

JUSSARA MARIA J. CARVALHO

**JUNG E A EDUCAÇÃO:
UMA ABORDAGEM NO ÂMBITO DO ENSINO SUPERIOR**

**MESTRADO EM EDUCAÇÃO
PUC – PR**

CURITIBA

1998

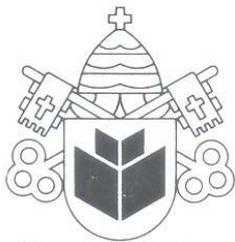
JUSSARA MARIA J. CARVALHO

**JUNG E A EDUCAÇÃO:
UMA ABORDAGEM NO ÂMBITO DO ENSINO SUPERIOR**

Dissertação apresentada à Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Educação, sob a orientação do prof. Dr. Jamil Ibrahim Iskandar.

CURITIBA

1998



PUC PR

Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Centro de Teologia e Ciências Humanas
Departamento de Educação
Mestrado em Educação

ATA DO EXAME DA DISSERTAÇÃO

Exame de Dissertação n.º 136

No dia **12 de setembro de 1998**, às **8h30min**, reuniu-se a Banca Examinadora, composta pelos seguintes professores:

MEMBROS DA BANCA	ASSINATURA
Prof. Dr. Jamil Ibrahim Iskandar	
Prof.ª Dr.ª Amnéris Maroni	
Prof.ª Dr.ª Lilian Anna Wachowicz	

designada para a Banca do Exame de Dissertação da mestranda **Jussara Maria Janowski Carvalho**, ano de ingresso 1994, do Programa de Pós-Graduação em Educação, Nível de Mestrado, intitulada **JUNG E A EDUCAÇÃO: UMA ABORDAGEM NO ÂMBITO DO ENSINO SUPERIOR**.

Prof. Dr. Jamil Ibrahim Iskandar	Conceito <u>B</u>
Prof.ª Dr.ª Amnéris Maroni	Conceito <u>B</u>
Prof.ª Dr.ª Lilian Anna Wachowicz	Conceito <u>B</u>
	Conceito Final <u>B</u>

Observações: Adicionar o tipo de pesquisa no
verso final que será entregue
para encadernação.

Prof. Dr. Peri Mesquida
Coord. do Curso de Mestrado em Educação

DEDICATÓRIA

Ao Léo, pela paciência e conforto nessa difícil tarefa.

Às minhas filhas, Alessandra e Andressa, que vêm me ensinando dia a dia.

Aos meus pais, pela experiência de amor e de humanidade.

AGRADECIMENTOS

A Amnéris Maroni, que me sugeriu o tema e tornou possível a realiza o deste trabalho, a minha gratidão.

Ao orientador, Prof. Jamil Ibrahim Iskandar, pela confiança depositada em mim durante a orienta o deste trabalho.

  Pontifícia Universidade Católica do Paraná, que tornou possível este estudo.

  Prof. Lilian Anna Wachowicz, pelas sugestões apresentadas no exame de qualifica o.

Ao professor Jayme Ferreira Bueno pelo trabalho de revisão final.

Aos amigos Nalva e Newton, pelo apoio e companhia.

  Clarita, pela incessante colabora o.

SUMÁRIO

RESUMO	vi
ABSTRACT	vii
LISTA DE ABREVIATURAS.....	viii
INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO I – JUNG EDUCADOR DA CULTURA	7
CAPÍTULO II – JUNG E A EDUCAÇÃO INFANTIL.....	26
IDENTIDADE PRIMITIVA.....	29
OS ARQUÉTIPOS NA INFÂNCIA.....	33
A INFLUÊNCIA DOS PAIS NO DESENVOLVIMENTO DA CRIANÇA.....	43
CAPÍTULO III – JUNG EDUCADOR DA PERSONALIDADE	51
OS COMPLEXOS SE COMPORTAM COMO DIABRETE CARTESIANO.....	58
A TÉCNICA DE DIFERENCIAÇÃO DAS FIGURAS DA IMAGINAÇÃO.....	66
A METANÓIA DE JUNG.....	73
CAPÍTULO IV – JUNG E A EDUCAÇÃO NO ENSINO SUPERIOR.....	81
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	92

RESUMO

Neste estudo, uma pesquisa bibliográfica, pretendemos abordar a relação existente entre a Psicologia Analítica, teoria de Jung, e a educação. O paralelo entre o indivíduo e a cultura é constante na obra de Jung e permite compreender o dilaceramento da alma do homem moderno, em sua totalidade. Ao focar a educação infantil, Jung traz importante contribuição para o desenvolvimento da personalidade, como também demonstra a íntima conexão da psicologia da criança com a psicologia dos pais. Para identificar a proposta de educação em Jung, retomamos alguns educadores filósofos, pela afinidade destes com a idéia de reorganização da alma. A visão especializada na produção do pensamento na universidade é discutida de acordo com o referencial teórico da ação comunicativa e intersubjetividade. O trabalho analisa a unidade dos contrários e o poder unificador do símbolo como possibilidades de reconstrução da totalidade.

ABSTRACT

This work, a bibliography investigation, intends to the relationship between Analytical Psychology – Carl Gustav Jung's theory – and education. It is frequent in junguian's works the paralell he makes between men and culture. These works let us understand the division of modern man's soul. In junguian works about child psychology, it is very important the role of education and the inner connection that exist between the child parents psychology and the child psychology. In order to identity Jung's proposal in education it was consulted some philosophers about their ideas of soul reeducation. The specialized view in the thought production at the university is discussed in conforming with the theoretic referential of the communicative action and intersubjectivity. Jung uses symbols and opposites union to reston men's wholeness.

LISTA DE ABREVIATURAS

A abreviatura OC significa *Obras Completas*, referindo-se às obras de C. G. Jung.

OC: JUNG, C. G. *Obras completas de C. G. Jung*, traduzido do original alemão para o português pela Walter-Verlag AG, Olten, 1971, 1973..., editado por Lilly Jung-Merken e Dr. Phil Elisabeth Rűf, com parágrafos numerados.

OC 2 – Estudos experimentais.

OC 4 – Freud e a psicanálise.

OC 5 – Símbolos da transformação.

OC 6 – Tipos psicológicos.

OC 7 – Estudos sobre a psicologia analítica.

OC 8 – A dinâmica do inconsciente.

OC 9 – I, Os arquétipos e o inconsciente coletivo – Estudos sobre o simbolismo do Si-mesmo;

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

OC 10 – Civilização em transição.

OC 16 – A prática da psicoterapia.

OC 17 – O desenvolvimento da personalidade.

M.S.R. – Jung, C. G. *Memórias, sonhos, reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.

Observação: os artigos que forem citados serão indicados, em nota de rodapé, da seguinte forma OC __, § __.

INTRODUÇÃO

Com este trabalho, uma pesquisa bibliográfica, pretendo desenvolver a conexão existente entre a Psicologia Analítica, teoria criada por Carl Gustav Jung, e a educação. Estudar a figura do educador no terapeuta – ou do terapeuta-educador – é possível, tendo em vista a concepção de educação da qual Jung parte e valoriza: a educação da personalidade como a realização máxima da índole inata e específica do ser humano, que, embora sendo um ideal inatingível, indica o caminho e a meta visada: o processo de individuação.

O primeiro capítulo deste trabalho se dispõe a apresentar C. G. Jung como educador da cultura, a partir da leitura de Schiller.

O livro *Educação estética do homem*, de Friedrich Schiller, será fundamental, em particular a carta VI. Schiller, poeta e pensador que levou as letras alemãs ao seu ápice clássico, tem em suas obras, além de profundos estudos filosóficos, verdadeiras obras de arte. O élan dramático ou a elegância da sua prosa, acrescidos ao calor da paixão intelectual, nunca foram superados nas letras alemãs.

Na obra citada, Schiller revê o processo civilizatório do ocidente a caminho da cultura. Os dois termos, cultura e civilização, para esse filósofo não são sinônimos, pois estamos a caminho da cultura: objetivo a ser conquistado. Nesse processo, o homem dilacerou-se, fragmentou-se. A civilização – particularmente

após o século V a.C. – produziu uma ferida na alma do homem, já que razão e sensibilidade se separam.

Com isso a espécie progrediu e o indivíduo amesquinhou-se. Para o filósofo alemão, com a modernidade novamente há esperanças de reconstruir-se a totalidade do homem dilacerado pela civilização. Com isso, razão e sensibilidade ganhariam uma nova unidade. Jung discute passo a passo com Schiller, na medida em que também discute o dilaceramento da alma em funções e tipos separados. Para o Psicólogo, porém, essa ferida, como ele afirma, a ferida de Amfortas¹ deu-se com o cristianismo. E também para ele, na modernidade, essa totalidade dilacerada pode voltar a constituir-se por meio do símbolo.

O paralelo entre o indivíduo e cultura é constante na obra de Jung, já que a libido percorre o mesmo caminho nesses dois níveis. Daí que estudar o processo civilizatório, estudar o macrocosmo, é também uma forma de compreender o indivíduo, o microcosmo. Dito de outra forma, Jung por meio do processo de individuação, e valendo-se da idéia do homem lúdico-estético schilleriano, propõe a solução para o mundo moderno: a educação da personalidade, a possibilidade da expansão do indivíduo no plano ético e estético. Essa discussão será o tema do primeiro capítulo deste trabalho.

¹ Na lenda do Graal, Amfortas é o velho rei guardião do cálice doador de vida, que sofre de um ferimento incurável. Jung se utiliza dessa metáfora para mostrar que, da mesma forma que o rei do Graal, a consciência que emergiu com o cristianismo também está ferida. OC 6 § 100.

No segundo capítulo, será abordada a educação infantil ao revisitar alguns textos que são centrais sobre a alma infantil, em Jung. Esse assunto, embora pouco explorado e muitas vezes despercebido em sua obra, traz idéias das quais podemos nos valer num momento em que os princípios de educação são largamente questionados. Jung trouxe uma interessante contribuição para a compreensão do desenvolvimento da criança ao demonstrar a íntima conexão da psicologia da criança com a dos pais. Segundo o autor, a influência dos pais sobre as crianças tem sido largamente verificada tanto na educação consciente quanto na esfera mais obscura do inconsciente.

Conhecer o que a psicologia pode oferecer para a compreensão do desenvolvimento psíquico é de grande proveito para o educador. Autores como Frances Wickes (*The Inner World of Childhood*) e Michael Fordham (*Children as Individuals*) vêm complementar a discussão de Jung sobre educação. A personalidade como expressão do homem foi circunscrita por Jung como sendo o ideal do adulto. Em todas as suas obras, ele dedica atenção especial à descrição desse aspecto: a estruturação da personalidade tendo sua origem nos arquétipos, como um a priori.

O complexo materno e o complexo paterno se manifestam de maneira diferente na menina e no menino, porém é por meio desses complexos que vai existir um desenvolvimento sofisticado entre pais e filhos. Os complexos materno e paterno explicam porque a criança tem uma identidade significativa com a família, e

esse é o motivo pelo qual a criança não pode ser analisada e entendida por si mesma.

No terceiro capítulo – *Jung e a educação da personalidade*, será discutido o processo de individuação, enquanto um processo de educação e reeducação da alma. A discussão inicia com Platão em dois de seus diálogos: A República e o Banquete. Na mesma trilha, temos a visão do educador em Nietzsche, que, neste aspecto da educação, tem uma afinidade absoluta com Platão. Ou seja, a partir de alguns pontos, será mostrada a convergência de Platão, Nietzsche e Jung, em relação ao “tema da educação”. Ressalta-se o mais importante entre eles: a idéia presente nos três autores de que a verdadeira educação não é a transmissão de conhecimento. Antes, a educação tem a ver com a manipulação de aspectos ou figuras da alma. É com esse trabalho interno à alma, incessante trabalho que, na terminologia junguiana, **indivduar-se** significa “tornar-se aquilo que se é”, embora tal plenitude seja vista, pelo próprio Jung, como um ideal inatingível.

A decisão por retomar alguns educadores-filósofos nessa discussão foi pela afinidade desses educadores com a idéia de reorganização da alma, e também com a idéia de identificar a proposta de educação em Jung que, com seu modo de conhecer a psicologia, penetra nas questões educacionais com singular acerto.

Encontrar na Psicologia Analítica uma proposta de educação é trabalho abrangente, pois esta psicologia é tanto um método como um modo de conceber uma teoria, e não se pode pressupor que essa psicologia seja conhecida de todos,

nem que, em sua leitura superficial, possa ser aplicada à educação. Faz-se necessário apresentar uma filiação histórico-filosófica sobre seu desenvolvimento e expor os pontos de vista fundamentais dessa psicologia e relacioná-la com a educação.

A proposta é que o método psicoterápico converta-se aqui em método de autoeducação e, com isso, o horizonte da nossa psicologia abre-se repentinamente para o imprevisível. Assim, a Psicologia Analítica rompe com o que a prende ao consultório, com o “tornar-se consciente”, transformando-se numa proposta de educação que visa ao “cuidado de si”.

A Paidéia proposta por Platão e Jung trata de desenvolver um trabalho interior à própria alma. Nesse trabalho, o indivíduo é convidado a renunciar às ilusões que tem a seu próprio respeito para deixar nascer algo muito mais profundo, maior e mais belo dentro de si. A justaposição entre o processo de individuação e a alegoria da caverna de Platão permite aproximar os dois autores, tendo em conta o percurso a ser realizado pela alma.

No quarto capítulo, *Jung e a educação no ensino superior*, será analisada a história e o papel da universidade no mundo contemporâneo por meio da obra de Russell Jacoby: *Os Últimos Intelectuais*. A crítica à fragmentação do ensino universitário está evidenciada pela dicotomia entre professor e aluno, conteúdo e método, universidade e sociedade. Encontra-se em Schiller, ao ser comentado por Jürgen Habermas, uma interpretação do mundo moderno pela ação comunicativa, e

da intersubjetividade como recuperação da interação humana. Para Jung, na crítica que faz à especialização, a solução para a fragmentação do homem moderno está na unidade dos contrários – conceito que recupera de Schiller – os opostos que, ao se confrontarem, darão lugar a algo novo – um símbolo.

CAPÍTULO I – JUNG EDUCADOR DA CULTURA

Neste capítulo, será feita uma discussão da leitura que Jung faz das cartas sobre a educação, de Friedrich Schiller. Para isso, serão usadas as cartas sobre a *Educação estética do homem*, especificamente as cartas VI, XIV, XV, XX e XXV. Schiller, no seu arroubo juvenil, juntamente com Goethe, fundaram o movimento pré-romântico – *Sturm und Drang* (Tempestade e Ímpeto) – na Europa, por volta de 1770, e que permanecem com uma força viva durante dez anos. A sua forma impulsiva e irracional vem ascender a revolta intelectual contra o Absolutismo, a literatura tradicional e as regras clássicas da Antigüidade.

Temas de rebeldia entre o indivíduo e a sociedade e seus costumes faziam parte da dramaturgia desenvolvida e defendida pelo movimento do *Sturm and Drang* e que veio a se transformar em ideal de luta pela liberdade política, amorosa e religiosa.

Poucas obras desse movimento conseguiram resistir ao tempo, e as obras do jovem Schiller fazem parte da literatura universal que marcou a consciência dos povos latinos como expoente do Romantismo, embora tenha se tornado, na sua fase de maturidade clássica, um adversário do movimento do qual tinha sido um dos representante máximos. É principalmente por meio dos ensaios estéticos das *Cartas* publicadas em 1795, que Schiller exerce enorme influência sobre toda a vida

espiritual da Alemanha¹: esta obra evidencia uma fase madura e plena de Schiller como representante do Classicismo alemão.

Ao longo de toda sua obra, Jung cita Schiller. O texto que será trabalhado é *Tipos psicológicos*, em especial do parágrafo 100 a 110, no qual Jung discute com Schiller o processo civilizatório e seus impasses.

Jung nasceu em Kesswil, cantão de Turgau, em 1875 . Na Suíça ele nasceu, viveu e morreu em 1961, com 86 anos. Seu pai, o pastor protestante, Paul Achilles Jung, doutor em lingüística e filosofia, casou com Emile Preiswerk, a mais jovem das filhas de seu professor de hebraico. O casal teve três filhos, sendo Jung o segundo.

Jung casou-se com Emma Rauschenbach, filha de um industrial, em 1903, pessoa de notável personalidade que veio a tornar-se sua discípula até o final de sua vida. Tiveram cinco filhos.

Jung estudou medicina e decidiu-se pela psiquiatria. Foi no hospital psiquiátrico Burgholzli, que Jung começou a trabalhar incansavelmente como assistente e colaborador do professor Eugen Bleuler, diretor do hospital, no qual teve um excelente mestre. A carreira de Jung no Burgholzli foi das mais brilhantes. Foram marcantes suas experiências sobre as associações de palavras, pois por meio delas chegou à descoberta dos complexos afetivos.

¹ ROSENFELD, 1963, p. 50.

Em 1907, Jung e Freud iniciam uma estreita colaboração por cartas, viagens e discussões clínicas. A influência de Freud é perceptível nas publicações iniciais de Jung, principalmente sobre os testes de associações de palavras. A partir de 1909, passa a desempenhar um eminente papel no movimento da psicanálise. Mas as divergências que inicialmente eram sutis foram se aprofundando até o momento da ruptura, em 1913.

Jung é um psicólogo com formação psiquiátrica, que começa a sua produção científica, efetivamente, no século XX. Embora a obra de Jung seja uma revelação de sua vida interior e de sua experiência pessoal, seu campo de estudos vai além dessa confissão subjetiva. Iniciou trabalhando em laboratório de psicologia experimental e em pesquisas históricas que o levaram a fazer uma análise profunda da psicologia do homem moderno.

O texto que vamos discutir, *Tipos Psicológicos* data de 1921, momento em que Jung já tinha rompido a amizade e a colaboração com Freud.

Como comentadores, foram selecionados: A . Rosenfeld, J. Habermas e Amnéris Maroni, que permitirão, com suas idéias, articular e desenvolver este capítulo.

Existe em Jung uma crítica da cultura?

Suponhamos que é possível responder sim a esta questão, tendo em conta a leitura que Jung fez de Schiller, que é um crítico da civilização. Dada a insistência

com que retoma o filósofo alemão, pode-se afirmar que Jung segue nos elementos centrais à crítica schilleriana da civilização.

É na carta VI, sobre a *Educação estética do homem* que a idéia de uma totalidade primeira dilacerada pela civilização é exposta por Schiller:

De onde vem esta relação desvantajosa dos indivíduos, a despeito da superioridade do conjunto? Por que o indivíduo grego era capaz de representar o seu tempo, e por que não pode ousá-lo o indivíduo moderno? Por que aquele recebia suas forças da natureza, que tudo une, enquanto este as recebe do entendimento que tudo separa.

Foi a própria cultura que abriu essa ferida na humanidade moderna. Tão logo a experiência ampliada e o pensamento mais preciso tornaram necessária uma separação mais nítida das ciências... rompeu-se a unidade interior da natureza humana e uma luta funesta separou as suas forças harmoniosas².

Tomando a educação da Grécia Antiga como parâmetro, pode-se afirmar que posteriormente houve um dilaceramento, pois lá estava o modelo de homem – para Schiller o homem grego era um homem completo harmonioso. Ele foi buscar na Grécia um parâmetro do que pode ser o homem. A retomada do modelo grego como lugar da verdadeira humanidade e da rejeição cultural se instituíra como uma referência e, ao mesmo tempo, uma crítica sobre o presente, século XVII. A comparação entre os ideais grego e europeu estimavam negativamente a situação européia³.

² SCHILLER, F. *Carta VI*, p. 40.

³ MARONI, A. *Jung o Poeta da Alma*, 1998, p. 23.

Esse homem foi dilacerado em sua unidade interior pela civilização. Razão e sensibilidade, a partir desse momento, caminham separadas, e houve, então, uma progressiva degeneração. Como afirma Werner Jaeger, o homem grego estava voltado para a consciência dos princípios naturais da vida humana e das leis que governam o corpo e o espírito. O lugar privilegiado que a Grécia ocupava entre os povos do oriente era devido a busca de um elevado tipo de homem – por meio da Paidéia. Os gregos têm uma nova concepção do lugar do indivíduo na sociedade: a valorização da personalidade, o fenômeno do eu individualizado eram prioridades no seu desenvolvimento filosófico.

O grande homem que se revela nas obras gregas é uma conquista política, mas, na verdade, a proposta política de Platão é uma proposta educacional. Na Paidéia, cujo pano de fundo filosófico é a relação do homem com a pólis (os homens mais importantes estavam sempre a serviço da comunidade), o homem grego por meio do conhecimento quer atingir a conservação e a estruturação da vida⁴.

Também para Jung a alma está dilacerada, fragmentada, como já foi mencionado. Para ele, o indivíduo está amesquinhado, diminuído, negligenciado, pois, a civilização o especializou numa única função – o pensamento. Suas demais

⁴ JAEGER, W. A formação do homem grego, in *Paidéia*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

funções: o sentimento, a sensação e a intuição não merecem o mesmo destaque que a civilização garante ao pensamento.

Como os românticos, Jung sabia que já não se podia voltar ao paraíso (consciência universal, totalidade inocente). Ao contrário, o processo de dissociação foi, ao mesmo tempo, o maior bem e o maior mal, a morte e a cura, pois é dele que algo novo pode surgir.

A subjetividade do homem ocidental, na qual este homem está identificado com o pensamento e com o ego, produz uma grande unilateralidade da personalidade, mas também uma maior adaptação do indivíduo, principalmente quando a sua função e subjetivação coincidem, na mesma direção, com a cultura.

Para Jung, o homem resulta de processos históricos, de costumes, de religiões: tanto no homem como na cultura, a libido (a partir de 1912, o autor passa a denominar libido como energia psíquica) “percorre o mesmo caminho, se move na mesma direção”⁵.

Jung constata, a par de muitas diferenças individuais na psicologia humana, a diferença de tipos ao qual denominou introvertido e extrovertido. Além desses dois grandes agrupamentos, Jung diferencia ainda, como vimos, as funções, que ele denominou como básicas: o pensamento, o sentimento, a sensação e a intuição⁶. A identificação do ego com uma das funções e um dos tipos corresponde a uma

⁵ OC 5, § 91.

⁶ OC 6, § 1.

tendência, uma unilateralidade da personalidade, mas também uma maior adaptabilidade do homem, notadamente quando sua função dominante coincide com a função da cultura ou o pensamento dominante.

De modo geral, o indivíduo se identifica com um tipo psicológico conscientemente, relegando o outro à sombra, no inconsciente. O homem coletivo está identificado com um tipo e uma função, e isso o torna unilateral, dividido em si mesmo e amesquinçado em suas possibilidades. A renúncia em desenvolver-se é sentida como uma profunda carência e provoca um dilaceramento interno que se pode comparar a uma ferida dolorosa⁷.

Voltemos a Schiller e à idéia de uma totalidade primeira que foi fragmentada pela civilização. O homem foi dilacerado entre a sensibilidade e a razão, a partir da Grécia.

Jung recusa a Grécia como ponto de partida e vai buscar o momento inaugural da catástrofe no cristianismo. Como afirma Amnérís Maroni, “é no cristianismo que Jung encontra a chave do que entende por homem ocidental, é com o cristianismo que se delinea o que Jung entende por homem moderno”⁸. Pois foi a

⁷ OC 6, § 109.

⁸ MARONI, 1997, p. 20.

partir da instituição do cristianismo que houve a diferenciação das funções, inevitavelmente a hipertrofia de uma e a atrofia de outra⁹.

Para Schiller, como vimos, há também um descompasso entre o homem e a espécie, pois esta progrediu e o indivíduo não se desenvolveu. Também para Jung, no mundo moderno há um abismo entre o que alguém é e o que representa ser: sua função é desenvolvida, mas não a sua individualidade. Se for adequado, ele se identificará com a sua função coletiva, se for ao contrário, será valorizado como função na sociedade, mas não como individualidade. Das várias possibilidades da alma, uma foi recompensada e valorizada, assim, “o indivíduo moderno é rebaixado à mera função, pois ela é que representa um valor coletivo palpável e suficiente para garantir uma possível sobrevivência”¹⁰.

O cristianismo representa em Jung o pano de fundo da organização libidinal. É isto que ele está tentando nos mostrar por meio do cristianismo, vale dizer, o autor não está criticando a religião enquanto tal. Para Jung, o momento primeiro de qualquer cultura pode ser apresentado por meio dos mitos e fantasias religiosas, são estes que montam, organizam os grandes traços da libido, da energia psíquica. Por exemplo: uma sociedade fortemente mística organizaria a libido em torno da função intuição – esta função vai ser a eleita. Cada sociedade se organiza libidinalmente, de forma diferente, e reproduz incessantemente sob a mesma base, os indivíduos.

⁹ OC 6, § 100.

¹⁰ OC 6, § 106.

Segundo Jung: “o cristianismo deu uma determinada orientação, excluindo as demais orientações possíveis...”¹¹. O cristianismo conquistou uma cultura coletiva, antes inexistente, no entender de Jung, e transferiu esse mesmo processo para o indivíduo: a cultura tem interferência na construção psíquica do indivíduo.

Argumentava Jung que, na Grécia Antiga, indivíduos tinham alcançado um alto grau de cultura, personalidades exemplares, mas uma cultura coletiva era praticamente desconhecida do mundo antigo. Esta conquista estava reservada ao cristianismo¹².

O dogma cristão proclamava que o valor principal do indivíduo estava na “alma imortal”. No nível social, não mais se sustentava a opressão de uma elite sobre uma massa de escravos, e no nível psicológico também não, porque um tipo e uma função se desenvolvem e passam a ser favorecidos.

Aqui foi transferida psicologicamente para o sujeito a forma social da cultura antiga – foi criada no indivíduo uma condição interna que correspondia, na Antigüidade, a uma condição externa. A diferenciação de uma das funções, às custas das demais, permitiu o desenvolvimento coletivo em detrimento do indivíduo¹³.

¹¹ OC 6, § 106.

¹² OC 104.

¹³ OC 6, § 105.

Por meio desse processo psicológico foi surgindo aos poucos uma cultura coletiva que garantia ao indivíduo os 'direitos do homem', em maior grau do que na antigüidade, mas, com a desvantagem de basear-se numa cultura subjetiva escrava, isto é, no deslocamento da escravização antiga da maioria para o campo psicológico, onde se privilegia a cultura coletiva mas se deprecia a cultura individual. A escravização das massas foi a ferida exposta da antigüidade, mas a escravização das funções inferiores é uma ferida sempre sangrando na psique do homem moderno.¹⁴

Portanto aqui não se configura uma crítica religiosa e sim uma crítica da estrutura psíquica, vale dizer imposta pelo cristianismo – que orientou a libido para a unilateralidade em que uma única função venceu.

É possível hoje reconstruir a totalidade que foi dilacerada? Na concepção schilleriana estamos prontos, hoje, a reverter esse processo: uma união entre a razão e sensibilidade, uma unidade de contrários para que a totalidade possa ser reconstruída num patamar superior, diferenciada, sofisticada.

A mesma estrutura de crítica estão presentes em Schiller e Jung, um partindo da Grécia e outro do Cristianismo, e percorrem o mesmo esquema: um processo de dilaceramento e unilateralidade, num primeiro momento, encontrará em um outro momento a solução.

A solução apontada por Schiller para a cisão entre natureza e sociedade indica que a fragmentação do indivíduo foi condição para a espécie progredir. Mas, ainda que a humanidade ganhe com a fragmentação desse indivíduo, vale a pena fazer esse sacrifício?

¹⁴ OC 6, § 105.

Para Schiller:

Teríamos sido os servos da humanidade, teríamos feito trabalho servil por ela durante milênios e imprimido em nossa natureza mutilada as marcas degradantes dessa servidão - para que a geração futura possa cuidar de uma saúde mental num ócio ditoso e desenvolver a livre estatura de sua humanidade! (...) É falso, portanto afirmar que a formação das formas isoladas torna necessário o sacrifício de sua totalidade; e mesmo que a lei da natureza se empenhe por isso, tem de depender de nós restabelecer em nossa natureza, através de uma arte mais elevada, essa totalidade que foi destruída pelo artifício.¹⁵

Na carta VII, Schiller deixa claro que não cabe ao Estado realizar a tarefa de reconstruir essa totalidade destruída pelo artifício. Atribui essa tarefa para a educação – a educação do homem – e esta é uma tarefa infinita para Schiller.

A educação estética do homem tem a beleza como objeto e é a responsável pela reconciliação do homem na modernidade em desacordo consigo mesmo. É a beleza o elemento mediador que levará a recuperação do modelo de homem, para Schiller, o homem grego.

A solução que Schiller propõe para a unificação do impulso formal (pensamento, forma) e o impulso sensível (sentidos, a vida) é o impulso lúdico:

A beleza portanto enquanto consumação da humanidade... ela é objeto comum de ambos os impulsos, ou seja, do impulso lúdico. Este nome é plenamente justificado pela linguagem corrente, que costuma chamar jogo tudo aquilo que não sendo subjetivo nem objetivamente contingente, ainda assim não constrange nem interior nem exteriormente.¹⁶

¹⁵ Carta VI, p. 45, in OC 6, p. 113).

¹⁶ Carta XV, p. 82, 83.

Pela beleza, o homem sensível é condicionado à forma e ao pensamento; pela beleza, o homem espiritual é reconduzido à matéria e entregue de volta ao mundo sensível. Disso podemos entender que existe um estado intermediário, ao qual a beleza nos transportaria.

Os opostos desaparecem por completo dando lugar para um terceiro reino, o reino do jogo, algo designado pelo autor como segunda criadora, e não se encontra nenhum vestígio da antiga divisão no todo libertando o homem das cadeias de toda essa classe de relações e o emancipando de tudo o que possa chamar coerção, tanto física como moralmente¹⁷.

No romantismo alemão, era a arte e o artista genial que desempenhavam essa função mediadora. À arte caberia resolver as contradições entre o consciente e o inconsciente, o subjetivo, o real e o ideal.

J. Habermas, ao comentar Schiller, afirma que ele desenvolve a análise crítica da modernidade, atribuindo à arte um papel revolucionário – no que se refere às relações sociais, cuja tarefa é proporcionar harmonia na sociedade. Com esta utopia estética, o poeta entende a arte como encarnação que haverá de realizar-se no “Estado estético” do futuro¹⁸.

¹⁷ SCHILLER, F. Carta XXII.

¹⁸ HABERMAS, Jürgen. Excurso sobre las cartas de Schiller acerca de la educación estética del hombre, in *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.

Aquilo que a civilização dilacerou deve ser restabelecido pelo indivíduo no estado estético, que é o mais fértil voltado para o conhecimento e a moralidade.

Compreende-se que existe uma acentuada crítica à civilização nesta formulação do terceiro reino. Segundo Rosenfeld: “de certo modo, portanto, o homem deve dar a si mesmo a forma de uma obra de arte, deve tornar-se em ‘forma viva’, em bela alma. Nesse sentido o homem deve restabelecer em si a humanidade íntegra e perfeita que foi desfeita pelos dilaceramentos da civilização especializada”¹⁹.

Uma estética do mundo, da vida, só é legítima para Schiller no sentido em que a arte opere como um catalisador, como uma forma de comunicação em que os momentos cindidos voltem a unir-se em uma totalidade não forçada (o estado estético).

Não se pode esquecer que uma das influências marcantes em Schiller é Rousseau, porque ele é o primeiro grande grito pré-romântico em nome do sentimento. Para o histórico da função sentimento como conceito, deve-se recorrer aos filósofos. A base da psicologia é a filosofia – esses dois campos só recentemente se separam. Platão, Aristóteles, Spinoza, Hume, Schiller, Rousseau – todos eles se ocupam da vida afetiva e fazem dela parte importante da sua filosofia.

¹⁹ ROSENFELD, A. Introdução, in *Cartas sobre a educação estética do homem*. s. l.: Herder, 1963, p. 22.

Ao ler Rousseau, dá-se conta de que tem toda uma tradição da educação da função sentimento presente nele, como também está presente nele uma crítica do dilaceramento da alma, e da degeneração do homem pela cultura.

Para Rousseau, o processo histórico produziu um abismo entre a natureza e a cultura, entre a essência e a aparência do homem, entre ser e parecer.²⁰ A cisão entre o ser e o parecer é constitutivo do social, e necessário. O exemplo máximo dessa cisão, para Rousseau, é o Antigo Regime, a sociedade de seu tempo: deixado ao acaso, a civilização produziu um abismo entre a essência e a aparência do homem. E é na modernidade que essa dicotomia transformou-se num perigoso vácuo, e com ele o mal disseminou-se.

Desta forma, Rosseau não atribui a origem do mal, nem a Deus, nem ao homem pecador, mas à história, à sociedade e ao próprio tempo. É ao homem em sociedade que se deve a origem do mal²¹.

A correlação entre os pares de opostos **ser** e **parecer**, de um lado e, de outro **natureza** e **sociedade** e **fazer** e **dizer** acena na direção de uma problemática nova. fazendo da existência social a origem da cisão, caracterizando a relação entre o homem como fonte de degradação, Rousseau move-se no seio da velha oposição

²⁰ SALINAS, Fortes, L. R. *Paradoxo do espetáculo (política e poética em Rousseau)*. São Paulo: Fapesp, 1997. p. 70.

²¹ SALINAS, Fortes. p. 97.

natureza-sociedade: a fratura que explica os males. É em sentido bem preciso que sair do estado de natureza significa para o homem colocar-se “em contradição consigo mesmo”, como lemos no *Emilio*. A raiz dessa contradição está em nossa “ordem social”, ou antes, nessa espécie de perversão cósmica que nos faz viver debaixo dos olhares e nos condena à não coincidência absoluta entre o ser e o parecer²².

A posição de Rousseau é de que a cultura pode ser tanto construtiva como destrutiva. É destrutiva quando o processo histórico, deixado ao acaso, aguça a cisão entre ser e parecer. É isto que ele discute no discurso sobre a origem da desigualdade. Mas a cultura também pode ser regenerada, ou seja, a fissura entre ser e parecer pode ser diminuída. O *Emilio* e do *Contrato Social* são exemplos dessa tentativa de regeneração.

Esta discussão também está presente em Jung embora de maneira sutil, pois do ponto de vista psicológico a dicotomia indivíduo-parecer é um produto da cultura, que tem seu início com o despertar da consciência, com a discriminação, e com o progressivo distanciamento das forças ou dos instintos naturais. Com o cristianismo dá-se a alienação do homem como uma função mecânica distanciada da sua personalidade total²³.

²² SALINAS, Fortes. p. 64.

²³ MARONI, Amnérís. A ferida de Amfortas e a crítica da cultura, in *Jung: poeta da alma*. Tese de doutoramento PUC-SP, 1997. p. 25.

A crítica da cultura, como capaz de uniformizar, especializar e fragmentar o indivíduo, é comum a Jung e aos românticos. Para o psicólogo, no plano coletivo o indivíduo pode atingir o máximo, identificar-se com a função coletiva e, ainda assim, como individualidade ser um bárbaro²⁴.

Ao contrário de Rousseau, Jung tentou evitar a “expulsão do mal” para o social. Aliás para ele é fundamental interiorizar o mal: ao indivíduo cabe confrontar-se com ele. Na posição junguiana, o bem e o mal não são pensados em oposição nem estão separados. Bem e mal são relatividades psicológicas, portanto não devem ser projetados nem para o social nem para um ser transcendente. A psicologia analítica sugere não afastar-se do mal, mas sim observar cuidadosamente o que se entende por mal, pois este tem a ver com o julgamento psicológico, com nível prático, com a conduta ética e não com uma proposição metafísica²⁵.

É necessário abolir a divisão interior do homem e garantir uma oportunidade de vida às funções desprezadas, pois nelas estão escondidos os valores individuais, os valores vitais, a intensidade e a beleza que não se encontra na vida coletiva.

Para Jung, a solução não está na arte nem na beleza, mas na fantasia ativa ou no símbolo. Jung diz:

Schiller achou que tinha encontrado este caminho na arte, aliás no símbolo da arte. O artista deveria conhecer, portanto, o segredo do caminho do meio. Mas minha experiência me leva a duvidar disto. A meu ver, a união da verdade racional com a verdade irracional

²⁴ OC 6, p. 118.

²⁵ C. G. Jung. Letters (1906-1950) v. II, op. cit., p. 61.

deve ser encontrada não tanto na arte, mas muito mais no símbolo, pois é da essência do símbolo conter ambos os lados, o racional e o irracional. Ao expressar um, exprime também o outro, de modo a abraçar os dois ao mesmo tempo, mas não sendo nem um nem outro²⁶.

Aqui os opostos desaparecem e não se encontra nenhum sinal da antiga divisão nessa totalidade que é traduzida pela fantasia ativa ou pelo símbolo – essa é a verdadeira novidade. Na visão de Jung, a integração dos opostos (*coniunctio oppositorum*) é um paradoxo e só pode ser concebida como um aniquilamento dos mesmos²⁷.

Jung traça um paralelo entre a fantasia ativa (símbolo) e impulso lúdico, “e atribui à fantasia ativa uma natureza lúdica e um poder criador...” Não é o intelecto que realiza a criação de algo novo, mas o instinto lúdico por necessidade interna. O espírito criador brinca com o objetivo que ele ama²⁸. É do confronto entre os opostos que é gerada a tensão carregada de energia que vai produzir algo de vivo, algo novo, um terceiro elemento, e que leva a um novo nível de ser, a uma nova situação.

Encontra-se na fantasia ativa a unidade tão valorizada por Jung. Nesse espaço intermediário, o inconsciente é considerado um aspecto, e o consciente

²⁶ OC 9, § 24.

²⁷ OC 9, §. 124.

²⁸ OC 6, § 185.

outro, que, juntos, atuam numa cooperação natural, sem que um seja mais valorizado que o outro²⁹.

A resposta de Jung para a desvantagem do indivíduo frente à espécie, ao coletivo, à cultura coletiva, na sua expressão, não é para um novo tipo de humanidade, como afirma Schiller. A solução está no indivíduo – num tipo singular de homem, o homem individuado. É na educação da personalidade que está a realização máxima do indivíduo, um ideal inatingível. Embora inatingível, indica o caminho, o processo, a meta visada. No processo de individuação, Jung pensa num indivíduo independente das regras coletivas e que respeita a sua própria lei. A educação psicoterapêutica, cuja obra é a personalidade, supõe a tarefa pessoal de sair do estado de indiferenciação (inconsciência) para a diferenciação da consciência.

Do ponto de vista do indivíduo, a igualdade é a inconsciência:

Os indivíduos são iguais somente na medida em que eles são amplamente inconscientes, isto é, inconscientes de suas diferenças reais. Quanto mais uma pessoa é inconsciente, tanto mais ela se conforma aos cânones do comportamento psíquico. Mas quanto mais ela toma consciência de sua individualidade tanto mais acentuada se torna sua diferença em relação aos outros indivíduos³⁰.

²⁹ OC 7, p. 145.

³⁰ OC 8, § 344.

Neste processo de individuação, o homem diferencia-se do coletivo exterior – entendido como o social, o cultural, o familiar – e também do coletivo interior, representado pelas fantasias do inconsciente coletivo. “Onde falta a diferenciação não pode haver consciência real. Conseqüentemente só podemos chamar tal estado de inconsciente; ainda que a possibilidade da consciência esteja disponível”³¹. Este incansável trabalho psicológico é a própria individuação, e com ela se produz uma nova subjetividade, que não se confunde com aquele primeiro modelo unilateral do homem comum ocidental.

Ao discutirmos Schiller, neste capítulo, tentamos atingir uma aproximação com as idéias de Jung-educador. As condições ideais apontam o caminho em cada um dos autores, cada um fiel a sua subjetividade: para Schiller, a solução é o homem lúdico-estético, e em Jung, é o homem individuado, portador de uma nova subjetividade, com uma nova orientação de vida.

³¹ OC 6, § 186.

CAPÍTULO II – JUNG E A EDUCAÇÃO INFANTIL

O conhecimento sobre crianças e bebês na Psicologia, encontra-se, ainda, em fase introdutória. Há uma tendência em conceber a infância como irrelevante para os estudos do indivíduo maduro. De forma geral, os resultados da psicoterapia indicam que a maioria dos distúrbios mentais tem suas raízes na primeira e segunda infância. Vale dizer, que a psicologia de um indivíduo nos fornece uma percepção da sua estrutura familiar¹.

Para a discussão deste capítulo serão utilizados alguns trabalhos de Jung, como *Os aspectos psicológicos do arquétipo materno* – publicado pela primeira vez como uma conferência em Eranos-Jahrbuch, 1938. Faz parte do volume 9, parte I, *The Collected Works*. Será utilizado também o volume 17, *Desenvolvimento da Personalidade*, de 1910, no qual Jung traz vários ensaios sobre a psicologia infantil, a psicologia dos pais e dos educadores.

Como colaboradores, destacamos Frances G. Wickes, que trabalhou por muitos anos na América como psicóloga escolar e, valendo-se da teoria de Jung, publicou suas experiências com crianças no livro *The Inner World of Childhood*, cujas contribuições nos ajudarão a refletir sobre as questões infantis, mais

¹ FIERZ, Heinrich K. A importância da família para a saúde psíquica do indivíduo, in *Psiquiatria junguiana*. São Paulo: Paulus, 1997. p. 110.

especificamente o capítulo II – *Influence of parental difficulties upon the unconscious of the child*. Na obra de Michael Fordham: *New Developments in analytical Psychology*, encontramos, no capítulo cinco, sobre as origens do ego na infância, uma interpretação ampliada e, ao mesmo tempo, fiel às idéias de Jung sobre o desenvolvimento infantil. Também Henrich K. Fierz, suíço, discípulo de Jung, por muitos anos diretor da clínica Zürichberg, nos auxilia com a questão sobre a importância da família para a saúde psíquica do indivíduo, artigo publicado junto com outros trabalhos no seu livro *Psiquiatria Junguiana*.²

Na obra de Jung, não se encontra um artigo inteiro ou um capítulo dedicado à teoria do desenvolvimento do ego. O que se encontra em uma leitura cuidadosa é uma discussão inicial da teoria do desenvolvimento, na Psicologia analítica, ainda a ser revelada e ampliada. A proposta geral é que o desenvolvimento psíquico infantil, fruto do crescimento natural, está centralizado principalmente em torno da formação do ego. Jung discorreu sobre esta idéia, nos mostrando como entender o inconsciente, uma vez que a infância é uma imersão no processo psíquico inconsciente, e o ego consciência como um produto deste inconsciente. Estes conceitos fundamentais são discutidos pelo autor numa citação clássica:

O maior e mais extensivo desenvolvimento acontece durante o período entre o nascimento e o fim da puberdade psíquica, um período que pode normalmente estender-se em um homem, até a idade de vinte e cinco anos... no caso da mulher, casualmente termina quando ela está com dezenove ou vinte anos. Esse desenvolvimento estabelece uma conexão firme entre o ego e os processos psíquicos previamente inconscientes assim

² FIERZ, Henrich K. *Psiquiatria Junguiana*. São Paulo: Paulus, 1997.

separando-os da sua fonte no inconsciente. Dessa maneira o consciente surge do inconsciente como uma ilha recentemente emergida do mar³.

Para concluir esta discussão, tomaremos como fundamento que o inconsciente, vale dizer os arquétipos, são um *a priori*. Com isto quero dizer que para Jung o protótipo do inconsciente não é o reprimido, como afirma Freud. Uma vez que os arquétipos são ligados ao funcionamento do sistema nervoso central, presume-se que esteja presente quando o cérebro se forma.

A criança nasce com um cérebro altamente desenvolvido e com possibilidades de funcionamento bem definidas. Este cérebro é herdado de seus antepassados. A criança nasce, portanto, com um órgão que está pronto a funcionar, pelo menos da mesma maneira como funcionou através da história da humanidade. É no cérebro que foram pré-formados os instintos e todas as imagens primordiais, que sempre foram a base do pensamento humano⁴.

³ OC 17, § 103.

⁴ OC 8, § 589.

IDENTIDADE PRIMITIVA

Os estados inconsciente e pré-consciente da vida psíquica infantil estão associados ao conceito de identidade primitiva e constituem o que Lévy-Bruhl designa como “*participation mystique*”⁵. Esta identidade provém essencialmente do estado de inconsciência em que se encontra a criança pequena. O mesmo tipo de relacionamento se dá no homem primitivo: ele é tão carente de consciência como a criança. Inconsciente significa não diferenciação. Não há ainda claramente a diferenciação do ego, somente eventos que podem pertencer a mim ou a outro. É suficiente que alguém se sinta afetado ou tocado por isso. A extraordinária infecção de reações emocionais se encarrega de que todos que se encontrem por perto sejam involuntariamente afetados. Quanto mais fraca é a consciência do ego, tanto menos importa considerar quem foi afetado, e tanto menos o indivíduo está em condição de proteger-se contra o contágio geral⁶.

⁵ *Participation mystique* – termo que provém de Lévy-Bruhl, significa uma espécie singular de vinculação psicológica com o objeto. Consiste em que o sujeito não consegue distinguir-se claramente do objeto, está ligado a ele por uma identidade parcial. Esta identidade se baseia numa unicidade apriorística de objeto e sujeito. A participação mística é, portanto, um resíduo desse estado primitivo. É um fenômeno que se pode observar melhor nos primitivos; mas também é encontrado com frequência entre os civilizados ainda que não com a mesma extensão e intensidade (OC VI § 871).

⁶ OC 17, § 83.

A idéia da identidade primitiva é importante por uma particular razão: o conceito é aqui usado para explicar como o inconsciente dos pais infiltra-se na psique da criança, forçando-a a viver e agir segundo os problemas de seus pais. Também podemos usá-la para explicar a condição psíquica na qual as crianças sonham os sonhos de seus pais e fantasiam as fantasias de seus pais.

É necessário esclarecer que identidade primitiva é concebida como fundamental. Portanto, ela é diferente das outras identificações posteriores da criança com um ou outro de seus pais, como parte de seus sentimentos emocionais e desenvolvimento intelectual. Na identidade primitiva existem somente limites nublados do ego e, aparentemente, nenhum limite para o *self*, ou limites muito obscuros. Quando a identificação posterior ocorre, esses limites estão muito mais definidos e claramente marcados⁷.

Aos fenômenos de identidade primitiva foi dada considerável atenção tanto por Jung como por Frances Wickes; especialmente no que se refere à influência dos pais sobre a educação da criança: no início os estados de consciência são impressões vagas ainda sem ligação com o ego. Não há uma memória contínua, a criança apresenta uma vida psíquica sem consciência perceptível do eu e é por isso que os primeiros anos de vida não deixam traços de lembranças. O que existe são ilhas de consciência (percepções de uma série de conteúdos que pertencem ao

⁷ FORDHAM, Michael. *New developments in analytical psychology*, cap. 5.

próprio sujeito), pequenos fragmentos que começam a se integrar e um senso de *self* que se desenvolve.

A criança começa a se ver como algo separado do seu ambiente. O eu emerge, e uma vida pessoal lentamente toma forma. Mesmo com a emergência do ego, a criança ainda se encontra numa condição de identidade com as coisas ao seu redor e com o psiquismo dos pais. Não se atribui a devida importância ao elo psíquico que na tenra idade desenvolve uma condição de identidade do inconsciente da criança com o inconsciente dos pais. Por intermédio dessa identificação, as forças perturbadoras que se encontram abaixo do nível consciente da vida adulta são intuídas pelo inconsciente da criança, dando origem a temores, fantasias e sonhos perturbadores. Nos casos mais drásticos resultam em dissociação da realidade.

Apesar de a criança se desligar do corpo da mãe após o nascimento, tornando-se uma entidade física em separado, o cordão psíquico entre elas permanece. De forma mais lenta, a criança vai alcançar uma personalidade própria, pois cada um traz dentro de si o germe de sua própria personalidade.

É possível que a vida inconsciente de uma pessoa seja completamente nutrida pelo inconsciente de outra, como se a alma alienada desse modo permanecesse como uma criança no ventre da mãe, alimentando-se pelo cordão umbilical psíquico. Se este é rompido bruscamente, pode ser tão desastroso para a individualidade como o corte prematuro do cordão físico. Quando o inconsciente é

privado de seu alimento de forma súbita, pode ocorrer a sensação de estar completamente perdido, à margem da vida e sem esperanças.

Por outro lado, há o perigo, ocasionado por uma adaptação infantil além do tempo devido, de a atitude desejada de assumir a vida adulta não vir a acontecer ou de não ser aceita. Isto pode ocorrer tanto pela função sentimento como pela função pensamento.

A criança primariamente se relaciona com o mundo pela sensação e pela intuição. O pensamento e o sentimento desenvolvem-se lentamente. Por meio da função sensação a criança entra em contato com o mundo exterior mediante os objetos; e pela função intuição ela toma conhecimento das forças interiores que atuam nela e também nos outros à sua volta.

OS ARQUÉTIPOS NA INFÂNCIA

Como acontece com os animais, existem nos seres humanos alguns comportamentos que são predeterminados e esperam o momento próprio para agir. Eles são comuns a toda espécie humana e representam a programação básica da vida que serão estimulados pelo meio ambiente. Estes comportamentos são chamados instintos. Da mesma forma que estes instintos governam nossos comportamentos, existem fenômenos que determinam nossa forma de sentir e de pensar – Jung os chama de arquétipos.

De acordo com as extensas pesquisas de Jung, sabe-se que os arquétipos se expressam na consciência como imagens (imagens arquetípicas são definidas como “representantes” dos arquétipos inconscientes – instintos – na consciência).

Em um de seus seminários sobre sonhos de crianças, o autor enfatiza que a psique da criança, antes do estágio de consciência do ego, está longe de ser vazia e desprovida de conteúdo. Estes conteúdos inconscientes existem, embora não tenham ainda atingido a consciência do ego. A evidência mais importante a esse respeito são os sonhos infantis, dentre os quais há alguns tão notavelmente mitológicos e férteis em significado que poderiam ser considerados como sonhos de adultos, se não soubéssemos quem era o sonhador. Desta fase nascem muitos

temores infantis e intuições que provavelmente deram origem ao provérbio: “crianças e tolos falam a verdade”. Estes arquétipos da psique coletiva “...são as dominantes que regem a alma pré-consciente da criança e, quando projetados sobre os pais, emprestam-lhes uma fascinação que freqüentemente assume proporções monstruosas”⁸.

Outro exemplo da atividade dos arquétipos na psique da criança é encontrado nos desenhos, jogos e fantasias infantis, assim como o interesse nas histórias e contos de fada, nos quais elas se concentram por várias horas pedindo repetições. Jung usa o termo pré-consciente para descrever a condição da psique em que a criança se encontra quando está sob o efeito das imagens arquetípicas. O termo pré-consciente designa um estado de consciência no qual o ego está muito fraco e as imagens que representam o inconsciente estão altamente carregadas de libido, isto é numinosas. Quando o ego ao longo do desenvolvimento vai se tornando organizado com o aumento da consciência, estas imagens tendem a se tornar menos poderosas. A psique pré-consciente, ao contrário de ser um recipiente vazio, é uma entidade individual complicada e claramente definida. Já nas primeiras manifestações de vida, a criança expressa um caráter individual, uma personalidade singular⁹.

Sobre o assunto, Jung tinha a seguinte visão:

É, ao meu ver, um grande equívoco supor que a psique de um recém-nascido é **tabula rasa**, no sentido de não haver absolutamente nada nela. Na medida em que uma criança

⁸ OC 8, § 98.

⁹ OC 9, § 151.

nasce com um cérebro diferenciado, que é pré-determinado pela hereditariedade e, portanto, individualizado, ele se defronta com estímulos sensórios vindos do mundo externo não com **qualquer** aptidão, mas com algumas **específicas**, e isto, necessariamente resulta numa escolha e padrão de apreciação individual, particular. Tais aptidões podem ser demonstradas como instintos herdados e padrões pré-formados – os últimos são as condições **a priori** e formais de percepção, baseadas no instinto. Sua presença dá ao mundo da criança e ao sonhador sua marca antropomórfica. Eles são os arquétipos, que dirigem toda a atividade fantasiosa para seus caminhos indicados e, desta maneira, produzem, nas imagens – fantasia dos sonhos das crianças, assim como nos delírios da esquizofrenia, impressionantes paralelos mitológicos, como os que também podem ser encontrados, ainda que em menor escala, nos sonhos das pessoas normais e neuróticas. Não é, portanto, uma questão de idéias herdadas, mas de possibilidades de idéias herdadas. Nem, tampouco, são conquistas individuais, mas, geralmente, comuns a todos, como pode ser visto na ocorrência universal dos arquétipos¹⁰.

Todas as grandes linhas na história da educação tiveram, de alguma forma, que se defrontar com esta questão polêmica: a criança é uma tabula rasa ou não.

Jung recusa a idéia da tabula rasa como uma condição da psique do recém-nascido. Ele estava convencido de que o homem nasce com uma intrincada predisposição psíquica: as imagens coletivas que parecem refletir os modos universais de experiência do comportamento humano. O homem não nasceu tabula rasa, apenas nasceu inconsciente.

Esta estrutura inata, comum a todos, chamada por Jung de inconsciente coletivo é composta de lembranças de experiências específicas, pré-históricas, cujo conteúdo é herdado de gerações anteriores. Traz consigo sistemas organizados e

¹⁰ OC 8, § 717.

que estão prontos a funcionar numa forma especificamente humana.¹¹ Os arquétipos, como Jung posteriormente veio a chamar as imagens primordiais, são consideradas como um *a priori* na psique do recém nascido, são como fundações de onde irão se originar as imagens, as fantasias, as idéias, os sonhos.

Sabe-se que o bom senso não permite argumentar que imagens mentais e outros conteúdos possam ser herdados. Porém, a forma e o padrão são herdados, já o seu conteúdo é variável, sujeito a mudanças históricas e ambientais.

Os arquétipos carregam um poder que não é controlado por nós, nós é que estamos à disposição dele num grau que nem suspeitamos.

O arquétipo materno pode-se expressar de muitas e variadas formas. Podem-se citar aqui as formas mais características relacionadas por Jung na sua conferência em Eramos-Jahrbuch, 1938: a mãe pessoal e a avó, a madrasta e a sogra; a babá ou uma ancestral remota. As mães em sentido figurado, como as deusas da mitologia, divindades, especialmente a Virgem Maria. Símbolos da mãe em sentido figurado, como o paraíso, o reino de Deus; coisas que despertam devoção ou respeito, como a igreja, a universidade, a cidade, o campo, a terra, os bosques, o mar, o mundo subterrâneo, a lua. O arquétipo materno é sempre associado à fertilidade e fecundidade, assim como a objetos ocultos: útero, cavernas, fornos, vasos e qualquer coisa com forma semelhante.

As qualidades associadas a esse arquétipo são a solicitude maternal e a simpatia, a autoridade mágica da fêmea, o instinto prestativo, tudo que é benigno,

¹¹ OC 4, § 728.

que acaricia, que sustenta e alimenta. Junto com esses símbolos positivos, o lado negativo do arquétipo materno também pode significar tudo o que é escuro e escondido; o mundo da morte, tudo que devora, seduz e é aterrorizante.

Na psique individual, essa imagem da mãe muda significativamente, porém, sua importância é evidente e confirmada pela demais teorias psicológicas. A novidade na teoria de Jung, se refere à influência que a mãe pessoal exerce sobre a criança, ou seja: “os efeitos traumáticos e etiológicos produzidos pela mãe são separados em dois grupos: aqueles que correspondem aos traços de caráter ou atitudes realmente presentes na mãe e aqueles que a mãe apenas parece possuir, sendo na realidade compostos de projeções mais ou menos fantásticas (isto é, arquetípicas) da parte da criança”¹². O autor diferencia a vivência arquetípica da vivência concreta da criança com seus pais.

Quando Jung discorre sobre o arquétipo, faz questão de enfatizar que ele não é apenas um dano perturbador, ele se torna deste modo quando está no lugar errado, pois as imagens arquetípicas estão entre os valores mais altos da psique humana e descartá-las seria uma enorme perda. Esta é uma imagem dinâmica que não podemos atribuir a um ser humano individual.¹³ O arquétipo materno forma o fundamento do complexo materno – a mãe pessoal é veículo para o arquétipo manifesta-se e isto se faz num estado de participação completa e única

¹² OC 9, § 159.

¹³ OC 4, § 729.

(*participation mystique*) num estado de identidade inconsciente. Portanto, a mãe pessoal desempenha uma parte ativa na formação e desenvolvimento do ego consciência da criança. Neste mundo onde criança e mãe, sujeito e objeto estão indiferenciados, os instintos da criança são ativados e constelados projetando-se na figura materna em forma de fantasia positiva (mãe positiva), e negativa (mãe negativa).

Com o nascimento da ego consciência, a “participação mística” lenta e gradualmente diminui e a consciência começa a entrar em oposição ao inconsciente, vale dizer, com a sua própria origem. Aqui se inicia a diferenciação entre o ego e a mãe, processo este que permite à criança experimentar uma realidade distinta das qualidades ligadas à mãe.

De acordo com Jung, a origem da consciência está nos arquétipos, supondo que as imagens são a primeira evidência da consciência (Jung considerou a imagem arquetípica como o representante do instinto na consciência), pois quando se pensa ter descoberto um novo conceito, os mitos com certeza já o refletiram anteriormente. Além disso, por meio do estudo dos mitos não somente obtemos apoio para o conceito, como também obtemos a amplificação deste conceito.

É invejável a influência do pai sobre a criança. E a influência dele é de natureza diversa daquela da mãe. O importante conteúdo não é a soma das suas virtudes ou fraquezas, o importante é que ele é quem transmite, pela primeira vez, à criança a grande e a poderosa lei do princípio paternal. A imagem do pai traz

consigo um poder extraordinário e influencia de tal maneira a vida da criança que poderíamos lhe atribuir uma qualidade sobre-humana, ou seja, é por intermédio do pai pessoal que existe o arquétipo do pai. Quando a vida da criança não é personalizada pela presença paterna, esta necessidade permanece arcaica, isto é, ligada à imagens culturais do pai poderoso, que vão do diabo ao bom deus.

A criança possui um sistema herdado (arquétipos) que antecipa a existência dos pais e sua possível influência sobre ela. O recém-nascido está, portanto, pré-condicionado a “encontrar de uma forma específica” um pai e uma mãe ao seu redor; ele traz consigo os arquétipos. Para atualizar este potencial, ele deve encontrar alguém a sua volta, cujo comportamento se assemelhe suficientemente ao de uma mãe e ao de um pai, para estimular a sua personalidade. “A personalidade é um processo psicológico através do qual o sujeito assimila um aspecto, uma personalidade, um atributo de outro e se transforma parcialmente ou totalmente a partir deste modelo”¹⁴. Para tornar-se idêntico a si mesmo é necessário num primeiro momento ser idêntico a alguém. Através de mecanismos como projeção, interiorização, identificação e imitação a criança vai incorporando, “colocando em seu corpo”, atitudes e formas de agir. É a partir do arquétipo que a personalidade da criança irá estruturar-se. Mas para que esse movimento se produza é necessário ter reconhecido no outro elementos comuns, uma afinidade. Esta tendência inata

¹⁴ LAPLANCHE, Jean. *Vocabulário de psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes.

(arquétipo) é que impulsiona o filho para a primeira identificação exercida sobre a mãe. Tornar-se homem é uma tentativa de desligamento dessa identificação para passar à identificação com o pai.

O resultado do encontro entre a estrutura inata e cada um dos pais constitui o que Jung chamou de “complexo materno” e “complexo paterno”. Estes complexos fundamentais são entendidos por ele como uma soma de conteúdos imaginais necessárias à estruturação psíquica. O complexo tem como centro um núcleo carregado de afetividade, que se tornará como um ímã diante das experiências com as mesmas cores afetivas. O complexo é portanto uma interiorização da relação que tivemos com uma pessoa. A imagem materna se torna um componente psíquico e este componente não se nutre unicamente da imagem da mãe real, mas também das pessoas que sugerem a mesma atitude. Por exemplo: uma mãe real que é muito exigente com seu filho se torna uma imagem interior que continua a exigir muito da pessoa. E para que isso aconteça não é necessário estar perto dela. Existe por meio do complexo materno e paterno um desenvolvimento sofisticado sobre o relacionamento mãe, pai, criança, que irá fundar a rebeldia ou a passividade na criança.

Para o desenvolvimento de um ego sadio faz-se necessário um trabalho de confrontação. Este trabalho sugere uma certa flexibilidade diante de forças opostas: ser forte e vulnerável, deixando-se levar pelos conteúdos que emergem do inconsciente, opor-se a eles, ou ainda negociar uma posição intermediária. Esse

trabalho não impõe o favorecimento do ponto de vista do inconsciente, pois isto poderia deixar o indivíduo imerso num mundo mágico e ilusório, nem impor um ponto que favoreça a exacerbação da racionalidade.

Para evoluir, uma criança deve ser capaz de se identificar com a sua mãe e com seu pai de maneira que o triângulo pai-mãe-filho substitua a dupla mãe-filho. O pai é o primeiro elemento de diferenciação entre a mãe e a criança, colocando um limite nessa relação simbiótica mãe-criança. O pai vai ajudar a criança na constituição de uma estrutura interna, já iniciada na relação com a mãe. Ele vai permitir que a criança tenha acesso à agressividade, afirmação de si e capacidade para se defender, acesso à sexualidade, à exploração, assim como à aptidão para abstração e para objetivação. Ele facilitará a passagem da criança do mundo da família para o mundo da sociedade.

A criança, cuja mãe apresenta dificuldade em se adaptar às necessidades dessa criança, e não pôde experimentar uma dedicação maternal de outras pessoas, será marcada por um complexo materno negativo.

Na menina, no lugar de segurança, nutrição, proteção e amor não exigente, como acontece num complexo positivo, vamos encontrar solidão, desconfiança e um medo que a impede de ter direito à existência. É comum manifestar uma grande necessidade de controlar as situações. Mulheres com um complexo materno negativo permanecem muito ligadas à mãe, deixando-se tiranizar e fazendo jogos de poder na esperança de conseguir vitória sobre ela.

No menino, o complexo materno negativo está associado à desconfiança, ao medo e ao desamparo. Continuam freqüentemente “colados” na relação com a mãe ou com pessoas para as quais transferem seu complexo materno. Estão freqüentemente associados a esse complexo os distúrbios psicossomáticos, no sentido mais amplo, e dificuldades de relacionamento.

No complexo paterno, tanto a identificação com a figura do pai como a recusa a ele irão influenciar a adaptação da criança no mundo. O perigo está em uma identidade inconsciente do pai, com o arquétipo – além da influência dominadora sobre a criança por meio da sugestão, este pai também causará a mesma inconsciência na criança, impedindo que ela se diferencie. É desta forma que se desenvolve um complexo paterno negativo.

É o problema familiar encoberto e o afeto negativo do caráter dos pais que pode, sob a forma de inibições e conflitos, levar a criança a desenvolver uma neurose. Se o jovem não superar os obstáculos dos problemas familiares sucumbirá ao destino para o qual seu comportamento o predispõe.¹⁵ Certamente, a fonte da perturbação infantil de adaptação é o relacionamento afetivo com os pais. O poder dos pais guia a criança como um destino mais alto.¹⁶

¹⁵ OC 4, § 700.

¹⁶ OC 4, § 701.

A INFLUÊNCIA DOS PAIS NO DESENVOLVIMENTO DA CRIANÇA

A influência dos pais sobre as crianças, enfaticamente defendida por Jung em seus escritos, pode ser verificada tanto na educação consciente como na esfera mais profunda do desenvolvimento inconsciente. Percebemos na mesma família crianças nascidas dos mesmos pais que, desde cedo, revelam reações completamente diferentes. Apesar disso, a criança é afetada no seu desenvolvimento pela atitude dos pais e pelas influências inconscientes deles no convívio familiar. Por esse motivo, uma criança não pode ser analisada e entendida por si mesma. Sendo assim, considerando-se que o pai e a mãe transmitem os princípios básicos mais pela personalidade do que pelo ensinamento direto, os pais têm a obrigação de cuidar da personalidade¹⁷. A influência do meio ambiente e a educação exercem uma influência decisiva sobre o caráter da criança, principalmente a atitude emocional dos pais e educadores. Os desejos secretos, os conflitos inconscientes dos pais produzem na criança um estado emocional cujas atitudes se assemelham às atitudes e reações dos pais – são os complexos familiares.¹⁸

¹⁷ FIERZ, H. p. 114.

¹⁸ OC 2, p. 478.

Os chamados relacionamentos secretos e criminosos, que envenenam a atmosfera familiar inconscientemente, são bem mais perigosos do que os conflitos chamados abertos. O conflito aberto é sempre preferível ao veneno do ódio oculto. O dever dos pais, nesses casos, não é manter as aparências, mas sim discutir seus problemas de forma franca, pois o envolvimento dos pais é a fonte da atmosfera familiar, do clima emocional e intelectual da família. Este clima não é determinado por aquilo que os pais sabem ou o quanto são educados. Isto também influi, mas o fator determinante é o relacionamento dos pais e, em particular, o grau de honestidade e sinceridade que existe entre eles, com isto fornecendo aos filhos a força para enfrentar os perigos da vida¹⁹.

Ao examinarmos com mais cuidado, descobriremos que os pais, ao optarem por não externar seus conflitos, estão de algum modo procurando a semelhança com o ideal da excelência. Engano pensar que esta tensão emocional se manifeste nos pais. Frequentemente, o material explosivo do conflito, a tensão emocional, é transferida para um dos filhos. Essa criança representa em seu comportamento e em sua vida, o lado sombrio que os pais gostariam de manter invisível. Ela se torna a ovelha negra da família. Por esse motivo, a honestidade e franqueza na família exigem que os pais se curvem ao seu lado sombrio, inconsciente, às suas imperfeições humanas²⁰. Assim como os pais agem diante do mundo, também eles,

¹⁹ FIERZ, H., p. 116.

²⁰ Op. cit., p. 122.

os filhos, passam a agir. Quando na puberdade começam a separar-se da família, apresentam dificuldades na nova adaptação, por estarem ainda muito ligados interiormente à imagem de seus pais²¹.

As crianças apreendem de nós a atmosfera de tudo o que nós cuidadosamente queremos ignorar em nós mesmos. Se, por exemplo, nossa atitude bondosa consciente estiver fundamentada pelo medo e repressão inconscientes, a atmosfera que formamos será de medo e constrangimento. Se tais sentimentos destrutivos são intuídos pela criança, ela pode resistir às ordens que parecem razoáveis, formando-se, então, um espírito de rebelião à autoridade. Ao contrário, se nossa atitude é de aceitação e enfrentamento dessas forças positivas e negativas, estaremos estimulando um crescimento para a vida e a coragem. A criança reage ao motivo que nos rege, tanto quanto a palavra falada. É a nossa própria realidade que é sempre, em última instância, o teste de valor do nosso relacionamento com a criança, e é isso que é reconhecido pelo inconsciente da criança. Portanto, o medo de enfrentar algo em nós mesmos, acarretará repressão que terá a sua própria vingança, ocasionando sentimentos de amargura e ressentimento pela falta de coragem. O inconsciente da criança reconhece esse elemento destrutivo, atrás da atitude consciente, da qual sua vida interna deve se esconder. Aqui, cabe lembrar,

²¹ OC 2, p. 1007.

não é a existência do problema em si, mas a nossa própria atitude, que direciona para o bem ou para o mal, tanto na vida dos pais como na vida da criança.

A criança, então, intuiu a força, a coragem, a honestidade que vem de uma tentativa real, ao invés da covardia e do medo ameaçador que se esconde como um esqueleto no armário. Resolve pela compreensão e não pela repressão – essa distinção, que na maioria das vezes é de difícil entendimento para os pais. O peso do problema não resolvido ou mal resolvido recai sobre a criança, que sente tudo que fica debaixo da superfície, embora seja incapaz de conscientemente formular esses sentimentos para si e para os pais.

Em uma análise de diversos casos sobre a hipótese da identificação, Frances Wickes relata que essas intuições começam perturbando intimamente e se transformam em sintomas anti-sociais ou resultam em condições neuróticas de ansiedade, terror, dependência extrema, ou condições emocionais desequilibradas. Em todos os casos, era o pai quem necessitava de análise e quem deveria ter consciência de suas próprias repressões.

Em cada caso estudado, as condições de vida exterior eram bem ajustadas. Tanto o ambiente quanto o cuidado físico e o educacional tinham a atenção dos pais. Em muitos casos não havia apenas amor, mas uma grande dose de amor e uma forte ligação existia entre a criança e o pai. Em cada um dos casos, a criança era prejudicada pela vida não vivida dos pais. A concepção sobre a neurose como sendo causada pela dinâmica da família fez de Jung um precursor da terapia familiar

baseada em uma avaliação da dinâmica da família²². Vemos, diz Jung, em cada neurótico como a constelação do meio ambiente infantil influencia não só o caráter da neurose, mas também escolhas infelizes de profissão e muitos casamentos desastrosos que podem ser atribuídos a essa constelação familiar²³.

Como então proteger as crianças contra os efeitos inconscientes de seus pais? Como libertar a criança desta vinculação inconsciente à influência de seu ambiente infantil é um desafio que se supõe na questão da educação infantil. Parece quase impossível resolver esta difícil questão somente a partir da psicologia da criança. Considerar os sintomas de seus filhos à luz dos seus próprios problemas é um dever dos pais, como já expressamos, assim como é de responsabilidade dos mesmos organizar a própria vida de tal maneira que não represente nenhum dano para os filhos.

Apesar de tudo, não convém exagerar em relação às atuações inconscientes como a única causa da neurose dos filhos. Na prática psicológica, constatamos que em uma família de vários filhos apenas um ou outro reage com uma identificação marcante em relação ao inconsciente dos pais, enquanto os demais nada manifestam. No entender de Jung, “é a disposição psíquica de cada indivíduo que

²² WICKES, Frances G. Influence of parental difficulties upon the unconscious of the child, in *The inner world of childhood*. Boston: Sigo Press, 1978, cap. II.

²³ OC 4, p. 1009.

desempenha papel quase decisivo... na verdade, o ponto de vista da hereditariedade, apesar de inegavelmente justificada, leva o interesse educacional ou terapêutico a considerar de modo mais pernicioso o fato da influência dos pais”²⁴.

Não se trata de atribuir aos pais a culpa de tudo. Em cada caso influem os dois fatores. Portanto, deve-se considerar o ponto de vista da hereditariedade assim como da causalidade psíquica sem que um deles precise excluir o outro. O fator que atua de modo mais intenso sobre a criança é a vida que os pais ou antepassados não viveram – a vida que os pais poderiam ter vivido, se não a tivessem ocultado e abafado com mentiras e razões enganosas.

Admitir que alguma coisa deve estar errada com a criança, ou compreender a causa do conflito auxilia muito pouco, embora seja um começo, na solução dos problemas de relacionamento entre pais e filhos. É pela da atitude corajosa dos pais que vem o auxílio, e o desejo de solucionar o problema fracassa pelo fato de que não se pode corrigir na criança os erros que se continua a cometer. Cabe por parte dos pais e educadores um maior conhecimento do psiquismo infantil, assim como sobre as relações familiares.

As crianças não são tolas e sabem distinguir muito bem o que é verdadeiro e o que não é. Um conto de Hans Andersen contém uma verdade eterna: narra a

²⁴ OC 17, § 85.

história do rei que queria usar as roupas mais maravilhosas. Encontrou um alfaiate que lhe disse que poderia confeccioná-las, mas que pessoas más seriam incapazes de vê-las. Infelizmente, o próprio rei não as via, mas era vaidoso demais para compreender que o alfaiate era um impostor e assim saiu nu pela rua. As pessoas sabiam a respeito das roupas e, para não passarem por estúpidas, concordavam que o rei estava maravilhosamente vestido – só uma criança disse “Mas o rei está nu!” e então, todo mundo começou a rir.

Uma educação construída pelo esforço dos pais em dar “o melhor de si próprios” para os filhos ocasiona um impedimento no desenvolvimento dos pais e caracteriza uma imposição aos filhos daquilo que eles consideram “o melhor” para si. Mas geralmente o que chamam de melhor é o que foi negligenciado em cada um deles. A estimulação dos filhos é direcionada para as realizações frustradas destes pais que tentam, por meio desse método, compensar inconscientemente o que não foi ousado pela mãe, não foi vivido.

Esse entusiasmo pedagógico deveria ser dirigido para os próprios pais. “Fala-se da criança, mas dever-se-ia falar da criança que existe no adulto... nele está oculta uma criança eterna, algo ainda em formação e que jamais estará terminado, algo que precisará de cuidado permanente, de atenção e de educação”²⁵.

²⁵ OC 17, § 286.

A educação da personalidade é uma tarefa para a vida inteira, é uma obra que exige coragem de viver e liberdade para decidir. Cabe a cada um de nós decidir por seu próprio caminho, pelo melhor caminho, que é aquele que faz emergir aquilo que existe em cada um de nós e que faz com que a nossa existência seja única.

Portanto, o relacionamento dos pais com a criança deve ser progressivo, cujo objetivo deve ser a liberdade da criança como indivíduo, de modo que ela possa seguir seu próprio caminho, seja ele ou não o caminho que os pais poderiam ter escolhido para ela. No sentido mais amplo, nós não devemos escolher nada para nossos filhos. Nós podemos escolher o nosso próprio caminho de forma clara e, então, usar nossa clareza de visão para auxiliar a criança no seu próprio caminho.

CAPÍTULO III – JUNG EDUCADOR DA PERSONALIDADE

O livro *O Eu e o Inconsciente*, publicado pela primeira vez em 1916, é fruto do processo de metanóia¹ junguiana – processo de individuação vivenciado pelo autor e também por seus clientes – representa o esforço de sistematização e experiência psicológica e psiquiátrica no sentido de captar e descrever, pelo menos os traços principais, o caráter e o transcurso desse “*drame intérieur*” que é o processo de transformação da psique inconsciente. Além desse trabalho, serão utilizados, neste capítulo, *Memórias, Sonhos, Reflexões* (1961), a autobiografia de Jung, especialmente o capítulo *Confronto com o Inconsciente*, os volumes sobre o *Desenvolvimento da personalidade* (1910), *Prática da Psicoterapia* (1957), *Psicología y Educación* (1946) e *O Homem e Seus Símbolos* (1964), que vêm auxiliar na compreensão dos fundamentos e princípios que orientam a concepção junguiana sobre a psique e educação. Como comentadores para a discussão deste capítulo foram selecionados Amnérís Maroni – *Jung, Poeta da Alma* (1998), em particular o capítulo *Diálogo entre as figuras da imaginação*, que nos revela como

¹ Metanóia: palavra grega que tem duas raízes: meta, significa “grande mudança” ou “além”. NOIA, derivada de NOUS tem muitos significados: consciência superior, mente, centelha do Divino (de um mito gnóstico da criação – o NOUS é uma centelha do Divino que se liberta nas Regiões Superiores). HANBRICH, W. S. *Medical meanings: a glossary of word origins*, p. 151.

se dá a diferenciação dos complexos por meio do diálogo com ego, e Marie Louise, Von Franz e James Hillman – *A tipologia de Jung* (1990), livro que aborda a educação do sentimento enquanto função inferior.

A alegoria da caverna e também a metáfora do parto de Platão serão aqui utilizados, inicialmente para expor a idéia de educação proposta por Jung. É no processo de transformação da alma, na paidéia platônica, que é possível aproximar os dois autores e discutir os elementos que compõem o projeto de educação proposto por Jung – o processo de individuação.

Será que a educação é transmissão de conhecimento?

Para Platão, a educação é um processo interno à alma; para esse filósofo “educação não é o que alguns apregoam que ela é. Dizem eles que arranjam a introduzir ciência numa alma em que ela não existe, como se introduzissem a vista em olhos cegos”². A educação não se transmite, pois o verdadeiro processo de educação é fazer com que o órgão interno da alma olhe para o lugar certo, porque é esse processo o único capaz de apreender a verdade e chegar ao conhecimento. Estamos falando da manipulação da alma e não da educação como um processo de transmissão de conhecimentos introduzido de fora; o que importa para Platão é conquistar uma alma bem ordenada. Essa idéia de educação como transformação da alma nasce aqui.

² PLATÃO. *A república*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. § 158c.

Jung faz o mesmo movimento – a verdadeira educação se dá no processo de individuação, porque é nele que acontece a transformação interna da alma. Em Platão e em Jung, a alma deve sofrer uma metanóia para aprender a diferenciar as ilusões da realidade. No mundo platônico, o homem é pensado como um todo – corpo e alma – perceptível na metanóia, quando há uma transformação total do indivíduo: amarrado (pernas e braços), o prisioneiro só tem um ponto de visibilidade do mundo, o das sombras; desamarrado, sente dor, alegria, deslumbramento num lento processo de transição até conseguir olhar para onde deve: o sol como metáfora da verdade. Vale dizer que, na “alegoria da caverna”, corpo e alma estão presentes na metanóia.

Em Jung, essa dicotomia também não está presente, pois para ele também a passagem da sombra (inconsciente) para a luz (consciência) provoca um desequilíbrio no todo: no corpo e na alma. É preciso ter presente que para esse psicólogo, os complexos são corporais e anímicos: quando um complexo se constela é sempre seguido de enervações corporais ou, inversamente, as enervações corporais, afetivas, indicam a constelação de um complexo.

Dessa forma, Jung vai usar duas grandes pontes na proposta de educação que são platônicas: a idéia de manipulação interna da alma para chegar a algo mais verdadeiro, e a idéia do terapeuta comparado à figura do parteiro. Essas idéias platônicas tomam corpo na obra de Jung, mais precisamente no que se refere à educação. Surpreendentemente, estas idéias estão presentes em Nietzsche, embora

ele seja antiplatônico; na questão da transformação interna da alma, Nietzsche segue Platão. Estamos habituados a pensar o sujeito como alguém fundado no ego, na consciência, na razão; mas com Nietzsche esse sujeito cartesiano desaparece, morre. Com isto, evidencia-se a importância da manipulação da alma como tarefa do educador³. Nietzsche propõe que na montagem da alma existem vários pontos de vista e perspectivas que vão ser vitoriosas e vão dominar por algum tempo e depois serão destronadas. Essa alma bem ordenada, ela é sempre hierárquica (quando um instinto domina, os outros são reprimidos), e nela existe uma luta de domínios de uns sobre os outros até que essa hierarquia possa ser desmontada e novas hierarquias se constituam. “O indivíduo tem várias vidas numa só vida” – não há evolução ou continuidade do ser (ser unificado). Este pode ter várias possibilidades numa única vida⁴.

Na psicologia analítica, a alma é múltipla e, embora as partes separadas da psique estejam ligadas entre si, são relativamente independentes, de modo que certas partes jamais estarão associadas ao eu⁵. A alma junguiana pode ser comparada a uma relojoaria com *n* pontos de vista atuando, e várias possibilidades (a perspectiva do ego, do *self*, da sombra, anima, amimus, complexos) dialogando e

³ MARONI, Amnérís. *Jung, poeta da alma*. Tese de Doutorado, 1998.

⁴ DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche educador*. São Paulo: Scipione, 1991, cap. 3.

⁵ OC 8, § 582.

chegando a um ponto comum como uma comunidade democrática, uma alma bem equilibrada. É este o processo de educação que encontramos em Jung (e nesta questão Platão e Nietzsche fazem o mesmo movimento): é a educação das partes da alma – essa é a verdadeira educação – a manipulação interna da alma. O processo de individuação, eixo da Psicologia Analítica é uma estrutura flexível e mutável para conquistar a alma bem ordenada, onde esta idéia de manipulação evidencia-se.

Jung valeu-se da metáfora do parto para explicar a tomada de consciência do novo conteúdo criativo (complexo autônomo), originário do inconsciente coletivo: “Assim como a mãe espera a sua criança com desejo e, no entanto, a traz ao mundo somente às custas de esforço e dor, também isso ocorre com um novo conteúdo criativo que, apesar da vontade da mente consciente, permanece por um longo tempo no inconsciente, sem estar sendo reprimido”⁶.

A mesma metáfora encontra-se em Platão em *O Banquete*, no qual lemos que a atividade de Eros é descrita como “um parto em beleza, tanto no corpo como na alma”⁷.

Diz Sócrates, lembrando-se das palavras de Diotima: “com efeito todos os homens concebem, não só no corpo como também na alma e, quando chegam a certa idade, é dar à luz que deseja a nossa natureza”⁸.

⁶ OC 8, § 19, nota 19.

⁷ PLATÃO. O banquete, in *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1972. § 206-B.

⁸ PLATÃO. O banquete, § 206-C.

Para Jung, o processo terapêutico é um processo educativo no qual o paciente é convidado a renunciar às ilusões que tem a seu próprio respeito, para deixar brotar algo muito mais profundo maior e mais belo dentro de si. Este processo educativo é comparável, em mais de um aspecto, à técnica socrática (maiêutica), porém as profundidades atingidas pela análise são maiores⁹.

A alma do neurótico comporta-se como a alma de uma criança, suporta mal frustrações e julgamentos. Quer reprimir-se por um lado e libertar-se por outro. Se esse conflito fosse reconhecido pela consciência, é possível que não houvesse sintomas neuróticos. Estes são produzidos quando não se consegue enxergar o outro lado – o lado não reconhecido da alma. Nesse momento a pessoa não pode lidar com ele, nem melhorá-lo, aceitá-lo ou renunciar a ele, pois seus movimentos impulsivos foram eliminados da consciência (recalcados) e transformam-se em complexos autônomos. Essa é uma das possibilidades de explicar a etiologia de um complexo. Pela análise, estes impulsos são devolvidos à consciência. As pessoas, quando educadas, do ponto de vista da alma, para enxergarem claramente o seu lado sombrio, desenvolvem um aumento do auto-conhecimento e uma diminuição das projeções¹⁰.

Para Jung, a individuação é uma vivência heróica em que as partes da alma, enquanto multiplicidade, lutam em direção à unidade, à totalidade. A meta é a união

⁹ OC 7, § 26.

¹⁰ OC 7, § 28.

entre consciente e inconsciente: “é o velho jogo do martelo e a bigorna – entre eles, o ferro do paciente é forjado num todo indestrutível, um in-divíduo”¹¹.

É no processo de individuação que o in-divíduo se constitui psicologicamente tornando-se uma unidade separada (diferenciação) e ao mesmo tempo unido à humanidade toda (reintegração). Essa construção progressiva de uma diferenciação do coletivo externo e das fantasias do inconsciente coletivo se dá pela educação.

Educar estas partes da psique é um trabalho de anos – e não somente um trabalho psicológico, vale saber, é um trabalho de auto-educação e de auto-conhecimento.

Para compreender a individuação como um processo não só psicológico (no sentido do tornar-se consciente) mas também de educação da alma, é preciso discutir antes a alma como multiplicidade em Jung. Ou seja, é preciso discutir a noção de complexo e a relação dos complexos com o mundo arquetípico.

¹¹ OC 9, I, § 522.

OS COMPLEXOS SE COMPORTAM COMO DIABRETE CARTESIANO

Os complexos ocupam um papel predominante e central na Psicologia Analítica. Jung chegou a essa conclusão com base na experiência por meio do método de associação livre de palavras, os sinais de complexos constatados por esse método são uma prova indicativa não só da consistência de um psiquismo inconsciente, mas, também, que estes sinais fornecem esclarecimentos sobre os conteúdos ocultos no inconsciente e sobre a carga emocional que eles contêm.

Jung, em um artigo de 1929, “Problemas da Psicoterapia Moderna”¹², definiu o complexo como uma pequena psique fechada, cuja fantasia desenvolve uma atividade própria.

Uma forte tonalidade afetiva sempre acompanha os complexos de grande envergadura. Ele comparou as tonalidades afetivas dos complexos com a música de Wagner: nesta, o *Leitmotiv*, um tema musical característico, denota um complexo de representações de idéias, essenciais para a construção do drama. Cada vez que uma ação ou fala provoca um dos complexos, ressoa o *Leitmotiv* correspondente.

¹² OC 16, I, p. 51.

Isso ocorre da mesma forma na vida normal – os *Leimotive* são tonalidades afetivas dos nossos complexos, e nossas ações e humores derivados desses *Leimotive*¹³.

Os complexos, em ação, tornam-se capazes de fazer uma aberta oposição às intenções do eu consciente, de romper a unidade da consciência, de separar e se comportar como se fosse um corpo estranho na esfera da consciência. É por isso que Jung declara que “cada qual hoje sabe que temos complexos, mas que os complexos nos têm é menos conhecido”¹⁴.

A alma, em Jung, mostra-se como uma pluralidade; cujas partes separadas e relativamente independentes, estão ligadas entre si. Na fantasia de Jung, a força que Philemon representava, como algo que pode dizer coisas que não sabemos, dizer coisas contra nós e até nos confundir sobre nós mesmos como uma personalidade fragmentária, é o que Jung denominou complexo.

Os complexos se comportam como “diabretes cartesianos”, que parecem comprazer-se com as travessuras – colocam em nossos lábios justamente a palavra errada, aparecem nas gafes, atos falhos –, como autores de maldades inocentes. Eram reconhecidos em seu significado original pelo homem mais primitivo e mais ingênuo, que não “psicologizava” os complexos perturbadores, mas os considerava como *entia per se* (entidades próprias, como demônios). A diferença entre um lapso

¹³ OC 3, § 80 nota 3.

¹⁴ OC 8, § 200.

de linguagem e uma possessão causados pelo complexo está no grau, na intensidade desse complexo¹⁵.

São as personagens dos nossos sonhos, quando não são reprimidas por uma consciência inibidora. Não são os sonhos a via régia que nos leva ao inconsciente como propunha Freud. Para Jung, são os complexos os responsáveis pelos sonhos e pelos sintomas¹⁶.

Jung definiu o complexo como um conjunto de idéias e imagens agrupadas por uma qualidade afetiva, ao redor de um núcleo chamado arquétipo. É uma pequena psique fechada, cuja fantasia tem uma atividade própria. A estas partes da alma é que Jung chamou de complexos. Segundo essa teoria, o complexo do eu, centro da nossa psique, é apenas um dentre os vários complexos. Os outros aparecem associados, mais ou menos freqüentemente ao complexo do eu, e, deste modo, tornam-se conscientes: mas também podem existir sem estarem associados ao eu¹⁷.

Como o eu não tem consciência destes complexos, eles aparecem primeiramente por meio das projeções. Nos sonhos, nas visões nas alucinações patológicas e nas idéias delirantes é que os complexos mais claramente estão presentes¹⁸.

¹⁵ OC 8, § 202.

¹⁶ OC 8, § 210.

¹⁷ OC 8, § 582.

¹⁸ OC 8, § 583.

Assim, quando um determinado complexo se torna consciente não há só uma alteração no nível fisiológico, mas também em toda estrutura corporal, alteração essa que pode ou não ser percebida pelo indivíduo. Nesse caso, é possível sentir um grande cansaço, um sono súbito ou a sensação de ter o corpo dolorido, machucado.

Os complexos autônomos (inconscientes) não apresentam uma natureza de todo mórbida (neurótica ou psicótica). Nesse caso, é necessário diferenciar o inconsciente na teoria junguiana.

Para Jung, além dos componentes de ordem pessoal, há também, na psique, os de ordem impessoal. O inconsciente pessoal é o que encerra todos os conteúdos psíquicos esquecidos no correr da vida, conteúdos incompatíveis com a atitude consciente – conteúdos que nos parecem moral, estética ou intelectualmente inadmissíveis e, por isso, são reprimidos.

O inconsciente pessoal, portanto, contém complexos que pertencem ao indivíduo e formam parte essencial de sua vida psíquica (eventos ou conflitos quer da primeira infância quer da atualidade). À outra parte do inconsciente, Jung denominou inconsciente coletivo, que inclui conteúdos que pertencem não a um determinado indivíduo, mas a um grupo de indivíduos, e, em geral, a uma nação ou mesmo à humanidade. São produtos de formas inatas e dos instintos, são

componentes de ordem impessoal, sob a forma de categorias herdadas ou arquétipos¹⁹.

O inconsciente pessoal, portanto, contém complexos que pertencem ao indivíduo, e os complexos que pertencem ao inconsciente coletivo parecem estranhos, como que vindos de fora. No fundo, trata-se de conteúdos irracionais de que o indivíduo jamais era consciente antes.

Visto desta perspectiva, por trás de suas características exclusivamente pessoais, o complexo mostra conexões com os arquétipos, ou seja, haveria sempre uma ligação entre as experiências individuais e as grandes vivências da humanidade. Por exemplo: sob o complexo materno, com suas múltiplas implicações individuais experimentadas, está o arquétipo da mãe. Este arquétipo, depositário das experiências primordiais do homem, carrega o poder fascinante e o mistério que envolve a mãe pessoal e que tanto dificulta sua assimilação.

Para Jung, os complexos pessoais podem ser a própria expressão da neurose. Pelo trabalho analítico, ao dissolver um complexo materno pessoal, pode-se revelar o ponto nodal, o fundamental do inconsciente coletivo:

Tudo o que pode ser dito com certeza é que além e acima do complexo materno, algo inconsciente exprime essa demanda independentemente da consciência e continua a erguer a sua voz, apesar de todas as críticas. Este algo chamei-o de complexo autônomo. Ele é a fonte desta força propulsora que originalmente sustentava o anseio infantil pela

¹⁹ OC 8, § 589.

mãe e, assim, causou a neurose, pois a consciência adulta deveria repelir tal anseio infantil e reprimi-lo como incompatível²⁰.

Os complexos não nos dão apenas provas impressionantes, indicativas da divisibilidade da psique, mas também uma demonstração da relativa independência e autonomia dessas partes. É da natureza do complexo autônomo atuar de forma independente e compulsiva, contrapondo-se à consciência do eu como um fato irresistível; o complexo não é autônomo a não ser que nos ocorra forçosamente e nos mostre visivelmente sua superioridade em relação à vontade consciente²¹.

Como os complexos autônomos são por natureza inconscientes, aparecem como tudo que ainda não é consciente – como não pertencentes do próprio “eu”, isto é, como qualidades de objetos ou pessoas estranhas, portanto, projetadas.

Um fator dos mais importantes para o conhecimento de si próprio, assim como para o tratamento das neuroses, é trazer à consciência os complexos inconscientes. Estes, quando provenientes do inconsciente pessoal ou do inconsciente coletivo, são recebidos de forma diferente pela ego consciência: quando um complexo que deveria ser associado ao ego, torna-se inconsciente, por meio da repressão, o indivíduo experiencia uma sensação de perda, de mal-estar.

²⁰ OC 8, § 711.

²¹ OC 8, § 642.

Se, ao contrário, um complexo perdido é novamente assimilado pela consciência, o indivíduo vai experimentar um aumento de poder, um efeito aliviador e, muitas vezes, até curativo. Muitas neuroses são curadas desta maneira.

Já quando um complexo do inconsciente coletivo torna-se consciente, ele é sentido, ao mesmo tempo, como algo estranho e fantástico.

Para que se dê a assimilação de um complexo, será preciso, juntamente com a compreensão intelectual, que os aspectos nele contidos sejam exteriorizados por meio de descargas emocionais, porque só liberta o que é vivido com emoção. Os primitivos expressavam seus traumas emocionais por meio das danças, cantos repetidos inúmeras vezes, até que se sentissem aliviados desses afetos. Os complexos, ao serem conscientizados, apresentam sempre uma redistribuição da energia neles aprisionada.

Ao desprender um complexo de sua “roupagem” – constituída dos conteúdos da história da vida pessoal do indivíduo, pelo trabalho analítico, o “ponto de nó” do inconsciente coletivo, o núcleo envolto nesses conteúdos estará sendo descoberto. Desta forma, o homem, até então aprisionado nos seus enredos pessoais, estará diante de um problema que não representa mais o seu conflito pessoal, mas a expressão de um conflito cujo sofrimento e solução é, desde a eternidade, a tarefa da humanidade.

Com uma explicação realista, não se conseguirá um resultado libertador; somente uma interpretação simbólica poderá libertar o núcleo (arquétipo) de sua envoltura, sua roupagem personalista²².

A idéia da manipulação, como processo de educação das partes da alma – os complexos, remete-nos a pensar em uma alma cuja multiplicidade é deseducada, se comporta instintivamente, ainda em sua forma natural. Nesse sentido, o psicólogo é muito mais um educador da alma, cujo trabalho, o da individuação, não é só possibilitar que os conteúdos inconscientes se tornem conscientes, porque isto não basta para Jung.

Faz-se necessário domesticar essas pequenas personalidades fragmentadas em relação ao ego, estes “demônios”, de atitude inconsciente, necessitam de um trabalho educativo infinito, ou seja, para o resto da vida.

²² JACOBI, J. *Complexo, arquétipo, símbolo*. São Paulo: Cultrix, 1987. p. 32-33.

A TÉCNICA DE DIFERENCIAÇÃO DAS FIGURAS DA IMAGINAÇÃO

A psique não é uma unidade, e sim uma pluralidade contraditória de complexos, e é pela técnica que consiste em emprestar a voz ao interlocutor invisível, deixando a sua disposição a expressão e dando a oportunidade ao “outro lado” de se manifestar mediante uma atividade psíquica perceptível.

A atitude repressiva da consciência obriga que o “outro lado” se manifeste indiretamente, pelos sintomas, quase sempre de caráter emocional. Em momentos de um intenso afeto, os fragmentos de conteúdos do inconsciente emergem, sob a forma de pensamentos e imagens. Mas todos sabemos como estes acontecimentos são esquecidos e desvalorizados. O hábito de interromper, corrigir o afluxo do inconsciente reforçou-se pelo medo em admitir, diante de si e dos outros, constatações desagradáveis. Uma vez que nos momentos de afeto as verdades do outro lado se mostram, é necessário dar oportunidades para que este aspecto se expresse.

Os complexos se comportam como seres diferentes do ego-consciência, possuem características próprias e são portadores de uma demanda própria, porque o arquétipo supõe uma atividade própria. Quando o ego-consciência dialoga com essas figuras da imaginação, ele relaciona-se com estas personalidades atuantes que

possuem uma fala própria, um sentimento, um pensamento, um impulso de ação. Estas personalidades parciais não podem ser integradas na consciência simplesmente de forma racional, senão que requerem um método dialético, quer dizer uma verdadeira discussão, em forma de diálogo, como a definição alquimista: “*um colloquium cum suo angelo bono*”, como um colóquio interno com seu anjo bom, mas, como regra geral, esse processo tem um desenvolvimento dramático²³. É a arte de falar consigo mesmo numa situação de afeto, como se o próprio afeto falasse, e o ego – consciente fosse interlocutor até que se haja encontrado um final satisfatório para a discussão. As condições desta técnica, de entrar em contato e diferenciar as imagens e as fantasias do inconsciente coletivo, figuras da alma, resumem-se numa rigorosa honestidade consigo mesmo.

Convém lembrar que na psicologia analítica a consciência provém de um estado original de inconsciência e de indiferenciação. A esse estado Lèvy-Bruhl chama de *participation mystique*, por conseguinte, a consciência da diferenciação constitui uma aquisição tardia da humanidade. É provável que ela seja um recorte relativamente pequeno no campo incomensurável da identidade original²⁴. A diferenciação é a *conditio sine qua non* da consciência.

Como dissolver, tornar consciente e educar um complexo autônomo?

²³ OC 9, I, p. 47.

²⁴ OC 7, § 329.

A transformação é a meta da análise inconsciente; caso ela não aconteça, o inconsciente permanecerá inalterado alimentando os sintomas neuróticos. Confrontar-se com o inconsciente não é o mesmo que interpretá-lo: trata-se antes de libertar os processos inconscientes que irrompem na consciência sob forma de fantasias e diferenciá-las do ego-consciência: é nisso que consiste a “interpretação junguiana”²⁵. Por isso, para esta escola de psicologia, o importante é viver e compreender o mundo das “figuras da imaginação”, dos complexos.

Com isto queremos dizer que, para Jung, não basta “tornar consciente” um complexo autônomo oriundo do inconsciente coletivo, é preciso educá-lo, transformá-lo.

Nesta experiência, o sujeito ego-consciência desempenha um papel ativo: dialogando, discutindo, enfrentando e reagindo às figuras que emergem na consciência – o verdadeiro confronto com o inconsciente exige uma atitude ativa do ego-consciente diante das fantasias inconscientes.

O inconsciente, quando ativado, dispõe de uma força atrativa capaz de invalidar conteúdos conscientes, melhor dizendo, pode desviar a libido (energia psíquica) do mundo consciente, conseqüentemente, de acordo com a lei da energia, há um acúmulo de valor (libido) no inconsciente e um rebaixamento da mesma na

²⁵ OC 7, § 342.

consciência – um “*abaissement du niveau mental*” (segundo Pierre Janet). É este um perigo a evitar.

A libido só pode ser liberada do inconsciente, se permitirmos que aflorem as imagens da fantasia que lhe correspondem – pois ela, a libido, é idêntica às imagens da fantasia. Por isso, trazer as fantasias inconscientes à superfície, e deixar as rédeas nas mãos do inconsciente, dando a esse a possibilidade de converter-se em conteúdo da consciência sob a forma de fantasia, é o caminho.

Dar a palavra a essas fantasias não se trata de uma fraqueza; pelo contrário, é um trabalho difícil: consiste em conservar toda a objetividade. O indivíduo deve dar a palavra ao seu próprio estado de ânimo: qual seu aspecto e por meio de que analogia pode exprimir-se – possibilitar que seu estado de ânimo se manifeste por meio de uma imagem, permite que pelo menos uma parte da libido se converta num conteúdo da consciência, subtraindo-a do inconsciente.

É quase impossível esquecer, mesmo por um momento, que tudo não passa de fantasia, de um produto de imaginação. Como se pode considerá-lo real e levá-lo a sério?

Obviamente, não é o caso de acreditar numa espécie de dupla vida: numa delas seríamos cidadãos honestos, enquanto noutra viveríamos incríveis e heróicas aventuras. Cabe ressaltar que não devemos concretizar nossa fantasia, apesar de que há no homem uma tendência em fazer concretizações despropositadas (por exemplo, no cotidiano ocupa o posto de funcionário, mas à noite em seu círculo é a

própria imagem de Júlio César – falho como homem, mas infalível em sua alta função coletiva).

Ora, aquilo que atua é verdadeiro, e as fantasias do inconsciente atuam sem dúvida alguma. A realidade científica não nos protege contra a chamada irrealidade do inconsciente. Bom ou mau, algo atua atrás do véu das imagens fantásticas – e é algo verdadeiro. E enquanto estivermos vivendo a fantasia, não devemos confundir se quisermos compreendê-las, aparência (imagem da fantasia) com que atua por detrás dela, pois a aparência é apenas a sua expressão e não a coisa mesma. A fantasia é uma expressão, aparência de algo desconhecido, mas real.

A contínua conscientização das fantasias – por meio da “imaginação ativa” – tem conseqüências: primeiramente, há uma ampliação da consciência, em função dos conteúdos inconscientes que são trazidos à consciência. Há uma diminuição gradual da influência dominante do inconsciente e, em terceiro lugar, observa-se uma transformação da personalidade. Na medida em que a pessoa desempenha uma parte ativa, a figura personificada (complexo autônomo) tenderá a desaparecer, tornando-se função de relação entre consciente e inconsciente. Mas se essas fantasias (complexo autônomo) não são conscientizadas, dão origem à uma atividade negativa e à personificação, dando lugar para a ocorrência de anormalidades psíquicas e estados de possessão de diversos graus.

Aqui, vale dizer, a modificação da personalidade não quer dizer uma alteração da predisposição hereditária do indivíduo, mas, sim, uma transformação

da atitude geral. A conscientização e as vivências das fantasias determinam a assimilação inconsciente (funções inferiores) à consciência, causando efeitos profundos sobre a atitude consciente do indivíduo, sua mudança que é obtida pelo confronto com o inconsciente.

É pelo processo de assimilação que podemos imaginar uma aproximação entre consciência e inconsciente. O centro da personalidade total será um ponto situado entre consciência e inconsciente e não o eu (centro da consciência). Trata-se de uma mudança essencial, à qual Jung denomina função transcendente.

A meta desta transformação é atingir, segundo Jung, o ponto central da personalidade: garantindo uma base nova e mais sólida para a personalidade. Com a participação ativa, a pessoa mergulha nos processos inconscientes e consegue dominá-los, educando-os pelo diálogo e, por fim, chegar ao arquétipo do sentido e do significado: o *Self*²⁶.

Mas, porque é tão desejável que um homem se individue?

É absolutamente necessário que aconteça, caso contrário sua fusão com os outros o levará a ações que o colocam em desarmonia consigo mesmo, envolvido numa trama de projeções. Do estado de indiferenciação brotam compulsões; e, dessa forma, o homem não pode sentir-se unido consigo mesmo. A desunião consigo mesmo é condição neurótica por excelência, condição insuportável carente

²⁶ Self (Selbst), tem dupla definição: 1) como totalidade da personalidade; 2) como arquétipo do centro da personalidade – arquétipo da orientação e do sentido. M.S.R., p. 224.

de liberdade e de ética. Diz Jung: “a liberação desse estado só sobreviverá quando se puder existir e agir de conformidade com aquilo que é sentido como sendo a própria verdadeira natureza”²⁷. Este sentimento será de início incerto e confuso, mas à medida que evolui o processo de individuação, ele se fortalece e se afirma mais claramente. A individuação, enquanto processo, não significa uma simples necessidade terapêutica, mas representa um alto ideal, uma idéia do que podemos fazer melhor por nós mesmos: de que não há possibilidade de cura no mundo que não comece pelo próprio indivíduo. Então, o homem poderá dizer, embora reconhecendo que nenhuma carga é tão pesada quanto suportar a si mesmo: “Tal como sou, assim ajo”²⁸.

²⁷ OC 7, § 373.

²⁸ OC 7, § 373.

A METANÓIA DE JUNG

No capítulo *Confronto com o inconsciente*²⁹ (M.S.R.), Jung relata as particularidades do mundo arquetípico, elementos por ele vividos e elaborados na sua obra científica: os poderosos personagens do mundo interior dotados de vida própria, sempre entrelaçados uns nos outros. Conhecê-los significou para ele dar conta dessas figuras, complexos, personalidades parciais por meio do diálogo, da dialética³⁰ e a arte de conversação dos antigos filósofos. Os sonhos e as fantasias foram objeto desse diálogo. É isso que Jung nos ensina a fazer nesse capítulo.

Antes de Freud, conhecer-se na psicologia significava conhecer a consciência do ego e suas funções. Com Freud, então, conhecer-se ampliou-se para o conhecimento da vida pessoal passada, toda uma vida passada a limpo. Mas, após Jung, conhecer-se significa um conhecimento arquetípico, um conhecimento daimônico. Significa familiarizar-se com um vasto número de representações psíquicas de contextos geográficos, históricos e culturais, centenas de canais além

²⁹ JUNG, C. G. *Confronto com o inconsciente*, in *Memórias, sonhos, reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.

³⁰ Dialética: deriva de *dialegesthai* (falar com, discorrer, raciocinar) e pressupõe interlocutores. Jung usaria a palavra dialética no sentido de “discorrer com o fim de atingir a verdade”, ou seja, no seu sentido originário que valoriza o “em aberto”. PLATÃO. *A república*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira.

de minha identidade pessoal. Após Jung, não se pode pretender conhecer-se a não ser que se conheçam os arquétipos!³¹

Conhecer-se na psicologia analítica significa conhecer o mundo arquetípico, e as figuras da imaginação numa “linguagem enfática” (pois o estilo dos arquétipos é penoso e empolado). Isso determina o que deve ser desenhado no nosso horizonte mental ou que deve ser lembrado. Vale dizer que a iniciativa, neste momento, não é da consciência. Para apreender as fantasias que habitam o mundo inconsciente, Jung voltou-se para essas figuras/complexos que habitam a esfera inconsciente. E isto não se deveu a uma decisão consciente (ego) com a finalidade de autoconhecimento, mas sim o inverso, o inconsciente passou a indicar, com certo grau de autonomia, um comportamento inabitual, e o único recurso foi abandonar-se aos impulsos do inconsciente e ficar atento às fantasias e sonhos que emergiam³².

Essas personificações eram tratadas como se fossem reais: Jung procurou transformar cuidadosamente cada imagem, cada conteúdo, compreendendo-os racionalmente e principalmente na medida do possível, procurando realizá-los na vida, pois é isso em geral que se negligencia.

³¹ HILLMAN, James. The pandaemonium of images, in *Healing fictions*. Station Hill, 1983, p. 63.

³² JUNG, C. G. *Memórias, sonhos, reflexões*, p. 161.

Mergulhado nas fantasias que emergiam do inconsciente, Jung dialogava e registrava tudo o que lhe era ditado do inconsciente pelos “personagens” da sua imaginação. A cada nova personificação dessas figuras projetadas na consciência, diz Jung “eu a sentia como uma derrota pessoal... meu eu sentia-se desvalorizado”³³.

Philemon era uma das principais figuras da fantasia de Jung no ponto mais alto de seu confronto com o inconsciente. Por intermédio de Philemon e de outras figuras da imaginação, Jung percebe que existem na psique coisas que não fabricamos, mas que se fabricam e têm vida própria. Essa diferença entre ele mesmo e o objeto de seu pensamento foi esclarecida pelo confronto objetivo com uma força real da psique: “eu entendi que existe algo em mim que pode dizer coisas que não sei e que não pretendia, coisas que podem mesmo ser dirigidas contra mim”³⁴. Jung não era o autor da peça que se desenrolava na psique, e foi esta tarefa que Philemon lhe ensinou, como guia dotado de um saber e um poder soberano, nas criações involuntárias da imaginação. Foi com esse personagem de sua imaginação que, pouco a pouco, o autor constatou a objetividade psíquica e a realidade da alma³⁵.

³³ JUNG, C. G. *Memórias, sonhos, reflexões*, p. 163.

³⁴ Op. cit., p. 208.

³⁵ Op. cit., p. 162.

É necessário diferenciar o consciente dos conteúdos do inconsciente, melhor dizendo, isolar estes últimos, e o modo de fazê-lo é tratá-los como personagens, estabelecendo a partir da consciência um contato com estes personagens. Dessa maneira é possível despotenciá-los e diminuir seu poder sobre a consciência.

Neste momento, o complexo do eu – a personalidade consciente exerce papel fundamental: a função de diferenciação. É pela personificação e posteriormente pelo diálogo, a partir da consciência (ego), que estes complexos autônomos/arquétipos podem ser conscientizados. Do contrário, caso não haja diferenciação das fantasias coletivas/complexos autônomos, estas exercem possessão sobre o ego (consciência). Por esta técnica do diálogo, é possível uma inter-relação com o inconsciente, na qual ao ego está reservado o papel de um observador, de um mediador, que dialoga com as demais figuras da psique (complexos autônomos).

Os complexos/personalidades parciais têm algo a dizer, são porta-vozes do mundo interior e do seu drama onírico, e necessitam comunicar as percepções e as limitações internas.

* * * * *
* * *
*

É difícil descrever as conseqüências das transformações que se verificam no processo de individuação. Quando as partes inconscientes se diferenciam e se tornam conscientes por meio do diálogo entre as múltiplas figuras da imaginação, podemos falar em transformação da personalidade consciente.

Jung afirma:

A grande dificuldade está justamente em descrever a maneira como se dá essa transformação. De modo geral, o eu é um complexo fortemente estruturado que, por estar fortemente ligado à consciência e à sua continuidade, não pode nem deve ser facilmente alterado sob pena de enfrentar sérias perturbações patológicas. As analogias mais próximas de uma alteração do eu se encontram, com efeito, no campo da psicopatologia, onde nos deparamos não somente com dissociações neuróticas mas também com a fragmentação esquizofrênica e até mesmo com a dissolução do eu.

Neste domínio também observamos tentativas de integração patológica – se me permitem essa expressão. Esta integração consiste em irrupções mais ou menos violentas de conteúdos inconscientes na consciência, mostrando-se o eu incapaz de assimilar os intrusos. Se, porém, a estrutura do complexo do eu é bastante forte para resistir ao assalto dos conteúdos inconscientes, sem que se afrouxe desastrosamente sua contextura, a assimilação pode ocorrer. Mas, neste caso, há uma alteração não só dos conteúdos inconscientes, mas também do eu. Embora ele se mostre capaz de preservar sua estrutura, o eu é como que arrancado de sua posição central dominante, passando, assim, ao papel de um observador passivo a quem faltam os meios necessários para impor sua vontade em qualquer circunstância, o que acontece não tanto porque a vontade se acha enfraquecida em si mesma, quanto, sobretudo porque certas considerações a paralisam. Quer dizer, o eu não pode deixar de descobrir que o afluxo dos conteúdos inconscientes vitaliza e enriquece a personalidade e cria uma figura que ultrapassa de algum modo o eu em extensão e em intensidade. Esta experiência paralisa uma vontade por demais egocêntrica e convence o eu de que, apesar de todas as dificuldades, é sempre melhor recuar para um segundo lugar, do que se empenhar em combater sem esperança, o qual termina invariavelmente em derrota..

Deste modo a vontade enquanto energia disponível se submete paulatinamente ao fator mais forte, isto é, à nova figura da totalidade que eu chamei de Si-mesmo. Naturalmente, nestas circunstâncias existe a máxima tentação de seguir simplesmente o instinto de poder e identificar o eu, sem mais nem menos, com o Si-mesmo, para alimentar assim a ilusão de um domínio do eu. Em outros casos o eu se revela fraco demais para opor a necessária resistência ao afluxo dos conteúdos inconscientes e é, conseqüentemente, assimilado pelo inconsciente, o que dá origem a um enfraquecimento e obscurecimento da consciência do eu, a uma identificação deste com a totalidade inconsciente. Tanto um como outro destes

dois desenvolvimentos impossibilitam a realização do eu e ao mesmo tempo são danosos à continuidade da consciência do eu³⁶.

Aqui, observamos que o papel do ego, ou o complexo do eu, muda de figura central para observador passivo, sem o poder de impor a sua vontade. Esta subordinação da vontade se faz devido ao deslocamento do centro de gravidade da personalidade do ego para o *Self*, expresso no símbolo. Os outros planos continuam existindo, mas não são o centro de gravidade.³⁷

Reconhecemos no modelo junguiano a tensão entre as múltiplas figuras da psique presente nos complexos autônomos, no ego, no *Self* – como também o desejo pela integração e totalidade da personalidade.

As figuras da imaginação, despotencializadas pelo diálogo, enriquecem continuamente a personalidade. Essas figuras, enquanto permanecem neste diálogo, não estarão atuando como possessões, como complexos autônomos. E a comunidade psíquica, com todos os seus personagens, vai-se manter múltipla. A idéia de uma integração definitiva do indivíduo, que negue às figuras o direito a manifestação, não está presente no esquema junguiano.

³⁶ OC 8, § 430.

³⁷ VON FRANZ, Marie Louise; HILLMAN, James. *A tipologia de Jung*. São Paulo: Cultrix, 1990, p. 103.

A individuação tem uma meta, mesmo que ela não seja atingida, o diálogo permanece na esfera psíquica, não se unifica. Existem partes da psique que devem ser trabalhadas, educadas e diferenciadas, fruto de um trabalho psicológico intenso. Esse trabalho de diferenciação, ao contrário de criar ilhas isoladas de rigidez, ele vai despotencializando o ego, pois quando se diferencia, está na verdade conquistando o consciente coletivo. O eixo central em que se dá a transformação é o deslocamento entre o ego e o *Self*.

É a estrutura subjetiva e não a egoica quem vai atuar no processo decisório – uma multiplicidade de representações psíquicas que são consultadas para decidir e agir – nada funciona separadamente.

O ego ocupa uma função ativa e importante: o ego precisa do *self* e vice-versa. O ego e o *self* são duas grandezas cujo diálogo vai constituir o campo da experiência. Mas, no momento da decisão, não é ele e nenhuma parte isolada da psique que vai decidir – é um símbolo. E para alcançar a vivência simbólica algo da parte instintiva terá que morrer, vale dizer, por meio do trabalho psicológico, cuidado, possibilidade de relação.

Jung diz:

Mesmo aquele que adquire uma certa compreensão das imagens do inconsciente, acreditando porém que é suficiente ater-se a tal saber, torna-se vítima de um erro perigoso. Pois quem não sente a responsabilidade ética que seus conhecimentos comportam, sucumbirá ao princípio de poder. Disso poderão resultar efeitos destruidores não só para os outros como também para a própria pessoa. As imagens do inconsciente impõem ao homem uma pesada obrigação. Sua incompreensão, assim como a falta, de

sentido da responsabilidade ética privam a existência de sua totalidade e conferem a muitas vidas individuais um cunho de pessoa fragmentação³⁸.

Individuar-se exige tornar-se consciente da *Weltanschauung* (visão de mundo) moderna, ou seja, de tudo que é avaliado unilateralmente não só como verdadeiro e bom, mas também os aspectos feios, malvados e sombrios. Ao longo desse processo de desenvolvimento e diferenciação, o homem, impulsionado por forças instintivas inconscientes, tem um caráter peculiar: ele é capaz de tomar consciência desse desenvolvimento e de influenciá-lo.

Ao reconhecer os aspectos sombrios, ao desenvolver os complexos, ao diminuir as projeções, ao assimilar aspectos parciais da psique, e descer ao fundo dos abismos – realizar o confronto entre consciente e inconsciente –, o homem produz um alargamento do seu mundo interior. O indivíduo já não estará fragmentado interiormente. Não se reduzirá a um pequeno ego rígido dentro de estreitos limites. Este novo homem agora abraça valores mais amplos absorvidos do imenso patrimônio que a espécie acumulou nas suas estruturas fundamentais. Jung, ao convocar este homem a enfrentar suas partes feias e sombrias e reconhecê-las no limite, convida-o também a responsabilizar-se por elas, pois a cada crescimento do homem também o seu lado oposto tem que crescer.

³⁸ JUNG, C. G. *Memórias, sonhos, reflexões*, p. 171.

CAPÍTULO IV – JUNG E A EDUCAÇÃO

NO ENSINO SUPERIOR

Embora *universitas* fosse uma expressão usada para qualquer associação legal, em poucas décadas ela adquiriu o significado do que hoje chamamos “universidade”: uma associação de alunos e professores visando fazer avançar o conhecimento. Nesse momento, objetivos básicos já estavam presentes: o estudo livre e o caráter associativo dos estudiosos em um grupo, o desejo de liberdade às atividades e um fórum para os debates. Na sua origem, a universidade já tinha presente o papel de preparar um segmento da população para o exercício da função intelectual¹.

Em todo o mundo, a segunda metade do século XX foi o período de máximo crescimento da universidade, pelo número de instituições e de unidades em cada uma delas, pela manifestação no número de alunos e pela profissionalização de seus professores. Foi, também, o período de sua domesticação. Os intelectuais da contestação ao escolasticismo e ao dogmatismo dos primeiros séculos transformaram-se em professores estabelecidos. Em vez de novas idéias, preocupam-se com suas carreiras bem consolidadas.

¹ BUARQUE, C., 1993, p. 20.

Os *Últimos Intelectuais*, livro de Russel Jacoby, é uma obra atual extremamente útil para entender a história e o papel da universidade no mundo contemporâneo; é um tributo àqueles que são considerados os críticos e pensadores fundamentais da cultura norte-americana, e, ao mesmo tempo, é uma crítica aos intelectuais ausentes, entre os quais ele se inclui. A análise de Jacoby, considerado um autor de importância no cenário intelectual americano, tornou-se um estudo de referência da década de noventa. Embora a análise focalize as universidades americanas, ela é pertinente ao mundo ocidental, cuja tradição intelectual caminha na mesma direção.

Tomando como ponto de partida a trajetória dos intelectuais americanos nos últimos trinta anos e, principalmente, a década de 90, Jacoby faz uma crítica à universidade moderna, aos intelectuais confinados nas universidades que se empenham na produção de um conhecimento ultra-especializado.

Criados nas ruas e cafés da cidade antes da era das grandes universidades, os intelectuais da *última* geração escreviam para o leitor educado com vigor e clareza. Sustentavam-se por meio de livros, críticas e jornalismo; nunca ou raramente ensinavam em universidades. Eles foram suplantados pelos intelectuais *high-tech*, por consultores e professores - alunos anônimos que, apesar da competência, não contribuem para a vida pública. O peso do academicismo atingiu a geração nascida após a segunda metade do século e a partir daí eram raros os intelectuais independentes da universidade.

À medida que se tornavam acadêmicos, os intelectuais não tinham necessidade de escrever de modo compreensível a um público leigo; não o fizeram e acabaram perdendo a capacidade de fazê-lo.

A transmissão da cultura está ameaçada: a maneira pela qual uma geração mais velha transmite não só o conhecimento mas também os sonhos e as esperanças. A cultura mais ampla repousa em um número cada vez menor de intelectuais que envelhecem sem encontrar sucessores. Intelectuais jovens estão ocupados e preocupados com as exigências das carreiras universitárias: à medida que a vida profissional prospera, a cultura pública se torna mais pobre e mais velha.

Esta nova realidade social não ditava somente uma mudança na linguagem; encorajava uma completa renovação da identidade e da auto identidade dos intelectuais e a sua relação com a coletividade.

A liberdade acadêmica era frágil e seus princípios eram freqüentemente ignorados. As carreiras acadêmicas miravam a liberdade acadêmica e esta não significava nada mais que liberdade de ser acadêmico: a instituição neutraliza a liberdade que garante. Mesmo aqueles que partiram para trabalhar como organizadores comunitários ou sindicais foram atraídos de volta às universidades como melhor oportunidade para uma vida de pensamento e escrita.

A profissionalização acadêmica (salário, influências de classe, posição social) conduz à privatização ou à despolitização: a transferência da energia intelectual de um domínio mais amplo para uma disciplina mais restrita. Os

esquerdistas que entraram e até o aceleraram - tornando-se um *campo* profissional arado por especialistas.

O desaparecimento dos intelectuais públicos reflete a recomposição do próprio público; coincide com o enorme sucesso da televisão, expansão dos subúrbios, a deterioração das cidades, o inchaço das universidades. O fim das grandes revistas de interesse geral indica a fragmentação de um público outrora mais homogêneo. Em vista desses desenvolvimentos, o desaparecimento dos intelectuais generalistas parece completamente compreensível, inevitável.

Uma das causas que aprisiona a universidade às formas tradicionais de pensar está na visão da produção de pensamento por meio da especialização. Com ela, o mundo produzira mais rapidamente melhores cientistas, técnicos e até mesmo artistas e filósofos. Essa hipertrofia da especialização degenerou no aprofundamento de certos ramos do conhecimento, com prejuízo da sua inter-relação, promovendo a criação de cientistas cada vez mais profundos em certos aspectos da realidade e cada vez mais ignorantes da relação universal de todos os conhecimentos.

Esta visão fragmentada não produz o homem que se deseja em um projeto civilizatório eficiente para atender nossas necessidades de forma livre e culturalmente rica. Para tanto, surge a busca de uma nova globalidade de pensamento tal qual uma forma nova de homem da Renascença.

Os homens dos próximos anos, vivendo rupturas em suas áreas, terão de buscar interpretação não apenas nas teorias que já estudaram, mas também no sentimento que vem da prática das artes, no entendimento mais amplo que vem do conhecimento da filosofia e no compromisso ético e político do uso do seu trabalho.

A realidade das duas últimas décadas mostra uma rápida mudança na aceitação desta postura. Os jovens, os intelectuais e parcelas mais amplas da população começam uma busca dos novos valores no Oriente e no mundo primitivo².

Artistas plásticos interessam-se pela arte primitiva, como fizeram Picasso e Braque com as esculturas africanas. Filósofos e escritores, como Huxley, Freud e especialmente Jung, cuidam dos mitos, dos valores permanentes anteriores ao materialismo capitalista, guardados no recém-descoberto inconsciente³.

A partir dos anos 60, com a redescoberta e aceitação de formas alternativas de pensar, surge uma valorização da intuição, do sentimento, da globalidade. A universidade se afirma como uma prática intelectual.

Um exemplo da fragmentação no ensino universitário está presente na pesquisa de Portilho (1994), realizada com 618 alunos da PUC-PR; provenientes dos primeiros e últimos anos de todos os cursos da instituição. A pesquisa mostra a

² BUARQUE, C., p. 37.

³ BUARQUE, C., p. 37.

distância do professor universitário para com o aluno que apresenta dificuldade no seu processo de aprendizagem acadêmica.

Um aspecto da pesquisa chama a atenção para os dados que indicam: que as dificuldades dos alunos que entram na universidade e os que saem dela não se modificam (a principal dificuldade revelada pelos alunos na pesquisa *expressar-se oralmente*).

Outro ponto da pesquisa que caracteriza o abismo entre a universidade e a sociedade é a questão em que o aluno responde sobre dificuldades na vida diária. Ele indica o *falar em público* como a dificuldade mais presente, o que corresponde a sua dificuldade como aluno - o expressar-se oralmente. Ora, evidencia-se, aqui, o quanto a universidade e o processo de aprendizagem estão desagregados da vida pública e das necessidades do indivíduo enquanto unidade.

O estudo revela que o ensino superior não está preocupado em formar o homem competente e criativo que o futuro exige.

Outro aspecto amplamente debatido no ensino superior é a questão da depreciação da prática pedagógica pelo professor ao separar conteúdo e método. Se por um lado ele valoriza o conteúdo como um conhecimento pronto e acabado, no outro extremo valoriza o processo de ensinar pelo método de transmissão de conhecimentos. Esta posição é absolutamente reducionista, pois conteúdo e método não se separam. Um profissional necessita, além do domínio da estrutura teórica da disciplina, para “explicá-la pelas relações entre seus nexos fundamentais...;

– ensinar não é transmitir um conhecimento, – mas propiciar aos alunos que o conquistem, o que implica um processo pelo qual se põem em ação, na instituição de ensino, não somente todas as capacidade cognitivas, mas também, as condições emocionais e corporais, num exercício coletivo, contínuo e constante.”⁴

Na continuidade desta crítica à especialização, e seguindo com a reflexão, vamos encontrar em Schiller, comentado por Habermas, o primeiro escrito para uma crítica estética da modernidade. Jürgen Habermas, um dos discípulos mais destacados da Escola de Frankfurt, faz uma interpretação do mundo moderno por meio do paradigma da ação comunicativa como recuperação da interação humana.

A visão antecipada de Schiller (1795) sobre uma modernidade em discórdia consigo mesma propõe como solução o poder unificante da arte. Esta é entendida como “uma forma de comunicação que intervém nas relações intersubjetivas dos homens. É à arte que cabe reconciliar a modernidade fragmentada em si mesma, transformando a forma de vida compartilhada pelos indivíduos. Ela funciona como um catalisador, como um meio em que as cisões voltam a se unir numa totalidade não forçada. Com a mesma ênfase com que critica o trabalho alienado e a burocracia, Schiller volta-se contra uma ciência intelectualizada e super-especializada, alheia aos problemas da vida cotidiana. A alienação é entendida

⁴ WACHOWICZ, 1996, p. 134.

como uma consequência racional de progressos que a civilização não conseguiu alcançar de outra maneira.

A solução para a totalidade cindida só pode surgir de um processo de formação por intermédio da arte; pela arte pode-se conseguir um caráter social e amigável. Schiller, por meio do instituto lúdico estético, quer chegar à unidade dos contrários – os opostos que se juntam e formam um terceiro elemento – e este movimento vai possibilitar a criação de algo novo: um novo estágio da cultura, uma nova humanidade.

Tanto o isolamento como a fusão com o coletivo (massificação), o primeiro privando os indivíduos das relações sociais e a segunda alienando o indivíduo de si mesmo, são oposições deformadas da intersubjetividade. O jogo (balanceio) entre estes dois extremos vai permitir a reconciliação estética da sociedade que, por sua vez, desenvolveria uma estrutura comunicativa – do homem consigo mesmo e do homem com a sociedade.

Habermas propõe o resgate da intersubjetividade como uma solução para a fragmentação no processo comunicativo do ser humano. Pela ação comunicativa, duas ou mais pessoas chegam a uma relação de entendimento e cooperação. Por intermédio da linguagem, os indivíduos entendem-se entre si num processo do agir comunicativo, possibilitando uma nova interpretação do mundo moderno.⁵

⁵ HABERMAS, 1988.

O mundo experimentado na ação comunicativa privilegia as relações entre as pessoas como uma forma de alcançar o entendimento e construir argumentos e explicações que possibilitem a compreensão da realidade. A totalidade de um determinado processo só acontece quando houver a relação entre os participantes enquanto sujeitos, vale dizer, no movimento de intesubjetividade.

É na ação comunicativa, cuja força procede da solidariedade, que o processo de comunicação humano pode ser restabelecido.

Vamos encontrar também, em Jung, uma crítica à especialização do homem moderno, assim como uma saída para recuperar a totalidade.

No mundo moderno, argumentava Jung, retomando Schiller, não é o homem que importa, mas sua função diferenciada: a pessoa não está presente na cultura coletiva como uma pessoa, ela é representada por uma função – o pensamento – levado às últimas conseqüências.

Schiller já apontava para a questão que ocuparia lugar importante no pensamento social moderno: “de fato, é com seus escritos que surge o tema da alienação do homem. A essa luz começa a emergir a figura do ser humano convertido na peça da roda gigante da civilização e que por isso mesmo não pode mais desenvolver sua personalidade total. Ele é apenas uma função mecânica, pervertido em sua essência por nossa civilização.”⁶

⁶ ROSENFELD, A . op. cit., p. 272.

A diferenciação de uma das funções determinada pelo coletivo em detrimento do indivíduo especializou o homem moderno numa única função. Buscando atingir o máximo em eficiência e competência ao se identificar com a coletividade, será valorizado como função na sociedade mas como individualidade ficará totalmente ao lado de suas funções inferiores não desenvolvidas.⁷

Este desenvolvimento unilateral dilacera este homem , que vive em conflito profundo gerado pela falta de coerência, isto é pelo abismo entre o que ele é e o que apresenta ser como indivíduo, e o que representa como ser coletivo.

O novo estágio da cultura proposto por Schiller está fundado no antigo padrão grego como modelo de homem estético. Mas após todo este caminho percorrido pela civilização, que neste percurso acumulou um passado histórico cultural, voltar à totalidade significa recuperar uma totalidade mais sofisticada e mais refinada culturalmente.

É pela idéia de unidade dos contrários, conceito que Jung recupera de Schiller, que está a possibilidade de reconstrução da totalidade: os contrários, ao serem confrontados, desaparecem dando lugar a um terceiro elemento, algo novo, um símbolo. O novo conteúdo dominará a atitude, acabará com a divisão e obrigará a força dos opostos a entrar num canal comum.⁸

⁷ OC 6, § 108.

⁸ OC 6, § 916.

O símbolo tem o poder de unificar, em sua natureza, os opostos: de um lado a realidade psicológica e de outra a realidade física; de um lado o irreal e do outro o real, e assim o irracional e o racional, o pensamento e sentimento.

O símbolo é capaz de assimilar e unir dentro de si o consciente e o inconsciente; é uma imagem que liberta o que estava preso e adormecido no homem – o não vivido.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRIL CULTURAL (ed.) *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. v. I, II e III. Petrópolis: Vozes, 1986.
- DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche educador*. Série Pensamento e Ação no Magistério. São Paulo: Scipione, 1991. (Col. Pensamento e Ação no Magistério).
- EDINGER, E. *A criação da consciência*. São Paulo: Cultrix, 1986.
- _____. *Ego e arquétipo*. São Paulo: Cultrix, 1989.
- FIERZ, Henrich K. *Psiquiatria Junguiana*. São Paulo: Paulus, 1997.
- FORDHAM, Michael. *New developments in analytical psychology*. London: Routledge & Kegan Paul, 1957.
- FRANZ, Marie-Louise Von. *A individuação nos contos de fada*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- _____. *A sombra e o mal nos contos de fada*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- _____. *O significado psicológico dos motivos de redenção nos contos de fada*. São Paulo: Cultrix, 1985.
- _____. *Reflexos da alma: projeção e recolhimento interior na psicologia de C. G. Jung*. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1997.
- _____; HILLMAN, James. *A tipologia de Jung*. São Paulo: Cultrix, 1990.
- HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.
- HANBRICH, W. S. *Medical meanings: a glossary of word origins*. New York: Harcourt Brace, 1974.
- HESSE, Herman. *Demian*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.
- HILLMAN, James. *O mito da análise*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

- _____. *The pandaemonium of images*. Station Hill, 1983.
- HILLMAN, Newmann; STEIN, Vitale; VON DER HEYDT. *Pais e mães – seis estudos sobre o fundamental arquetípico da psicologia da família*. São Paulo: Símbolo, 1979.
- JACOBI, J. *Complexo, arquetipo, símbolo*. São Paulo: Cultrix, 1987.
- JACOBY, Mario. *O encontro analítico*. São Paulo: Cultrix, 1987.
- JACOBY, Russell. *Os últimos intelectuais. A cultura americana na era da academia*. São Paulo: Edusp, 1990.
- JAEGER, W. *Paidéia*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- JAFFÉ, Ariela. *O mito do significado*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- JUNG, C. G. *Letters (1906-1950) v. II*.
- _____. *Memórias, sonhos, reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.
- _____. *Obras completas*. v. 1-20. São Paulo: Vozes.
- _____. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964.
- _____. *Psicología y educación*. Buenos Aires: Paidós, 1946.
- JUNG, Emma; FRANZ, Marie-Louise Von. *A lenda do graal (do ponto de vista psicológico)*. São Paulo: Cultrix, 1991.
- LAPLANCHE, Jean. *Vocabulário de psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes.
- MARONI, Amnérís. *Jung: poeta da alma*. Tese de doutoramento PUC-SP, 1997.
- NEUMANN, Erich. *A criança*. São Paulo: Cultrix, 1991.
- _____. *Amor e psiquê (uma interpretação psicológica do conto de Apuleio)*. São Paulo: Cultrix, 1993.
- NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.
- PLATÃO. *A república*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- _____. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

- RAMOS, Denise G. *A psique do coração. Uma leitura analítica do simbolismo.* São Paulo: Cultrix, 1990.
- ROSENFELD, A. *Cartas sobre a educação estética do homem.* s. l.: Herder, 1963.
- ROUSSAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre as ciências e as artes.* São Paulo: Abril Cultural. (Col. Os Pensadores).
- _____. *Emílio ou da educação.* São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- SALINAS, Fortes, L. R. *Paradoxo do espetáculo (política e poética em Rousseau).* São Paulo: Fapesp, 1997.
- SCHILLER, F. *A educação estética do homem.* São Paulo: Iluminuras, 1995.
- SILVEIRA, Nise; JUNG. *Vida e obra.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- VON FRANZ, M. L.; HILLMAN, J. *A tipologia de Jung.* São Paulo: Cultrix, 1990.
- WACHOWICZ, Lilian A. et al. *Ensino: do conhecimento ao pensamento. E deste para projetos.* In *Educação: caminhos e perspectivas.*
- WICKES, Frances G. *The inner world of childhood.* Boston: Sigo Press, 1978.