus discípulos. Temo, porém, que ao complicarmos corremos o risco de perdermos o que de fato Jung nos trouxe de novo: **do desconhecido brota o novo!**

A mística alemã (M. Eckhart e Jacob Boehme) muito nos ajudará a compreender essa questão. Sabemos quão romântico Jung é; a influência do romantismo nele é reconhecida por muitos autores⁵². Não é, todavia, suficientemente explorada a influência da *teologia negativa* nos românticos e conseqüentemente em Jung.

Na visão de Mestre Eckhart (século XIV), o Deus revelado é maculado de limitação, de negação, de devir; é inferior à Divindade, que não se transforma, pois que imóvel e imutável em sua eternidade. Mestre Eckhart evoca uma abordagem negativa da Divindade: não tem nome; ninguém pode conhecê-la ou dizer algo sobre ela, pois transcende a consciência humana, estando além de toda a forma e limitação. A impossibilidade de acesso completo ao Absoluto torna irrealizável a tarefa de compreender a essência de Deus, ou seja, da Divindade, **fazendo com que o anseio romântico pelo infinito não encontre apaziguamento.**

Outro grande nome da *teologia negativa* é Jacob Boehme (1575-1624); sapateiro, autodidata, artesão e pensador profundo, consagrou a sua vida à defesa da majestade insondável de Deus. Nem filósofo, nem teólogo, muito menos homem de Igreja, Boehme foi uma das fontes maiores da filosofia alemã do século XIX – e não só do romantismo, mas também do idealismo. Segundo A. Koyré, grande parte dos representantes maiores do romantismo e do idealismo alemães sofreu influência direta de Boehme: Novalis, Tieck, Friedrich Schlegel, Goethe, Fichte, Schelling, Hegel e possivelmente Kant⁵³. Poderíamos acrescentar

⁵² MARONI, Amnérís. *Jung O poeta da alma*. São Paulo: Summus, 1998; CLARKE, J.J. *Em busca de Jung (indagações históricas e filosóficas)*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1993.

⁵³ Citado por GUSDORF, Georges. *Du Néant à Dieu dans le savoir romantique*. Paris, Payot, 1983. Especialmente os capítulos II (“A Via Negativa”), III (“Jacob

que os ecos da *teologia negativa* estão também presentes em M. Heidegger, W. R. Bion e C. G. Jung.

Para além do Deus revelado há um Não-Ser divino, inacessível para o ser finito do homem: eis o centro da discussão proposta por Boehme e que já tinha sido enunciada pelo próprio Eckhart. Para eles, toda a tentativa de decifrar o sentido oculto da divindade esbarra com as limitações da linguagem e do intelecto. Daí o carácter fantástico dos tratados de Boehme: o projeto é elucidar o mistério, o mistério se recusando a toda elucidação. Em *A Revelação do Grande Mistério Divino*, Boehme traz à tona a idéia de que ao lado do Deus revelado existe a divindade de Deus em sua misteriosa plenitude. Este Deus não-revelado, exonerado de todo antropomorfismo, é o verdadeiro Deus, em sua essência última, fora de todo o alcance humano. Boehme, porém, não hesita em sondar o insondável. De acordo com Koyré, no livro *A Filosofia de Jacob Boehme*, Deus é o Nada eterno, pois não é nada de tudo isso que existe. Não é nele mesmo nem natureza, nem criatura. Não podemos lhe aplicar nenhuma determinação, nem nada dizer dele. Não é nem a essência de todas as coisas, nem mesmo sua própria essência; não é nem o fundamento, nem a razão de todas as coisas, nem coisa alguma. Não é mesmo o seu próprio fundamento. Boehme utiliza para nomear este nada divino, esta ausência ontológica do Ser, o termo *Ungrund*, o abismo sem fundo. O Deus do romantismo é este Deus em estado bruto, incomensurável em relação a todo conhecimento que possamos atingir sobre Ele; é o Deus abissal cujo lugar próprio, longe das igrejas e altares, é o *Ungrund*, o Nada essencial de Jacob Boehme⁵⁴.

Aqui Boehme se separa de Eckhart. O Deus de Boehme **se desenvolve e evolui**, não está fora do movimento. Não está fora do

Boehme”). REISDORFER, Ulianov. *Um momento perigoso: Jung e o Nazismo*. Dissertação de Mestrado. IFCH/ UNICAMP, 2002.

⁵⁴ GUSDORF, Georges. op. cit.

tempo na imutabilidade do não-ser. Está na eternidade viva da vida eterna da qual todas as fases são, por assim dizer, simultâneas. Ele evolui, mas numa evolução atemporal que, eternamente acabada, começa eternamente, e eternamente percorre inteiramente todas as fases do auto-engendramento de sua vida. Segundo Berdiaeff (em *Dois Estudos sobre Jacob Boehme*, no prefácio da tradução francesa de *Mysterium Magnum*) a originalidade de Boehme foi introduzir na especulação cristã o tema de um **Deus vivo**, substituindo o Deus imóvel e estático, oriundo de Parmênides, Platão e Aristóteles⁵⁵. A doutrina teológica predominante privaria Deus de toda vida interior, negando Nele todo processo. A imensa importância de Boehme foi ter introduzido na concepção de Deus, depois da dominação da filosofia grega e da escolástica medieval com sua concepção estática, um **princípio dinâmico**.

Jacob Boehme, fonte maior do romantismo profundo, segundo Koyré, quer exprimir e tornar sensível uma intuição que, nos tempos modernos, ele foi o único, ou ao menos o primeiro, a ter a intuição disso que os românticos mais tarde chamariam a *Nachtseite der Natur* (o lado noturno da natureza). É a intuição do caráter demoníaco da vida escondida, obscura, que é um movimento perpétuo sem freio e sem fim; da vida que persegue a si mesma, devorando-se, destruindo-se sempre e sempre se engendrando novamente; a vida de sofrimento inconsciente, de desejo nunca realizado, de fome atroz, de miséria e de ódio. Boehme viu este tormento atroz, que está no fundo do ser e da vida e que deve ser vencido pelo esforço humano. Além disso, segundo Berdiaeff, com a noção de *Ungrund*, do Nada absolutamente indeterminado, Boehme foi, possivelmente, o primeiro na história do pensamento humano a reconhecer que o fundamento do ser, anterior ao ser, é a liberdade insondável, **o desejo apaixonado do Nada de tor-**

⁵⁵ Idem, ibidem.

nar-se Alguma Coisa. Ainda segundo Berdiaeff, o mundo não é originalmente e naturalmente iluminado pela luz do sol – como quer a tradição latina ou antiga –, mas é mergulhado na obscuridade. A razão se vê em face das trevas do irracional e deve trazer a luz para elas. A filosofia alemã parte de Boehme, da doutrina do indeterminado e da liberdade, **do princípio irracional que está na base do Ser.**

Ao contrário da ciência positiva, que pretende tudo conhecer, o projeto de conhecimento romântico é devotado de antemão ao fracasso. A criação estética é uma saída para esse impasse. A poética romântica é uma escapatória da obsessão do Nada. Os artistas põem em movimento uma iniciativa radical, à semelhança do Criador. Como Deus criou o mundo a partir do nada, o homem cria obras de arte. A criação estética evoca a perspectiva vertiginosa do Não-Ser. A distância intransponível entre o homem e o Absoluto, entre criatura e Deus, expressa-se na relação entre Ser e Não-Ser, mais problematicamente na questão da origem, da criação. Toda inovação, relativa ou absoluta, constitui uma ruptura da causalidade e da inteligibilidade⁵⁶.

Após esse breve olhar sobre a *teologia negativa*, Jung pode ser lido de outro ângulo. Mais sensível a Boehme que a Eckhart, Jung se refere em muitas passagens de sua obra ao **Deus vivo**. Aqueles que vivem o *caminho* sofrem agruras ao cair nas mãos do **Deus vivo**, do inconsciente coletivo, do desconhecido. A psique do homem torna-se, então, palco de um acontecer inusitado: a gestação do novo – seja uma idéia, uma imagem poética, filosófica, científica. Do desconhecido para o conhecido – do inconsciente coletivo para a consciência, propõe Jung. Ou, como sugere Gusdorf em relação a Boehme, o Nada quer tornar-se Alguma Coisa. O que quer brotar, porém, não o faz de modo comportado, ajuizado, limitado, iluminado, bem intencionado; antes, ao contrário, **o que ainda não tem forma** está contaminado

⁵⁶ Idem, *ibidem*.

pelo ilimitado, sombrio, demoníaco. É por esta porta – o homem relacionando-se com o Desconhecido – que o novo entra na cultura. A referência direta de Jung a Boehme através do **Deus vivo** indica-nos algo mais: o desenvolvimento, a evolução do inconsciente coletivo, do self. Assim como na Divindade (Nada/Não-Ser) de Boehme há um princípio dinâmico evolutivo, também o Self, o Inconsciente Coletivo é dinâmico. Essa vida escondida possivelmente tem leis que nem o pensamento, nem a linguagem do homem são capazes de alcançar. Supõe-se simplesmente. As agruras do processo de individuação quando o **informe quer tomar forma** são, todavia, narrativas que tornam essa suposição algo plausível.

Compreende-se agora – acredito – porque a meta em Jung é inalcançável. O homem está convidado a pôr-se à escuta, a decifrar sinais em relação à Esfinge. Diferentemente de Édipo, o humano que Jung vislumbrou não dá sua tarefa por acabada rapidamente, valendo-se da razão. Relacionar-se com o desconhecido requer sofisticação de todas as funções psíquicas do homem – e não só da razão; requer toda a sagacidade, maestria em deciframentos, abertura em relação ao tempo *kairótico*, atenção atenta ao muito pequeno, ao detalhe, ao invisível através dos sonhos, dos encontros não previstos, das vivências significativas. O humano proposto por Jung é esta **abertura** em relação ao Self, ao Desconhecido. Também não é casual que os modelos preferidos por Jung para compreender o homem sejam o estético e o místico – e não o científico. A recepção do novo é muito mais afim com o mundo estético e com o mundo místico. E, por fim, podemos compreender melhor o valor que Jung atribui às sincronicidades. O que emerge de novo – a partir do Desconhecido – por suposto não se acomoda, não se enuncia, não se diz pela lei da causalidade. A causalidade só é lei para o conhecido! O que emerge de novo só pode aparecer rompendo com a causalidade e a inteligibilidade do mundo. Como vimos anteriormente, Jung chama os eventos sincronísticos de **atos de cria-**

ção no tempo, pois esses eventos estão a indicar que o indivíduo deve realizar algo constelado no inconsciente, seja uma nova idéia, seja um novo conhecimento. A gestação do novo a partir do **Deus vivo** epifanicamente se incorpora ao mundo através da sincronicidade. Poderia ser diferente?

NOME (Name): _____

ENDEREÇO (Address): _____

RECEBEMOS: _____
We have received: _____

FALTA-NOS: _____
We are lacking: _____

ENVIAMOS EM PERMUTA: _____
We are sending in exchange: _____

DATA: _____
Date: _____

ASSINATURA: _____

**A NÃO DEVOLUÇÃO DESTE IMPLICARÁ NA
SUSPENSÃO DA REMESSA**
Non-acknowledgement of receipt will indicate that further
publications are not wanted.