



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
MESTRADO EM PSICOLOGIA**

ANTONIO GREGORY ROCHA CARVALHO

**ÉTICA E PSICOLOGIA ANALÍTICA:
Articulações entre alteridade e psicologia em C. G. Jung e Emmanuel Lévinas**

FORTALEZA

2019

ANTONIO GREGORY ROCHA CARVALHO

ÉTICA E PSICOLOGIA ANALÍTICA:

Articulações entre alteridade e psicologia em C. G. Jung e Emmanuel Lévinas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. José Célio Freire.

FORTALEZA

2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

C321É Carvalho, Antonio Gregory Rocha.
ÉTICA E PSICOLOGIA ANALÍTICA : Articulações entre alteridade e psicologia em C. G. Jung e
Emmanuel Lévinas / Antonio Gregory Rocha Carvalho. – 2019.
99 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-
Graduação em Psicologia, Fortaleza, 2019.
Orientação: Prof. Dr. José Célio Freire.

1. Lévinas. 2. Jung. 3. ética. 4. Psicologia Analítica. 5. alteridade radical. I. Título.

CDD 150

ANTONIO GREGORY ROCHA CARVALHO

ÉTICA E PSICOLOGIA ANALÍTICA:

Articulações entre ética e alteridade em C. G. Jung e Emmanuel Lévinas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Aprovada em: ___/___/_____.

BANCA EXAMINADORA

Prof.º Dr. José Célio Freire (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof.º Dr. Aluísio Ferreira de Lima
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof.º Dr. Filipe de Menezes Jesuíno
Faculdade Pitágoras

Para Thalita e Guilherme.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. José Célio Freire, por verdadeiramente abrir-se à alteridade e apostar nesta empreitada *diferente*. Obrigado pela orientação precisa e pelo apoio fraterno.

Aos professores Filipe Jesuíno e Aluísio Lima, examinadores, pela disponibilidade e pelas preciosas questões, recomendações e colaborações para este trabalho.

À Rúbia Santiago, amiga de longa data, pelas conversas descontraídas, questionamentos, sugestões e pela ajuda na revisão do artigo. Obrigado por sua amizade.

À Thalita, pela escuta amorosa e paciente durante o percurso e os percalços dessa pesquisa, e pelas indicações ao trabalho. Por ter ainda cuidado do Gui quando eu mesmo não pude.

Aos meus pais, por terem despertado em mim, em primeiro lugar, a curiosidade e o aguçado interesse pelas questões éticas. Obrigado por tê-los em minha vida. Devo meus estudos a vocês.

RESUMO

O presente estudo continua a pesquisa sobre a alteridade e ética nas psicologias iniciada por Freire, admitindo que o lugar do Outro é ainda uma questão em aberto para as psicologias. Nosso problema se traduz, portanto, na pergunta levinasiana fundamental sobre o lugar do Outro no pensamento ocidental que endereçamos à psicologia analítica de Jung, questionando em que medida a noção de ética em Jung está atravessada pelo problema do outro. Deste modo, procedemos a uma pesquisa de cunho teórico articulando noções da obra de Jung e Emmanuel Lévinas. Nosso objetivo geral é delimitar a noção de ética na Psicologia Analítica de Jung e o papel de alteridade nesse conceito numa articulação com a filosofia da alteridade radical de Emmanuel Lévinas. Prosseguimos, para tanto, à abordagem inicial do problema ético para Jung através do que identificamos os principais conceitos ligados a essa questão – o problema dos opostos, sombra, sizígia, si-mesmo, inconsciente e individuação –, com os quais trabalhamos em vistas de uma provisória interpretação para ela. Após, detemo-nos a discutir a articulação destes conceitos com a obra levinasiana, tomando como gancho o seu conceito de Deus, de Infinito e de Rosto, e suas ramificações filosóficas mais afeitas ao problema da alteridade. Por fim, nossa tarefa é promover o confronto entre as duas perspectivas, não para buscar uma síntese, mas para acentuar suas aproximações e seus distanciamentos. Esperamos assim, além de buscar os objetivos aqui propostos, tornar evidente a própria diferença manifesta nesse discurso psicológico diante do debate ético levinasiano. Com efeito, buscamos contribuir para uma articulação escassa na literatura, isto é, entre Jung e Lévinas, e para a discussão sobre a ética junguiana. Como resultado, encontramos que em Jung a ética é uma questão propriamente individual, que não pode ser resolvida pela moral coletiva, devido a ela mesma advir do conflito entre este código e a individualidade. Seu encaminhamento envolve a abertura e a atenção cuidadosa do inconsciente como alteridade psíquica e, portanto, deve incluir o fator irracional. O outro, destarte, marca seu lugar nesta psicologia tanto em seus conceitos quanto em seus procedimentos. Além disso, a noção de inconsciente neste sistema denuncia os limites do pensamento ocidental e implica a própria atividade científica na observação deste fator. No entanto, Jung distancia-se da noção de ética como responsabilidade absoluta pelo Outro como proposta por Lévinas, pois aquele entende a ética como uma relação conscientemente levada a termo com a alteridade psíquica numa dialética com o laço social. A noção de responsabilidade em Jung, no entanto, se aproxima da de Lévinas, pois a admite como inescapável diante do outro enquanto diferença psíquica, em primeiro plano, e pelo próximo enquanto coletividade, em segundo.

Palavras-chave: Lévinas, Jung, ética, Psicologia Analítica, alteridade radical.

ABSTRACT

The present study continues the research on the alterity and ethics in the psychologies initiated by Freire, admitting that the place of the Other is still an open question for the psychologies. Our problem thus translates into the fundamental Levinasian question about the place of the Other in Western thought that we address to Jung's analytical psychology, questioning to what extent the notion of ethics in Jung is traversed by the problem of the other. In this way, we proceed to a theoretical research articulating notions of the work of Jung and Emmanuel Lévinas. Our aim is to delimit the notion of ethics in Jung's Analytical Psychology and the role of alterity in this concept in articulation with the philosophy of radical alterity of Emmanuel Lévinas. We then proceed to the initial approach of the ethical problem for Jung, through which we identify the main concepts connected with this question - the problem of opposites, shadow, syzygy, self, unconscious and individuation - with which we work in view of a tentative interpretation for it. Afterwards, we discuss the articulation of these concepts with the Levinasian work, taking as a motto its concepts of God, Infinity and Face, and its philosophical branches more sensitive to the problem of otherness. Finally, our task is to promote confrontation between the two perspectives, not to seek a synthesis, but to accentuate their proximities and their distances. In this way, we hope, in addition to seeking the objectives proposed here, to make evident the very manifest difference in this psychological discourse before the Levinasian ethical debate. In fact, we seek to contribute to a scarce articulation in literature, that is, between Jung and Lévinas, and to the discussion of Jungian ethics. As a result, we find that, in Jung, ethics is a properly individual question, which cannot be solved by collective morality because it itself arises from the conflict between this moral code and individuality. Its resolution involves the openness and careful attention of the unconscious as psychic alterity and, therefore, must include the irrational factor. The Other, therefore, marks his place in this psychology in both its concepts and its procedures. Moreover, the notion of the unconscious in this system denounces the limits of Western thought and implies scientific activity itself in the observation of this factor. Nonetheless, Jung distances himself from the notion of ethics as absolute responsibility for the Other as proposed by Lévinas, for he understands ethics as a consciously pursued relationship with psychic otherness in a dialectic with the social bond. The notion of responsibility in Jung, however, comes close to that of Lévinas, for he admits it as inescapable in front of the other as a psychic difference, in the foreground, and by the neighbor as a collectivity, secondly.

Keywords: Lévinas, Jung, ethics, Analytical Psychology, radical alterity.

SUMÁRIO

1. A QUESTÃO DO OUTRO	8
1.1. A questão do Outro para a Psicologia	10
1.2. Percurso da pesquisa	13
2. MORAL E ÉTICA NA PSICOLOGIA ANALÍTICA	16
2.1 Apresentação	16
2.2. Uma teoria antinômica da psique	19
2.3 Os Opostos Morais	23
2.3.1 A questão do mal.....	25
2.4 O confronto com a sombra	30
2.5 Sizígia anima-animus: vida e sentido	36
2.6 <i>Tertium non datur</i>	42
2.7 Si-mesmo e Alteridade	50
2.8 Síntese	56
3. ALTERIDADE E INCONSCIENTE	59
3.1 Deus e o Outro em Lévinas	59
3.1.1 De Deus que Vem à Ideia: o Dizer de Lévinas a respeito de Deus.....	62
3.2 O Lugar do Outro na Obra de Jung	74
3.2.1 Que sujeito?.....	74
3.2.2 O lugar do Outro: proximidade e distância	81
3.4 Síntese	88
CONSIDERAÇÕES FINAIS	90
REFERÊNCIAS	94

1. A QUESTÃO DO OUTRO

Ao pretendermos um estudo da noção de alteridade numa dada Psicologia, devemos justificar, antes, por que o Outro é uma questão, ou mesmo, por que o Outro *ainda* é uma questão nesse campo do conhecimento. Frayze-Pereira indaga-se de forma semelhante ao abordar o problema de um ponto de vista diverso ao que propomos aqui: “por quê a alteridade é uma questão?” (1994, p. 11). Ele explica que

A alteridade torna-se imediatamente um problema quando nos damos conta de que, em nossa experiência quotidiana, o contato com o outro se dá, embora nada, em princípio, a não ser a minha fé ingênua na existência do mundo, garanta que diante de mim esteja um outro eu, um outro homem, e não uma coisa — algo que é ao mesmo tempo idêntico a mim e diferente de mim, um ser habitado por uma interioridade. E mais do que isso, o problema se agrava quando percebemos que nos quadros do objetivismo científico, assim como nos do subjetivismo filosófico, não existe o nós e o mundo social é uma impossibilidade. (p. 12).

O problema se instala ao se contestar tal “experiência originária” do “contato com o outro”, fato psicológico corriqueiro. Ao se retirar as garantias de objetividade de uma experiência da alteridade e, assim, colocá-la em dúvida, o problema passa então a ser também um problema psicológico.

E como o Outro tem sido um problema para a Psicologia? Aproximemo-nos da questão valendo-nos do entendimento de um antropólogo sobre o assunto:

O diferente é o outro, e o reconhecimento da diferença é a consciência da alteridade: a descoberta do sentimento que se arma dos símbolos da cultura para dizer que nem tudo é o que eu sou e nem todos são como eu sou. Homem e mulher, branco e negro, senhor e servo, civilizado e índio... O outro é um diferente e por isso atrai e atemoriza. (BRANDÃO, 1986, p. 7, apud FRAYZE-PEREIRA, 1994, p. 1, grifos do autor).

O trato com esse *diferente*, nunca é fácil. Geralmente, é marcado pela recusa e pelo temor, mas igualmente pelo fascínio. E não foi de outra forma na história da Psicologia. A atenção sobre o *diferente*, ou melhor, sobre as diferenças individuais que definem o próprio fator subjetivo entre os homens, em seus diversos olhares sobre o mesmo fenômeno, foi uma marca da consolidação de uma subjetividade privatizada – condição de existência da ciência psicológica – e da luta para sua eliminação e normalização, na busca de uma “objetividade” científica (FIGUEIREDO; SANTI, 2010).

O florescimento das ciências na modernidade, e o seu consequente ideal de objetividade, funcionou duplamente para consolidar a ideia de uma subjetividade privatizada, pois se, por um lado, evidenciou os fatores subjetivos permanentemente em ação na prática científica, como “ídolos do conhecimento” a serem denunciados e eliminados da equação; por outro, tornou

possível o estudo e o conhecimento sistemático desse fator intruso, a fim de facilitar seu controle. Como nos ensinam Figueiredo e Santi (2010),

[...] para a ciência progredir seria necessário conhecer e controlar essa subjetividade e essas diferenças individuais, e é assim que o homem, o sujeito individual, deixa de ser apenas um possível pesquisador para vir a se tornar um possível objeto da ciência. A epistemologia (teoria do conhecimento) e a metodologia (regras e procedimentos da produção do conhecimento válido) desembocam na psicologia: a denúncia e o expurgo dos “ídolos do conhecimento” exigem um estudo prévio da subjetividade e de seus subterrâneos. (p. 58).

A primeira atividade da ciência psicológica então nascente no século XIX se detém, portanto, no estudo minucioso dessa subjetividade privatizada: da percepção, dos fundamentos da experiência imediata, enfim, das características universais que determinam as diferenças individuais – o “eu”.

Trata-se, portanto, neste primeiro momento, de caracterizar o que é o humano, de identificar o que é o mesmo e assim formar um modelo, uma normatização do sujeito. Assim, alcança-se uma forma de normalização, em que as diferenças individuais ficam cada vez mais tênues e imperceptíveis. A diferença é tratada como um erro de testagem, desvio da curva normal, algo a ser desconsiderado.

Posteriormente, entretanto, outras psicologias irão se erguer justamente do solo desses erros e desses desvios. Da perplexidade diante da própria indeterminação de seu comportamento – o sujeito não é senhor da própria casa – a atenção volta-se agora, não para a diferença entre os indivíduos, mas sim para o outro que si mesmo, para a alteridade que subjuga “a partir de dentro”. É o caso da psicanálise de Freud e da psicologia analítica de Jung.

Neste momento, a diferença que consistia em erro e subproduto é agora o material privilegiado, a via régia para a compreensão de dimensões insuspeitas do humano. É importante destacar, porém, que o acento ainda permanece sobre o estudo do eu, da personalidade ou da subjetividade.

Com a crise da subjetividade privatizada e autodeterminada, abre-se assim o caminho para a questão da alteridade no campo da psicologia e para uma séria abordagem da ética como disposição ao *outro*.

E agora podemos voltar a questão formulada acima: *por que o outro ainda é uma questão para a Psicologia?* Ora, podemos então dizer com segurança que esta é uma questão pois ainda em aberto. Ela não foi – e, supomos, não será – plenamente respondida. O Outro ainda faz suas demandas e as psicologias são chamadas a responder, cada uma a seu modo particular, de acordo com seus sistemas teóricos. Porém, essa é também, para nós, uma questão de primeira

grandeza. Em nossa prática diária, na clínica e na escola, essa dimensão é a que sempre se impõe primeiro, pois está na base de qualquer teoria e de quaisquer práxis.

Esse estudo parte, destarte, do conhecimento de que essas questões não estão plenamente pacificadas e justifica-se tanto pela importância epistemológica, já que a ética é um capítulo fundamental para as psicologias, quanto por visar a continuação da pesquisa já iniciada por Freire (2002). Ademais, como veremos a seguir, a articulação aqui proposta procura contribuir para uma discussão ainda incipiente que é a dimensão ética da Psicologia Analítica, por um lado, e por outro, a articulação desta com a filosofia de Lévinas.¹ Vejamos a seguir, em mais detalhes, o objeto de nossa problematização.

1.1. A questão do Outro para a Psicologia

Dizíamos acima que esta pesquisa se projeta sobre o trabalho de Freire (2002). Esclareçamos, portanto, em que medida este autor se nos configura como um ponto de partida. Em linhas gerais, é nesse trabalho onde ele lança a tese de que o lugar do Outro da ética radical levinasiana encontra-se vacante nas psicologias contemporâneas. Mas o que isso quer dizer?

No longo percurso assumido pelo autor na defesa de sua tese central, Freire (2002; 2001) toma o caminho da hermenêutica gadameriana de forma a “tentar ‘escutar’ o outro levinasiano, ‘escutar’ o apelo do outro na modernidade tardia e numa sociedade pós-moralista, e ‘escutar’ o outro encoberto pela teorização e pela prática das *psicologias*.” (FREIRE, 2001, p. 77). Desta forma, tal escuta se deteve sobre quatro dos principais sistemas psicológicos: “o behaviorismo radical de Skinner, a psicogenética de Piaget, a abordagem centrada de Rogers e a psicologia existencial de Binswanger.” (FREIRE, 2001, p. 81).

Ao final de sua pesquisa, Freire (2001) conclui que se por um lado, as psicologias apontam a relevância do outro na constituição psicológica, o fazem apenas para depois esquecê-lo ao tomar como centro de suas teorizações o próprio eu. Ele afirma que

As psicologias teriam que saber lidar com a disfunção, com a opacidade, com a inadequação. Mas, para a Psicologia como um todo, a identidade do indivíduo consiste em ele ser o *mesmo*, identificando-se a partir de seu interior, e nisso ela se faz surda à exterioridade. (FREIRE, 2001, p. 88).

Freire (2001, 2004) demonstra como as psicologias por ele estudadas se distanciam e até mesmo negam-se a discutir a alteridade. Sobremaneira distanciam-se de uma alteridade

¹ Embora a discussão sobre ética na psicologia analítica tenha ganhado o interesse de pesquisadores nos últimos anos, o confronto com a questão proposta pela filosofia de Lévinas ainda é incipiente. Cf. Merkur (2017), Gray (2016) e Barreto (2009).

como apresentada por Lévinas. Sobre esse Outro levinasiano poderíamos dizer muito e ainda estaríamos falando muito pouco. É que a própria definição de alteridade, para Lévinas, admite a ideia de Infinito, de forma que ela mesmo não pode ser totalizada ou plenamente compreendida. O Outro é excesso, é diferença, é o estrangeiro que nos desaloja de nossa própria casa. Segundo Lévinas:

O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. A colectividade em que eu digo ‘tu’ ou ‘nós’ não é um plural de ‘eu’. Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum. Nem a posse, nem a unidade do número, nem a unidade do conceito me ligam a outrem. Ausência de pátria comum que faz do Outro – o Estrangeiro; o Estrangeiro que o perturba ‘em sua casa’. Mas o estrangeiro quer dizer também o livre. Sobre ele não posso poder, porquanto escapa ao meu domínio num aspecto essencial. (LÉVINAS, 1988, p. 26).

A experiência da alteridade não se trata, por conseguinte, de uma assimilação do outro a mim mesmo, porquanto isso não ultrapassa o regular exercício da mesmidade. Conforme Coelho Júnior (2008) “Estar com o outro, para Lévinas, implica, necessariamente, um certo deslocamento, uma certa cisão ou modificação do sujeito.” (p. 218). Implica numa receptividade e numa transformação diante do que o sujeito exclui. “Aquilo que se ignora ou se rejeita, se rechaça, é justamente o que difere de mim e poderia me fazer outro, em minha radical abertura à alteridade.” (COELHO JÚNIOR, 2008, p. 217). Enfim, implica numa inadequação entre essas duas instâncias - Mim e Outro - já que o Outro fala de uma *altura* muito além do sujeito.

É neste terreno que Freire (2001) afirma que “O outro como excesso, como disfunção, como opacidade, parece não ser reconhecido pelas psicologias, que não se dispõem a lidar com a dimensão de inadequação.” (p. 75). Seu estudo encontra amparo na comunidade científica, porquanto outros autores se propuseram a testar essa tese em outras abordagens psicológicas chegando a resultados que a comprovam, sem deixar de evidenciar, porém, os pontos de contato e separação que essas abordagens mantêm com a filosofia de Lévinas. (VIEIRA; FREIRE, 2006a; MIRANDA, 2012; BRITO, 2012; MAIA, 2013; ARAÚJO, 2014). Outros estudos, diferentemente, balizam-se na alteridade radical para avaliar campos de atuação e teorias distintas. (CARVALHO; FREIRE; BOSI, 2009; VIEIRA; FREIRE, 2006b; ALENCAR; FREIRE, 2007; PEREIRA, 2009; LEMOS, 2012;). Entretanto, entendemos que a pesquisa ainda está em curso e pretendemos aqui continuar esse trabalho restringindo nosso objeto à Psicologia Analítica – ou Psicologia Profunda, como denominada por seu fundador – de Carl Gustav Jung. Nosso problema de pesquisa se enuncia na questão levinasiana do outro endereçada a psicologia de Jung: qual o lugar da alteridade na noção de ética em psicologia analítica? Isso nos dirige a outras perguntas subordinadas: Como se constitui a ética nessa psicologia? Qual o tratamento dado à alteridade na obra de Jung? Em que consiste essa alteridade? Em que momentos essas

proposições se aproximam ou se afastam da alteridade radical de Lévinas? Enfim, quais os possíveis frutos advindos de uma articulação entre dois expoentes de áreas epistêmicas tão distintas?

Essas questões surgiram, por um lado, de nosso estudo pautado na psicologia de Jung, que em diversos de seus escritos trata de ética sem se deter, porém, em todas as suas implicações filosóficas, por outro, de nossa prática como psicólogo clínico em que o dilema moral é um visitante frequente na vida do analisando, e do qual o analista não passa imune. Responder a estas questões se tornou nossos objetivos, que se resumem a, no geral, avaliar o lugar do outro na psicologia analítica tendo como eixo o conceito de ética em articulação com Lévinas, e especificamente, analisar o conceito de ética em Jung e avaliar em que medida se articula ao de alteridade, e articular as noções junguianas de ética e alteridade com a filosofia levinasiana.

Há que se assinalar de antemão que nosso trabalho será o de, por assim dizer, fazê-lo falar de alteridade através da exegese de sua obra publicada, na medida em que essa discussão é, como tema direto, bastante escassa. Numa pesquisa preliminar, encontramos apenas três passagens em que ocorre a palavra alteridade (*otherness* ou *alterity*, na tradução inglesa das obras de Jung) (JUNG, 1928/1978; 1940/2000), enquanto que, naturalmente, a palavra outro (*other*) seja muito fácil de encontrar, embora poucas vezes apareça como um substantivo, como o *Outro* ou *outrem*.

Isso demonstra que estava longe do horizonte de Jung a discussão sobre a alteridade como uma categoria em si e, de fato, ele pouco se preocupou em usar esses termos para tratar do outro, embora essa relação seja o cerne de sua obra. Em se tratando de uma ciência, a psicologia profunda está interessada nos processos que interferem na personalidade empírica – outro termo de Jung para o sujeito, o eu consciente. E de fato não é difícil identificar na fenomênica psíquica, fora a própria relação com os outros, conteúdos e processos que se ligam muito vagamente ou não se ligam de maneira alguma com os conteúdos do eu. É o que identificamos em suas noções de inconsciente, de nível subjetivo e nível objetivo, pessoal e coletivo.

Nossa atenção aqui, entretanto, recairá sobre a noção de ética em Jung, partindo de uma declaração dele, numa de suas cartas, em que diz que a ética se resume à relação entre o homem e Deus (JUNG, 1990). Esperamos com isso delinear tanto a noção de ética no bojo desse sistema psicológico, como aquilatar o lugar da alteridade nesse contexto.

1.2. Percurso da pesquisa

Analisando em retrospecto o trajeto de pesquisa, entendemos que nos confrontamos com um caminho bastante tortuoso, em que o método traçado foi reavaliado e, por vezes, redesenhado diante dos novos achados. Não foram poucos os percalços, as bifurcações e as mudanças de curso. Tendo nosso destino como horizonte, qual seja, o objetivo geral desta pesquisa, pudemos tomar algumas decisões quanto ao percurso. A primeira mudança no caminho adveio da pesquisa exploratória. Sabíamos que teríamos que revisar o conceito de ética para averiguar em que medida a questão do outro se fazia presente. Porém, após procedermos a pesquisa exploratória na obra de Jung, nas traduções para o inglês e o português, com os termos “ética”, “moral”, “alteridade”, “*ethics*”, “*alterity*” e “*otherness*” nos defrontamos com a declaração aludida acima, presente em suas Cartas, que nos obrigou a direcionar o foco da pesquisa sobre ética em geral, para enfocar nos desdobramentos dessa afirmação. A pesquisa exploratória nos forneceu algumas fontes primárias como os vols. VI, VII, X e XVI das obras coletadas, às quais se complementam textos de diversas obras, inclusive de junguianos. Esta primeira parte que lida com as consequências da afirmação de que a ética é a relação entre o homem e Deus constitui o segundo capítulo.

Uma segunda mudança adveio da qualificação, em que se optou por não dedicar um capítulo inteiro às noções levinasianas em geral, mas sim apresentar uma discussão mais específica que se vincula ao capítulo anterior, na medida em que tratamos da ideia de Deus em Lévinas. Para tanto, consultamos principalmente as obras *Totalidade e Infinito* e *De Deus que vem à Idéia*, além do auxílio de comentadores. Imediatamente após, retomamos as questões iniciais para buscar alcançar os objetivos e realizar as articulações pretendidas.

Cabe salientar que, felizmente, nosso caminho não se tornou tão penoso quanto parece, pois ele não é inédito e já foi tentado de uma maneira ou de outra, com objetivos diferentes. Um dos exemplos que nos concerne mais diretamente é o de F. Gray (2016), uma reflexão bastante recente sobre seu trabalho como mediadora de conflitos no sistema judiciário australiano, tendo como pano de fundo os mesmos pensadores que nós. Na realidade, Gray faz uma análise junguiana de suas experiências na mediação, utilizando especialmente os conceitos de projeção e individuação que conversam com as teses da alteridade de Lévinas. Entretanto, a autora não se preocupa em discorrer sobre os princípios ou procedimentos que adota para essa “conversa”, o que nos deixa no escuro. Este é o único trabalho de vulto que encontramos na literatura internacional que aborda extensivamente os dois autores.

Encontramos trilhas abertas em trabalhos que, semelhantes ao nosso, colocam a filosofia de alteridade radical face a face com a obra de outros pensadores. Douek (2009) confronta as filosofias de Lévinas e Ricoeur, justificando sua escolha pela proximidade real que os dois estabeleceram e pela afinidade filosófica que se pode encontrar entre os dois. Ele guia seu confronto pelo problema da relação do sujeito com o outro nas duas filosofias. Por outro caminho, e mais próximo de nossa seara, Sniker (2009) encara a tarefa de traçar paralelos entre uma teoria psicológica e a filosofia de Lévinas. Ele aborda questões da clínica psicanalítica tomando a filosofia de Lévinas como um “fundo”, como um conhecimento “tácito e subsidiário” a sua discussão (Sniker, 2009, p. 24).

Freire (2002) propõe um estudo bem mais abrangente colocando as questões levinasianas às psicologias e à modernidade. Seu objetivo se alinha parcialmente com o nosso:

Queremos compreender e, talvez, ajudar a compreender o quanto as psicologias que estão aí possibilitam ao psicólogo esse encontro do sujeito com a alteridade do outro e de si, com o desconhecido, o diferente, o desafiante; ou como pode essa “ciência” do psicológico ligar com os excluídos, que são as alteridades próprias dos sujeitos [...]. (p. 23).

Sua estratégia foi alinhavada partindo-se da concepção de que o sujeito é fragmentado e multifacetado e que, assim, é avesso à simplificação e à representação. Diante disso, ele entende a hermenêutica como o método mais adequado a essa tarefa:

[...] a uma ideia de ciência que busca a adequação entre o conhecimento e o fenômeno devemos opor a de interpretação como possibilidade de leitura dentre inúmeras possíveis, onde não se dá uma acumulação do saber, mas uma multiplicidade de compreensões que não esgotam os textos originais (FREIRE, 2002, p. 23).

Nosso percurso se aproxima ao daquele de Douek (2009) e, sobretudo, ao de Freire (2002) na medida em que assumimos que não é possível uma tradução entre as duas obras, devido tratar-se de áreas distintas do conhecimento, por um lado, e por falarem de posições e com argumentos muito diferentes, por outro. Jung (1922/1991) certa feita avaliou essa assimetria num artigo sobre as relações entre a psicologia analítica e a arte. Para ele, o reconhecimento da incomensurabilidade de duas esferas distintas do conhecimento não impossibilitava estabelecer relações e interpretações mútuas, mas ainda assim impunha um limite ao campo de ação de uma esfera sobre a outra. Isso poderia ser resumido na atitude de resguardar a dignidade de cada domínio do conhecimento e da experiência humana. Ele afirma: “Por sua própria natureza, a arte não é ciência e ciência tampouco é arte; por isso esses dois campos espirituais possuem áreas reservadas que lhe são peculiares e só podem ser explicadas por elas mesmas.” (JUNG, 1922/1991, § 99). Para o psiquiatra não cabe à psicologia fazer afirmações sobre a arte em si,

mas apenas afiançar um ponto de vista psicológico sobre o que lhe é oportuno, isto é, o *fenômeno psíquico* na arte. A diferença, no nosso caso, é que não objetivamos dar o ponto de vista psicológico a respeito da filosofia de Lévinas, mas de confrontar as posições psicológicas de Jung a respeito da ética com as filosóficas de Lévinas. E isto com a grande reserva de que, ao tratarmos de conceitos com a mesma denominação nas duas obras, estamos tratando certamente de *homônimos*. Essa reserva é um ponto reconhecido nas diversas pesquisas que embarcaram em tarefa semelhante (JESUÍNO, 2008; DOUEK, 2009; SNIKER, 2009). O que ocorre é que, se mesmo em sistemas teóricos de disciplinas correlatas sabe-se que muitas vezes o uso de termos idênticos pode ter sentidos bastante diversos² e usos que não podem ser reduzidos numa comparação ampla, no caso de um paralelo entre autores de disciplinas diferentes essa ressalva deve ser destacada. Devemos ter em mente que Jung e Lévinas operam em jogos de linguagem que são estranhos entre si, portanto, mesmo uma “tradução” seria problemática e infrutífera.

Com isso em nosso horizonte, entendemos que o caminho a ser seguido coincide com aquele já trilhado por Freire (2002), que toma as questões lançadas por Lévinas à própria filosofia e à ciência ocidental e as direciona à psicologia. Desta forma, temos um fio condutor de nosso trabalho, um mediador entre a profusão teórica que encontraremos, sem o que este trabalho constituiria apenas duas pesquisas separadas: a questão sobre a relação entre o sujeito e o outro e como esta relação implica numa ética. A questão levinasiana é que nos guiará no estabelecimento de aproximações e distanciamentos entre estas duas obras.

² V. por exemplo, o uso do termo *self* nas psicologias ou o de “ser” na filosofia.

2. MORAL E ÉTICA NA PSICOLOGIA ANALÍTICA

2.1 Apresentação

É frequente na obra de Carl Gustav Jung uma diferenciação entre moral e ética. Mesmo que em muitos pontos, a palavra *moral* ganhe o sentido geral de comportamento ético, o psicólogo suíço, em vários momentos, marca uma diferença clara entre as duas noções. É o que se verifica na seguinte passagem:

Mas, se alcançamos um autoconhecimento mais profundo, muitas vezes nos defrontamos com os problemas mais difíceis, ou seja, com as *colisões de deveres*, que simplesmente não podem ser decididas por nenhum parágrafo, nem do Decálogo, nem de outras autoridades. Aliás, é só a partir daqui que as decisões éticas começam, pois o simples cumprimento de um “tu não deves...” codificado está longe de ser uma decisão ética; é simplesmente um ato de obediência, e, em certos casos, até uma saída cômoda, que com a ética só se relaciona de forma negativa. (JUNG, 1958/1993a³, § 677).

É nesse sentido que moral se diferencia de ética, para Jung, onde a primeira estaria no âmbito dos preceitos e dos códigos coletivamente aceitos e a última surgiria da própria diferenciação entre o indivíduo e a coletividade, isto é, do aumento do autoconhecimento e da responsabilidade sobre as próprias ações. A ética nasce, nesse contexto, do padecimento desse conflito de deveres, onde não se é possível escolher entre um ou outro *mores*.

Esta discussão entre ética e moral certamente não é estranha ao campo da filosofia. No entanto, na psicologia de Jung, ela envolve uma série de pontos teóricos os quais, ao mesmo tempo que abriam a questão e o motivo dessa pesquisa, permitiram um traçado a ser seguido para desenharmos uma imagem mais clara desse problema.

Naturalmente a ética irá ser atravessada, na Psicologia Profunda de Jung, pelo problema dos opostos; notadamente, *bem e mal*. Ele aborda esse tema numa carta endereçada a um de seus alunos que, à época, escreveu sobre *Psicologia Analítica e uma Nova Ética*, buscando demonstrar as implicações éticas advindas da teoria junguiana em oposição a uma “velha ética”, fundada numa busca pela perfeição. Diz Jung, no entanto, que contesta o termo “nova ética”

Pois não é realmente uma questão de uma “nova” ética. O mal é e continua o que você sabe que não deveria fazer. Mas, infelizmente, o homem se superestima a este respeito: ele acha que é livre para escolher o mal ou o bem. [...]

³ Para as referências das obras de Jung, usamos a data de publicação do texto original seguida da data de publicação da edição utilizada, que aqui foram as Obras “Completas” da editora Vozes, traduzidas diretamente do original alemão. Cabe a correção sobre a denominação Obras Completas que é equívoca, tendo em vista a vasta obra em formato de seminários publicados ou não, que se encontram fora dessa coletânea. Recorremos ainda à edição em inglês, quando houve dúvidas quanto à tradução em português. As citações são feitas pelo parágrafo a que se refere, o que facilita a pesquisa em qualquer das traduções disponíveis.

Uma ética é aquela que torna impossível para ele deliberadamente fazer o mal e o incita - muitas vezes com pouco sucesso - a fazer o bem. Ou seja, ele pode fazer o bem, mas não pode evitar o mal, embora sua ética o obrigue a testar a força de sua vontade a esse respeito. Na realidade, ele é vítima desses poderes. Ele é forçado a admitir que em nenhuma circunstância ele pode evitar o mal, de modo absoluto, assim como por outro lado ele pode apreciar a esperança de poder fazer o bem. Como o mal é inevitável, ele nunca sai do pecado e esse é o fato a ser reconhecido. Isso não dá origem a uma nova ética, mas a reflexões éticas diferenciadas como a questão: como me relaciono com o fato de que não posso escapar do pecado? (JUNG, 1990, p. 364, tradução nossa).⁴

A diferenciação ética conduz então a uma *consciência* do fato de que não se pode estar além do bem e do mal, de que não se pode escapar do pecado. São realidades inescapáveis ao humano em suas ações. Mesmo que ele sempre busque fazer o bem, ainda assim poderá incorrer no mal que não quer, para lembrar as escrituras⁵. É que tais opostos são maiores que *eu*, isto é, que ao sujeito consciente.

E se a ética deve passar pela tensão entre bem e mal, ela se conecta por consequência ao problema da *sombra*, pois este conceito se define pela encarnação no próprio indivíduo de suas inferioridades morais inconscientes, ou vagamente conscientes.⁶ Manter tal tensão é estar consideravelmente consciente de que tal polaridade está presente igualmente em nosso próprio peito. Na mesma carta, Jung (1990) alude a esse ponto, esclarecendo como tais reflexões podem ser facilmente distorcidas por quem negligencia a própria sombra:

Elas [essas reflexões éticas] são válidas apenas para uma pessoa que é realmente consciente de sua sombra, mas para quem trata a sua sombra como um inconveniente de passagem ou, sem qualquer escrúpulo e responsabilidade moral, afasta-a como algo irrelevante, elas oferecem oportunidades perigosas para aberrações de julgamento moral, como são características de pessoas com defeito moral que, conseqüentemente, sofrem com uma inflação intelectual. (p. 365, tradução nossa).⁷

Vemos que a questão envolve, para Jung, elementos que não são estritamente da ordem da racionalidade e da consciência, tornando-a assim muito mais complexa do ponto de vista

⁴ *For it is not really a question of a "new" ethic. Evil is and remains what you know you shouldn't do. But unfortunately man overestimates himself in this respect: he thinks he is free to choose evil or good. [...] An ethic is that which makes it impossible for him deliberately to do evil and urges him-often with scant success to do good. That is to say, he can do good but cannot avoid evil even though his ethic impels him to test the strength of his will in this regard. In reality he is the victim of these powers. He is forced to admit that under no circumstances can he avoid evil absolutely, just as on the other side he may cherish the hope of being able to do good. Since evil is unavoidable, he never quite gets out of sinning and this is the fact that has to be recognized. It gives rise not to a new ethic but to differentiated ethical reflections such as the question: How do I relate to the fact that I cannot escape sin?*

⁵ Rm 7:19: "Com efeito, não faço o bem que quero, mas pratico o mal que não quero".

⁶ Como veremos adiante, trata-se de um conceito de Jung que circunscreve uma fenomênica bem distinta na dinâmica psíquica.

⁷ *They are valid only for a person who is really conscious of his shadow, but for anyone who treats his shadow as a passing inconvenience or, lacking all scruple and moral responsibility, brushes it off as irrelevant, they offer dangerous opportunities for aberrations of moral judgment, such as are characteristic of people with a moral defect who consequently suffer from an intellectual inflation.*

psicológico. Sua constatação é que há um fator irracional⁸ ligado a esse problema, o que a uma primeira leitura da obra desse autor parece algo inusitado e mesmo “obscuro”.

É o que encontramos numa carta de Jung a um americano, à época calouro do curso de Filosofia, que perguntava sobre o problema da ética e dos valores morais, ao que Jung responde:

A questão ética se resume à relação entre homem e Deus. Qualquer outro tipo de decisão ética seria convencional, o que significa que dependeria de um código tradicional e coletivo de valores morais. Como esses valores são gerais e não específicos, eles não se aplicam exatamente a situações individuais, assim como um diagrama esquemático não expressa as variações de eventos individuais. [...] A grande dificuldade, é claro, é a "Vontade de Deus". Psicologicamente, a "Vontade de Deus" aparece na sua experiência interior na forma de um poder de decisão superior, ao qual você pode dar vários nomes como instinto, destino, inconsciência, fé, etc. (JUNG, 1990, p. 300, traduzimos).⁹

Em outro ponto, encontramos em suas obras coletadas uma reflexão bastante próxima desta, onde ele elabora de maneira mais detalhada a questão. Num artigo em que trata sobre *A Consciência na Visão Psicológica*, ele se detém mais nos meandros dessa temática, abordando especificamente a consciência *moral*. Aí ele afirma que a solução do conflito de deveres muitas vezes vem pela supressão de um dos termos opostos. Entretanto, nem sempre é assim: “Quando existe bastante escrúpulo, o conflito se resolve ao surgir uma solução criadora, produzida pelo arquétipo constelado, que possui tal autoridade impositiva que pode ser caracterizada com razão como *vox Dei*.” (JUNG, 1958/1993a, § 856).

Dessas leituras emergiram algumas questões que justificaram esse trabalho. Como entender estas últimas ideias trazidas por Jung de que a “ética se resume à relação entre homem e Deus”? Estaria ele fazendo proselitismo? Esta última é uma questão importante, embora já superada, mas a qual reavemos aqui e que buscaremos responder ao final deste capítulo. Então como se articulam essas afirmações ao conjunto maior de sua obra? Como podemos pensar sua concepção de ética em diálogo com outras perspectivas?

Para nos aproximarmos de uma solução a essas perguntas traçamos um percurso metodológico que passará pelos conceitos junguianos aventados até aqui: em primeiro lugar, a questão do bem e do mal e o seu lugar nesta psicologia. Em segundo, abordaremos o arquétipo da

⁸ Jung defende que irracional tem o sentido não de *contrário* a razão, mas de *além* da razão. Para ele, o irracional é um fator existencial, isto é, de que algo é dado como existente e, logicamente, disso a razão não dá conta de explicar em seu fundamento último.

⁹ *The ethical question boils down to the relationship between man and God. Any other kind of ethical decision would be a conventional one, which means that it would depend upon a traditional and collective code of moral values. Since such values are general and not specific, they don't exactly apply to individual situations, as little as a schematic diagram expresses the variations of individual events. [...] The great difficulty of course is the "Will of God." Psychologically the "Will of God" appears in your inner experience in the form of a superior deciding power, to which you may give various names like instinct, fate, unconscious, faith, etc.*

sombra, que se acha intimamente ligado aos opostos citados. Avançaremos, por fim, ao problema da relação entre o homem e a *imago* de Deus, onde buscaremos uma chave de acesso às afirmações de Jung supracitadas.

Após isso, voltaremos nossa atenção, no terceiro capítulo, à obra de E. Lévinas, o qual, ligando também sua filosofia ética ao problema de Deus (ou pelo menos da ideia de Deus), escolhemos para articular com os conceitos da psicologia analítica de Jung.

2.2. Uma teoria antinômica da psique

Uma etapa imprescindível para chegarmos ao problema dos opostos morais em Jung é entender sua concepção de psiquismo, pois esta noção é o que parece sustentar seu argumento sobre os polos morais bem e mal – e sobre qualquer outro par de opostos psíquicos –, bem como sobre a atitude do homem diante deles.

Encontramos uma pista sobre isso num texto fundamental para a clínica psicológico analítica. Trata-se de um artigo publicado em 1935 em que ele argumenta sobre a complexidade própria do objeto da psicologia, onde – no caso do desenvolvimento da psicoterapia – diversos métodos podem partir de pressupostos diferentes, alcançando resultados específicos, sem se poder ao menos compará-los entre si. Diante dessa situação, para os representantes dessas perspectivas – Jung (1935/1988) argumenta – era natural que cada um considerasse errônea a visão do outro. Porém, ao se considerar tanto os resultados obtidos, quanto as respectivas realidades psicológicas mostradas por esses métodos e teorias, não há como negar a validade de cada um desses diferentes pressupostos psicológicos.

Jung (1935/1988) discute uma questão epistemológica que ainda hoje acompanha a psicologia. Ele compara a situação da psicoterapia da época àquela da física moderna, então em desenvolvimento, com suas teorias contraditórias sobre um mesmo fenômeno, a exemplo da luz, sobre a qual acabou-se aceitando, não sem grande resistência, uma teoria sobre sua natureza dual, ondulatória e corpuscular. “E assim como a física não considera insuperável essa contradição, a existência de múltiplos enfoques psicológicos possíveis não deveria ser pretexto para se considerarem as contradições insuperáveis, e as interpretações inteiramente subjetivas e não mensuráveis.” (§ 1).

A verdade é que a psicologia está numa situação muito mais crítica do que a Física, a qual ainda pode dispor de medidas materiais não tão dependentes do sujeito, e objetos consideravelmente mais estáveis do que os das psicologias. Entretanto, no nível de uma física de partículas, é provável que a comparação de Jung ainda seja válida. No entanto, muito além de

simplesmente considerar a psique uma realidade complexa, para Jung a psique só pode ser descrita satisfatoriamente através de paradoxos, ou melhor de antinomias. Para ele, uma das antinomias fundamentais da psicologia “[...] é a proposição: *A psique depende do corpo, e o corpo depende da psique*. Para ambas as afirmações desta antinomia existem provas óbvias, de tal maneira que um juízo objetivo não poderá decidir-se pela preponderância da tese sobre a antítese [...]” (JUNG, 1935/1988, § 1, grifos do autor).

Para ele, isso destaca outra característica sobre o estado atual de nossa ciência, qual seja, a de que podemos tecer afirmações que são válidas apenas relativamente. “É que a afirmação só é válida na medida em que for indicado a que sistema psíquico o objeto da indagação se refere.” (JUNG, 1935/1988, § 1). Essa tese não resvala, no entanto, num relativismo absoluto. Na medida em que a individualidade não é singularidade, isto é, absoluta individualidade, é possível ainda falar de um ser genérico e assim fazer afirmações científicas. “Conseqüentemente, estas afirmações podem referir-se unicamente às partes do sistema psíquico conformes, isto é, às que podem ser comparadas, e, portanto, apanhadas estatisticamente, e não ao individual, ao único dentro do sistema.” (JUNG, 1935/1988, § 1). É então que chegamos a outro paradoxo, que necessariamente requer uma segunda antinomia fundamental:

O individual não importa perante o genérico, e o genérico não importa perante o individual. Como é sabido, não existe um elefante genérico; apenas elefantes individuais. Mas, se o genérico não existisse e houvesse uma constante multiplicidade de elefantes, um elefante único e individual seria extremamente inverossímil. (JUNG, 1935/1988, § 1, grifos do autor).

Essas considerações de Jung (1935/1988) nos informam claramente que, desde cedo, ele solucionou de forma bastante elegante a questão da profusão de teorias e métodos de tratamento psicológico que surgiam com o tempo.¹⁰ Apesar da notável semelhança com nossa atual forma de lidar com os diferentes pressupostos teórico-metodológicos – identificamos *psicologias* e não mais uma psicologia (FIGUEIREDO; SANTI, 2010) –, Jung vai além da simples aceitação dessas diferenças, mas identifica aí, talvez, a forma mais correta de lidar com o fenômeno, isto é, caracterizando-o de forma antinômica. Temos assim um método próprio à Psicologia Analítica, que conduz a própria clínica junguiana, o qual ele irá denominar nesse momento de *método dialético*.

É importante notar que essa concepção de psique descrita através de paradoxos e contradições evita um procedimento extremamente comum e igualmente nocivo do ponto de vista

¹⁰ Não podemos deixar de notar, entretanto, que Jung não passou ileso à (quase) irresistível pretensão de criar, se não uma teoria, no mínimo, uma linguagem geral para as ciências psicológicas, como o descreve Shamdasani (2011).

científico e terapêutico: a unilateralidade sobre o objeto, o que parece ser próprio da técnica e da ciência. Assim, procura-se ao mesmo tempo a não totalização do objeto do conhecimento e aí a tentativa de não tecer julgamentos prévios sobre o paciente. O método dialético é descrito da seguinte forma:

Por isso, quer eu queira que não, se eu estiver disposto a fazer o tratamento psíquico de um indivíduo, tenho que renunciar à minha superioridade no saber, a toda e qualquer autoridade e vontade de influenciar. Tenho que optar necessariamente por um método dialético, que consiste em confrontar as averiguações mútuas. Mas isto só se torna possível se eu deixar ao outro a oportunidade de apresentar seu material o mais completamente possível, sem limitá-lo pelos meus pressupostos. (JUNG, 1935/1988, § 2).

Esta descrição nos incita a tocar numa terceira oposição básica. Pois “confrontar as averiguações mútuas” não diz respeito apenas a comparar a fala e o material do padecente com o do analista, mas, em primeiro plano, confrontá-lo com o seu próprio material. Isto nos incita a pensar, portanto na dialética psíquica mais basilar para Jung que é o par consciente-inconsciente. O inconsciente é o conceito-limite psicológico para descrever “todos os conteúdos que não estão relacionados com o eu de modo perceptível” (JUNG, 1921/1991, § 847). Por seu turno, a consciência é “a função ou atividade que mantém a relação dos conteúdos psíquicos com o eu.” (JUNG, 1921/1991, § 781). O eu é sempre o ponto de referência, pois é o centro da consciência, nossa única experiência imediata. Entretanto, desses conceitos decorre que o psíquico não se resume a um ou outro, mas é o todo consciente-inconsciente, os quais mantêm relação entre si, nomeadamente *compensatória*. Jung (1921/1991) explica:

O relacionamento funcional dos processos inconscientes com a consciência [é compensatório] porque, de acordo com a experiência, o processo inconsciente traz à luz o material subliminal constelado pela situação da consciência, portanto todos aqueles conteúdos que não poderiam faltar no cenário consciente, se tudo fosse consciente. A função compensatória do inconsciente se manifesta com tanta maior clareza quanto mais unilateral for a atitude consciente; e disso dá muitos exemplos a patologia. (§ 852).

Por este motivo, nenhuma técnica ou norma coletiva deve se sobrepor à individualidade¹¹ que traz as balizas e as indicações para o tratamento. Tomando a antinomia individual-coletivo Jung (1935/1988) exemplifica essa situação: “O enfoque terapêutico também se diferencia de acordo com essa distinção, porque é obvio que um individualista neurótico não pode sarar, a não ser que reconheça o homem coletivo dentro de si e, portanto, a necessidade de um ajustamento coletivo.” (§ 5).

¹¹ Entendemos a noção de individualidade como a configuração única das disposições coletivas (inconsciente-consciente) encarnadas na experiência de vida, e que, por sua parcela inconsciente, não está dada de início à consciência egóica.

Enquanto psicoterapeuta, não posso escolher entre uma ou outra visão de mundo, entre um ou outro preceito moral, pois assim fecho as possibilidades de desenvolvimento, imponho previamente um dado valor à vida daquela individualidade, e assim reatualizo o que é próprio da neurose, isto é, a limitação das possibilidades de vida, o insulamento da pessoa e o engessamento das significações. Portanto, Jung (1935/1988), salienta

Em toda e qualquer circunstância são normas supremas de um método dialético que a individualidade do doente tenha a mesma dignidade e o mesmo direito de existir que a do médico, e que, por essa razão, todos os desenvolvimentos individuais do paciente sejam considerados legítimos, *conquanto não se corrijam por si mesmos*. (§ 11, grifo nosso).

O nosso grifo destaca a ideia de que o método se finca, portanto, do ponto de vista da individualidade do paciente, nos indicadores e nas compensações do próprio sistema psíquico, antes da teoria e da técnica. Porém, a esse primeiro aspecto se soma um outro que impõe uma complexidade, que é a personalidade do analista. Pois há nesse diálogo analítico, quer o analista queira quer não, dois sistemas psíquicos que não se reduzem um ao outro e que não passam imunes um ao outro. Ao sustentar esse método e confiar na dialética do próprio sistema do paciente, isso produz um efeito natural no analista. “Este efeito é a única coisa que posso oferecer ao meu paciente individual e legitimamente.” (JUNG, 1935/1988, § 2).

É claro ainda que, de igual modo, a personalidade do analista terá impacto sobre a do analisando. É fato reconhecido que mesmo o efeito terapêutico depende da personalidade do analista e da ligação que é ali estabelecida. Por outro lado, o analista enquanto está inconsciente de um aspecto importante de sua individualidade, limitará o alcance desse efeito terapêutico, pois “aquilo que não está claro para nós, porque não o queremos reconhecer em nós mesmos, nos leva a impedir que se torne consciente no paciente, naturalmente em detrimento do mesmo.” (JUNG, 1935/1988, § 8). É que os pontos cegos no analista limitam o alcance do método dialético, na medida em que cessa a escuta da individualidade do outro e em que passa a não mais olhar para ele, mas a enxergar-se nele. Por isso, Jung foi um dos pioneiros a entender como imperiosa a necessidade de análise por parte do analista.

A ideia de antinomia, portanto, como um princípio explicativo que admite uma reversibilidade, um contraponto nas afirmações sobre o psíquico, é reafirmado por ele em diversas partes de sua obra. Por exemplo, ao discutir a oposição entre as próprias funções da consciência – isto é, entre pensamento e sentimento, e entre intuição e sensação – ele conclui o seguinte:

Tendo para mim que os problemas dos opostos aqui apenas tocados de leve constituem a base de uma *psicologia crítica*, necessária sob muitos aspectos. Uma crítica desta espécie seria de imenso valor não só para o círculo mais estreito da psicologia, como também para o círculo mais vasto das ciências em geral. (JUNG, 1936/1986, § 260, grifos do autor).

O referido *problema dos opostos* parece ser, portanto, o cerne para nossa discussão, pois é um problema que irá ocupar a maior parte da obra de Jung, seja manifestamente pela abordagem direta desse problema, seja como fundamento empírico de suas teorias, incluída aí a própria argumentação acima exposta sobre as antinomias fundamentais.

Desta forma, nossos próximos passos nos dirigem a responder como esse problema se coloca e como é resolvido no trabalho de Jung, pois é nele que se localiza também o problema da moral.

2.3 Os Opostos Morais

Ao falar sobre *Psicoterapia e Visão de Mundo*, Jung sintetiza o que acabamos de expor acima, retomando a discussão sobre psicoterapia e localizando a questão dos opostos como um problema de primeira grandeza. Ele afirma:

As primeiras incursões da psicoterapia em formação, no terreno da psicologia propriamente dita, já a levaram a se confrontar com a *problemática dos opostos*, que é o mais profundamente próprio da psique. A estrutura da psique é, de fato, tão contraditória ou contrapontística, que não deve existir constatação psicológica ou proposição genérica alguma, que não nos obrigue imediatamente a fazer também a afirmação do seu oposto. (JUNG, 1943/1988, § 177).

Esse conceito é tão fundamental que é um dos pontos que, nas próprias palavras dele, diferencia-o de Freud:

Em tudo o que acontece no mundo, vejo o jogo dos opostos e dessa concepção derivo minha ideia de energia psíquica. Acho que a energia psíquica envolve o jogo dos opostos de modo semelhante como a energia física envolve uma diferença de potencial, isto é, a existência de opostos como calor-frio, alto-baixo etc. Freud começou por considerar como única força propulsora psíquica a sexualidade e, somente após minha ruptura com ele, levou também outros fatores em consideração. (JUNG, 1929/1994, § 779).

E agora somos introduzidos a outro conceito junguiano que é o de energia psíquica. Como ficará mais claro, na passagem a seguir, para ele, a energia psíquica segue de perto o conceito de energia física, isto é, como uma resultante de uma tensão entre polos, da diferença de potencial. Julgamos que isso é um ponto chave para o entendimento do problema das oposições em Jung, pois a própria vida psíquica participa e é possibilitada pelo movimento gerado pela tensão dos opostos. Sobre isso ele diz:

Todo fenômeno energético (e não há fenômeno que não seja energético) apresenta começo e fim, alto e baixo, quente e frio, antes e depois, origem e finalidade etc., isto é, pares de opostos. O conceito de energia é inseparável da ideia de oposição; o mesmo acontece com o conceito de libido. Os símbolos da libido, sejam eles de natureza mitológica ou filosófico-especulativa, apresentam-se diretamente como opostos ou podem ser considerados como tais. (JUNG, 1921/1991, § 367).

Esse relevante trabalho de Jung sobre os *Tipos Psicológicos* pode ser lido como uma análise dos pares opostos na filosofia, literatura e religião, como provas empíricas de sua tese das condições de apreensão e organização da experiência humana: por um lado, as funções da consciência (pensamento-sentimento, intuição-sensação) e o direcionamento da libido (extroversão ou introversão), por outro, os arquétipos. E ele deriva desses pares basilares, as configurações tipológicas possíveis.

O problema dos opostos é ainda, além de uma questão intelectual e teórica, um capítulo crucial do próprio processo analítico. Para Jung (1943/1978), é uma questão da maturidade. “O tratamento prático de um paciente nunca vai começar por este problema – principalmente o de um jovem.” (§ 88). É que a neurose num jovem, geralmente, é deflagrada pela colisão da realidade com uma atitude infantil insuficiente que se baseia na dependência excessiva nas figuras parentais e em ficções e planos irrealizáveis. Essa generalização, entretanto, embora ofereça um parâmetro didático para o clínico, encontra exceções. É o que podemos ver nos relatos do próprio Jung, em suas *Memórias*, onde ele evoca uma lembrança de infância que o impactou para a vida. Ele conta que por volta dos seus doze anos, teve um pensamento ao passar na frente da catedral da cidade de Basiléia, ao voltar para casa. Pensa em como o mundo e a igreja são belos, e pensa no criador sentado no seu trono dourado, mas então o pensamento é reprimido. Após muito lutar contra a pressão que esta ideia fazia para retornar, ele finalmente deixa o pensamento fluir:

[...] diante de meus olhos ergue-se a bela catedral e, em cima, o céu azul. Deus está sentado em seu trono de ouro, muito alto acima do mundo e, debaixo do trono, um enorme excremento cai sobre o teto novo e colorido da igreja; este se despedaça e os muros desabam. (JUNG, 2006, p. 70).

O adolescente que antes sofria a tensão excruciante e o medo das consequências de tal pensamento, experimenta “um alívio imenso e uma liberação indescritível” (p. 70). Jung não foi o único a se confrontar com o problema dos opostos ainda na juventude. Encontramos exemplos na vida de santos¹² e nos próprios sonhos de crianças.¹³

No âmbito deste problema, encontram-se todas as oposições que geralmente o indivíduo ignora, mas que atuam sobre ele e são realidades fundamentais da vida. O indivíduo se depara com esse problema, do ponto de vista analítico, quando se confronta conscienciosamente com tudo aquilo que se opõe aos seus próprios valores conscientes. É nesse ponto que surge, por exemplo, o confronto com a questão moral. A questão dos opostos se torna um problema ao

¹² Por exemplo, na de Francisco de Assis. Indicação do prof. Dr. Filipe Jesuíno, em 31 de agosto de 2018, por ocasião da qualificação deste trabalho.

¹³ Cf. os seminários de Jung sobre os sonhos de crianças (JUNG, 2011).

indivíduo quando este se vê diante de si mesmo e consegue reconhecer que ele não é só o bem que imagina ou o papel social ao qual se identifica. Em certo sentido, é quando se defronta com a alteridade em si mesmo.

2.3.1 A questão do mal

Há um texto de Jung em que ele trata diretamente sobre este assunto, que se intitula *O Bem e o Mal na Psicologia Analítica*. Trata-se de uma adaptação de uma conferência na qual Jung comenta a apresentação de outro palestrante a respeito do problema da *sombra* e isso explica o caráter mais informal do texto. O psicólogo suíço assinala de antemão que sobre o assunto não se pode dar a última palavra pois que “Bem e mal são em si *princípios*; e princípios existem bem antes de nós e perdurarão depois de nós.” (JUNG, 1959/1993, § 859, grifo do autor).

Com esta ressalva, Jung visa lembrar-nos também que bem e mal são coisas sobre as quais não sabemos em última análise. Se não temos acesso aos princípios em si, ao que está antes e acima de nós, conseguimos apenas realizar juízos muito falhos e imprecisos diante da situação concreta. O leitor pode objetar, com razão, que temos uma ideia geral do que seja o mal concretamente, isto é, de que há uma noção coletivamente compartilhada do que ele seja. Certamente podemos dizer que, por exemplo, as pessoas que convivem com a violência constante e a miséria nas áreas marginalizadas de Fortaleza ou em qualquer metrópole brasileira não estão vivendo uma “boa vida”, como o argumenta acertadamente Harris (2013) sobre outro contexto, e sabem bem o que é o mal. No entanto, não é apenas disso que Jung está tratando. Trata-se aqui não da situação em que o sujeito vive, mas das escolhas e das ações dele diante da vida.

E assim, só podemos dizer de forma muito limitada que esta situação específica é má para esta dada pessoa neste momento de sua vida. E mesmo assim, corremos o risco de presunção, pois não o sabemos em última análise. Jung (1959/1993) especula inclusive, que para dada pessoa a experiência do mal pode ser essencial para o seu desenvolvimento moral.

O confronto com os tais extremos da vivência humana vem acompanhado de muita tensão emocional. São realmente aquelas situações em que nos deparamos com uma encruzilhada, com um beco sem saída. Não conseguimos decidir exatamente o que fazer nem julgar a situação objetivamente. Jung (1959/1993) afirma que

A realidade do bem e do mal consiste em coisas, situações que acontecem, que ultrapassam nosso pensamento, em que a gente está, por assim dizer, diante da vida e da

morte. O que me sobrevém nesta força e intensidade eu o experimento como algo numinoso, não importa se o designo como divino, demoníaco ou causado pelo destino. Está atuando algo mais forte, invencível, com o qual me confronto. (§ 871).

Esse caráter numinoso é, para Jung, a característica de toda experiência em que uma imagem arquetípica é constelada¹⁴, isto é, em que o indivíduo se confronta com aquilo que é estruturante de si. O numinoso, termo adotado de Rudolf Otto, é ao mesmo tempo um mistério *fascinsum* e o *tremendum*. É por isso que Jung eleva o problema do bem e do mal ao nível de um princípio:

Se prestarmos atenção, veremos que o bem e o mal são *principia* (princípios). “Princípio” vem de “prius”, o que foi “antes”, no “início”. O último princípio concebível é Deus. [...] O bem e o mal são princípios de nosso *juízo* ético; mas, levados à última raiz *ôntica*, são princípios, aspectos de Deus, nomes de Deus. Se me chocar com uma situação ou acontecimento paradoxais *in excessu affectus*, numa situação de transtorno emocional excessivo, então me choco em última análise com um aspecto de Deus que não consigo julgar e dominar logicamente porque é mais forte do que eu, porque possui caráter numinoso e eu me encontro com o tremendo e o fascinante. (JUNG, 1959/1993, § 864).

Dito de outra forma, a polaridade bem-mal é, nesse aspecto, um dado objetivo, na medida em que ultrapassa a vontade e o julgamento do homem. Nesse aspecto coletivo, o bem e o mal são princípios cuja experiência se atualiza no humano através do conflito moral.

Insisto nesse aspecto *coletivo*, pois há ainda, como em toda experiência humana, um aspecto individual, que se opõe e é a *conditio sine qua non* do aspecto coletivo. São realidades antinômicas, como vimos acima, e por isso mesmo lógica e empiricamente dependentes entre si.

Marie-Louise von Franz ilustra a antinomia individual-coletivo ao abordar o tema de um ponto de vista completamente diverso. Não tratando dos conflitos dos pacientes em clínica, mas de contos de fadas, seu principal objeto de estudo, ela procurou entender como o tema do mal é retratado e enfrentado nesse material da fantasia coletiva.

¹⁴ O termo *estar constelado* ou *constelação de complexo/arquétipo* é muito usado por Jung desde seus primeiros estudos experimentais, para diferenciar um complexo, no caso, que estava ativo e interferindo na consciência, daqueles que não estavam. A constelação, portanto, refere-se à metáfora de que aquele complexo/imagem arquetípica resalta-se, por seu automatismo ou por seu tom emocional, como figura mais ou menos nítida para a consciência na miríade difusa do firmamento psíquico inconsciente. Ao falar de atitude, Jung nos esclarece o que entende por constelação: “Um conteúdo bem acentuado e que se encontra no campo de visão da consciência forma (eventualmente com outros conteúdos) certa constelação que é sinônimo de uma atitude determinada, pois semelhante conteúdo da consciência fomenta a percepção e apercepção de tudo o que é homogêneo e inibe as do heterogêneo.” (JUNG, 1921/1991, § 769). O arquétipo materno constelado, por exemplo, ocasiona a prontidão para reagir a qualquer experiência que se associe ao referido arquétipo.

Sua interpretação dos contos de fadas parte da tese de que “os contos de fadas espelham material do inconsciente coletivo.” (VON FRANZ, 2017, l. 264, tradução nossa)¹⁵. Lançada esta premissa, a questão natural que se segue ao se propor uma abordagem do tema do mal nesses materiais é “[...] se é material do inconsciente coletivo, há problemas éticos nos contos de fadas?” Ao que ela responde negativamente: “Se houver, isso significaria que o inconsciente tem uma característica ou tendência moralista ética, algo que não podemos assumir de imediato.” (l. 264, tradução nossa).¹⁶

Mais adiante em sua discussão sobre o tema do *mal* nos contos de fada ela apresenta um resumo de como ele é solucionado nestas clássicas estórias:

Posso lhe contar histórias que dizem que, se você encontrar o mal, você deve lutar contra ele, mas há tantas outras que dizem que você deve fugir e não tentar lutar. Algumas dizem para sofrer sem bater de volta; outras dizem ‘não seja um idiota, contra-ataque!’ Há histórias que dizem que, se você for confrontado com o mal, a única coisa a fazer é mentir para fugir dele; outros dizem que não, seja honesto, mesmo com o Diabo, e não se envolva com a mentira. Para todas estas eu poderia dar-lhe exemplos, mas é sempre um sim e um não. (VON FRANZ, 2017, l. 278, tradução nossa).¹⁷

Vê-se como a imaginação coletiva lida com este motivo de forma extremamente contraditória, sendo que, em muitas destas estórias, a temática do mal nem chega a apresentar-se como um problema ético, mas simplesmente um problema prático: o mal existe, há um demônio ou uma bruxa ameaçando a família real ou um camponês na floresta, o que fazer então? A resposta pode ser enfrentá-lo, como pode ser: corra!; ou apenas não há o que fazer, apenas sofrer esse mal.

Von Franz buscava, inicialmente, com este estudo, através da exegese de contos de fadas, alcançar um denominador comum. Algo como uma lista de regras de conduta que se poderia deduzir desse material, diante do confronto com o mal. Assim ela resume seus achados:

Eu olhei o material coletivo de contos de fadas por muitos anos, perguntando se seria possível encontrar algumas regras gerais de comportamento humano que sempre seriam válidas. Fiquei fascinada com a ideia de encontrar algum código humano geral, simples, mas além das diferenciações nacionais e individuais, algum tipo de regras básicas do comportamento humano. Tenho que confessar que não encontrei uma regra

¹⁵ Livro eletrônico, utilizaremos a marcação de “local” (l.) adotada por este meio de publicação. No original: *fairy tales mirror collective unconscious material*.

¹⁶ *if it is collective unconscious material, are there ethical problems in fairy tales? If there are, that would mean that the unconscious has an ethical moralistic feature or trend, which is something we cannot assume out of hand.*

¹⁷ *I can tell you stories which say that if you meet evil you must fight it, but there are just as many which say that you must run away and not try to fight it. Some say to suffer without hitting back; others say don't be a fool, hit back! There are stories which say that if you are confronted with evil, the only thing to do is to lie your way out of it; others say no, be honest, even toward the Devil, and don't become involved with lying. For all these I could give you examples, but it is always a yes and a no.*

básica padrão, ou melhor, eu encontrei e não encontrei, pois sempre há uma contradição! (VON FRANZ, l. 277,8, tradução nossa).¹⁸

Interessante notar como Von Franz sugere ter tido uma pretensão ingênua bastante comum a alguns pesquisadores. Isso por que, julgamos, é uma hipótese intuitivamente muito atraente. É o antigo fascínio que os oráculos exerciam nos fiéis. Uma tese utilizada por muitos autores que, de forma deliberada ou não, defendem haver realmente uma lista de regras gerais inequívocas do que os contos de fadas ou algum outro material “querem ensinar”, para assim venderem livros. De fato, há muito o que se tirar dos contos de fadas como conteúdo empírico de estudo, porém, como antecipado nenhuma regra inequívoca.

Por fim, ela constatou que nesses materiais, em situações muito semelhantes, a solução para o problema é em geral contraditória. Então por que é assim? Poder-se-ia perguntar. Von Franz (2017) encontrou uma saída para essa questão justamente na natureza coletiva dos contos de fadas. Porquanto, se podemos encontrar tantas maneiras possíveis de se lidar com o mal na literatura e na imaginação coletiva, isto diz respeito a uma disposição moral coletiva básica, que torna possível a decisão individual.

Então podemos dizer que na natureza humana estaria certo fazer isto ou aquilo, mas *eu* farei isso, o *tertium*, a terceira coisa, que é minha individualidade. Não existiria individualidade se o material básico não fosse contraditório. Este foi o meu conforto após ter descoberto a terrível verdade da estrutura contraditória! (VON FRANZ, 2017, l. 155, tradução nossa).¹⁹

A superestrutura coletiva contraditória e paradoxal é representada, segundo ela, nos contos de fadas. Conceitualmente esta superestrutura é o que denominamos, em Psicologia Analítica de *arquétipo*, que é a estrutura da psique e, portanto, coletivo, contraditório, paradoxal, numinoso.

Entendemos, portanto, que a escolha individual – a escolha ética – decorre do confronto com a realidade do bem e do mal. Antes disso não podemos falar de ética ou de comportamento ético, pois o que impera é a identidade da atitude geral do eu com um ideal coletivo unilateralmente alinhado moralmente. A identificação com o ideal coletivo é inconsciente, pois só há consciência quando há diferença, oposição. Consciência é, por definição, a identificação de diferenças, de que há um outro.

¹⁸ *I have looked at collective fairy tale material for many years, wondering whether it would be possible to find a few general rules of human behavior which would always be valid. I was fascinated by the idea of finding some generally human code, simple but beyond national and individual differentiations, some kind of basic rules of human behavior. I have to confess that I have not found a standard basic rule, or rather, I have found it and I have not found it, for there is always a contradiction!*

¹⁹ *Then we can say that in human nature it would be right to do this or that, but I am going to do this, the tertium, the third thing, which is my individuality. There would be no individuality if the basic material were not contradictory. That was my comfort after having discovered the terrible truth of the contradictory structure!*

É nesse sentido que Von Franz chega à conclusão de que, no seu campo de estudo, o material é contraditório, ou seja, indiferenciado, pois expressa a dimensão coletiva do comportamento moral, isto é, do comportamento diante do mal. Em última análise, a diferenciação do outro, a consciência dos opostos, ocorre no indivíduo, único responsável pela decisão ética.

Este comportamento, entretanto, é em geral um estágio posterior do processo muito mais doloroso que é admitir que o mal não vive apenas numa exterioridade apartada de mim, no bandido, na religião que não é a minha, naquele partido corrupto ou no estrangeiro. É confrontar-se com um lugar de sombras em si mesmo.

Jung (1928/1978) descreve as consequências mais comuns dessa travessia que é para ele, geralmente, a primeira fase de qualquer análise. Ele toma de empréstimo um termo do *Fausto* de Goethe, que é também utilizada por Adler na descrição das neuroses de poder, para descrever um sentimento muito comum ao analisando ao tomar consciência das próprias inferioridades morais inconscientes. Jung (1928/1978) cita Goethe (*Fausto I*, 4ª cena):

“Segue o velho conselho
de minha tia, a Serpente.
Tua semelhança a Deus
te deixará todo tremente”.

Essa semelhança a Deus se refere, é claro, ao conhecimento do bem e do mal. A análise e a transformação dos conteúdos inconscientes engendra uma espécie de tolerância superior, graças à qual as partes relativamente indigestas da caracterologia inconsciente podem ser aceitas. [...] Duas esferas, antes cuidadosamente separadas, foram aproximadas. Depois de consideráveis resistências realizou-se com sucesso a união dos opostos, pelo menos aparentemente. A compreensão mais profunda obtida desse modo, a justaposição do que antes estava separado (e daí a aparente superação do conflito moral), dá lugar a um sentimento de superioridade que pode muito bem expressar-se como ‘semelhança a Deus’. (§ 224).

Vê-se, portanto, como aquele caráter numinoso dos opostos anteriormente aludido aparece também nesta descrição. À confrontação e a paulatina consciência do que me é oposto decorre um sentimento de semelhança a Deus, imagem muito mais fiel psicologicamente, para Jung (1928/1978), do que o termo *inflação psíquica*. Esta metáfora marca o traço numinoso que acompanha a consciência do bem e do mal, pois que estar além do bem e do mal sempre foi prerrogativa das entidades mitológicas. Mas o efeito sobre o sujeito que comete a *hybris*²⁰ pode seguir também outro destino. Jung (1928/1978) nos ensina que

Nem todos se sentirão como super-homens, segurando nas mãos os pratos da balança do bem e do mal. Há os que se sentem como um objeto desamparado entre o martelo e a bigorna; não como Hércules na encruzilhada dos caminhos, mas como um barco

²⁰ *Hybris* (ὑβρις) é o termo do antigo grego, quase intraduzível, com o qual eles “entenderam qualquer violação da norma da medida, ou seja, dos limites que o homem deve encontrar em suas relações com os outros homens, com a divindade e com a ordem das coisas.” (ABBAGNANO, 2007, p. 520, grifos do autor). É a presunção de, na inflação psíquica, julgar-se semelhante a Deus ou, no mínimo, acima da humanidade.

sem leme entre Scila e Caribdis. Sem perceber, acha-se preso talvez no maior e mais antigo dos conflitos humanos, experimentando as angústias dos eternos princípios em colisão. Poderá sentir-se como um Prometeu acorrentado no Cáucaso ou como um crucificado. Isto representaria uma ‘semelhança a Deus’ no sofrimento. (§ 224).

Estas consequências sobre o sujeito decorrentes da consciência dos opostos em questão coincidem com aquelas que seguem ao confronto com o que Jung veio a chamar de sombra.

2.4 O confronto com a sombra

Estivemos falando desse tópico na seção anterior, sem que o tivéssemos anunciado. Pois a sombra é justamente, num sentido amplo, o próprio inconsciente. Quanto a isso, Von Franz (2017) relembra a irritação que Jung manifestava quando seus alunos faziam um entendimento errôneo sobre esse conceito. Ela afirma:

Jung, que odiava quando seus alunos eram muito literais e se apegavam a seus conceitos e faziam deles um sistema e o citavam sem saber exatamente o que eles estavam dizendo, uma vez em uma discussão despejou tudo isso e disse: “Isto é tudo bobagem! A sombra é simplesmente todo o inconsciente.” (VON FRANZ, 2017, l. 9, tradução nossa).²¹

O mal entendimento se baseia muitas vezes na transposição literal que se faz do conceito (o que ocorre praticamente com todos os conceitos junguianos!) a determinadas imagens ou funcionamentos psíquicos por conta de uma semelhança estética ou sonora com o que dá nome ao conceito. Um exemplo disso seria a interpretação apressada de que é “a sombra” uma figura num sonho que é escura ou que persegue o sonhador, sem que se observe sua real função ou as associações que o sujeito faz àquela figura. Outro exemplo, seria uma interpretação semelhante de um personagem numa obra literária. Esse tipo de “hermenêutica” às avessas, isto é, que parte de um pressuposto que se sobrepõe à imagem ou ao texto a ser interpretado, não dando margem para que este nos afete em sua alteridade é o ponto dessa crítica de Jung.

A sombra é um dos arquétipos mais destacados na experiência cotidiana, pois seus conteúdos se referem em grande medida ao primeiro contato com o inconsciente que é o que ele chama de *inconsciente pessoal* (JUNG, 1951/1982). Diz ele:

A sombra constitui um problema de ordem moral que desafia a personalidade do eu como um todo, pois ninguém é capaz de tomar consciência desta realidade sem dispendar energias morais. Mas nesta tomada de consciência da sombra trata-se de reconhecer os aspectos obscuros da personalidade, tais como existem na realidade. Este ato é a base indispensável para qualquer tipo de autoconhecimento e, por isso, via de

²¹ Jung, who hated it when his pupils were too literal-minded and clung to his concepts and made a system out of them and quoted him without knowing exactly what they were saying, once in a discussion threw all this over and said, “This is all nonsense! The shadow is simply the whole unconscious.”

regra, ele se defronta com considerável resistência. Enquanto, por um lado, o autocohecimento é um expediente terapêutico, por outro lado implica, muitas vezes, um trabalho árduo que pode se estender por um largo espaço de tempo. (§ 14).

Estes “aspectos obscuros” são tudo que foi retirado da vida consciente e desvalorizado. Por isso o confronto com a sombra exige tamanho esforço moral, pois relacionar-se com isso é entrar em contato com o que se rechaçou consciente e/ou inconscientemente durante a vida toda, com o que me é inferior, com o que excludo como desnecessário: é caminhar por onde desconheço e não possuo domínio.

É por isso que a sombra é para Jung, de uma forma geral, o próprio inconsciente. Pois para quem padece de uma neurose, o inconsciente é basicamente o fator limitador, a vida não vivida e inoportuna que paralisa o eu. Apenas com o decorrer da análise e com a integração desses elementos sombrios ao eu, o valor atribuído aos conteúdos inconscientes começa a mudar e a vislumbrar-se outros aspectos da personalidade. Como todos os arquétipos, esta figura aparece frequentemente personificada nos sonhos, material principal para a circunscrição deste conceito. Jung o descreve em outro ponto:

Outra figura não menos importante e bem definida é a da sombra, que também aparece como a alma na projeção sobre pessoas adequadas ou muitas vezes personificada em sonhos. A sombra coincide com o inconsciente “pessoal” (que corresponde ao conceito freudiano de inconsciente). Tal como a alma, esta figura foi frequentemente representada pelos poetas. Lembro-me da relação Fausto-Mefistófeles, bem como dos *Elixire des Teufels* [O Elixir do Diabo], de Hoffmann, para mencionar duas descrições típicas. A figura da sombra personifica tudo o que o sujeito não reconhece em si e sempre o importuna, direta ou indiretamente, como por exemplo traços inferiores de caráter e outras tendências incompatíveis. (1939/2000, § 513).

Como a maioria de seus conceitos psicológicos, o termo *sombra* tenta conciliar territórios dissociados, ciência e símbolo vivo, buscando não alijar o caráter eminentemente empírico, isto é, simbólico, dos conceitos científicos. Jung explica: “O fato de que o inconsciente personifica, mesmo nos sonhos, certos conteúdos de tonalidade afetiva é a razão pela qual minha terminologia, destinada ao uso prático, assumiu a personificação, exprimindo-a sob a forma de nomes.” (1939/2000, § 514).

Merkur (2017), num trabalho bastante recente sobre a moral em Jung, em que propõe uma avaliação de seus textos sobre a ética e a moral num diálogo inusitado com a psicanálise, situa o conceito de sombra como um equivalente ao inconsciente freudiano. Segundo ele, a teoria da sombra tem raízes na teoria do recalque (*repression*) de Freud.

O psicanalista afirma que “Os valores negativos da sombra se tornam invariavelmente conhecidos quando e porque se manifestam na forma de sintomas neuróticos.” (MERKUR,

2017, p. 8, tradução nossa).²² Daí o objetivo do autor de revisar as discussões de Jung do seu trabalho clínico com a sombra, “[...] isto é, a porção da psicologia analítica que corresponde à psicanálise.” (p. 1, tradução nossa).²³

Porém, o autor incorre num erro bastante comum que é o de interpretar o conceito de inconsciente e, portanto, de sombra, como o mal. Ele usa o princípio de que a sombra decorre da repressão e conclui, de uma citação de Jung na qual este afirma que o mal é, no decurso do amadurecimento psicológico, normalmente reprimido da consciência, que a sombra, portanto, seria para Jung o próprio mal (MERKUR, 2017). Entretanto, para Jung, nem a sombra e muito menos o inconsciente é entendido exclusivamente como o mal. Se essa é uma interpretação possível, ela é um julgamento moral do indivíduo, assim como é plenamente válido que outro indivíduo a interprete como a fonte das maiores riquezas espirituais. O julgamento moral é sempre uma prerrogativa do indivíduo diante da situação concreta. *O inconsciente em si é amor-al*. Num de seus textos sobre *Psicologia e Religião*, Jung (1938/1980) esclarece seu ponto de vista:

Se as tendências reprimidas da sombra fossem totalmente más, não haveria qualquer problema. Mas, de um modo geral, a sombra é simplesmente vulgar, primitiva, inadequada e incômoda, e não de uma malignidade absoluta. Ela contém qualidades infantis e primitivas que, de algum modo, poderiam vivificar e embelezar a existência humana; mas o homem se choca contra as regras tradicionais. (§ 134).

Em resumo, o espectro da sombra engloba aquilo que Jung irá chamar de *função inferior*. Termo advindo de seus estudos sobre a tipologia psicológica, nos quais concebeu a existência de atitudes e funções de adaptação da consciência. Para esclarecer isto, vejamos com mais detalhes a teoria tipológica.

Para ele, existem duas atitudes ou dinâmicas da libido: o movimento em direção ao objeto externo, extroversão, e o movimento para o objeto interno, introversão. Além disso, o indivíduo se orienta no mundo através de quatro funções básicas, o que ele irá depreender de seu trabalho clínico e de sua pesquisa sobre a tipologia na história da cultura (JUNG, 1921/1991). Para Jung (1921/1991), *função psicológica* é “[...] uma certa forma psíquica de atividade que, em princípio, permanece idêntica sob condições diversas.” (§ 811). Ele distingue quatro funções básicas, duas racionais e duas irracionais²⁴.

²² *The negative values of the shadow invariably become known when and because they manifest in the form of neurotic symptoms.*

²³ *which is to say, the portion of analytical psychology that corresponds to psychoanalysis.*

²⁴ Jung defende que irracional tem o sentido não de *contrário* a razão, mas de *além* da razão. Para ele, o irracional é um fator existencial, como por exemplo o fato de a Terra ter uma Lua, de o hidrogênio ser um elemento ou de um símbolo nos ocorrer num sonho. “A plena explicação racional de um objeto realmente existente (e não apenas

De forma muito abreviada, podemos elencar:

- As racionais: 1) *pensamento*, é aquela que exprime *o que* uma coisa é. “Dá nome a essa coisa e junta-lhe um conceito, pois pensar é perceber e julgar (A psicologia alemã fala de ‘apercepção’).” (JUNG, 1935/2007, § 22); 2) *sentimento*, me diz qual *o valor* das coisas, é a função valorativa.

- As irracionais: 3) *sensação*, “me diz que alguma coisa *é...*” (§ 21), é aquilo que percebo pelas vias sensoriais; e 4) *intuição*, é “[...] um tipo de percepção que não passa exatamente pelos sentidos; registra-se ao *nível do inconsciente*.” (JUNG, 1935/2007, § 26, grifos do autor). Esses pares são incompatíveis entre si.

Outrossim, em geral, os indivíduos ao longo da vida diferenciam e especializam uma dessas funções, que passa a ser a função principal de adaptação. Desta forma, diz-se que o indivíduo é um tipo *pensamento introvertido*, isto é, orienta-se predominantemente de forma introvertida e constrói sua visão de mundo pela função pensamento. A contraparte inconsciente dessa diferenciação de tipo é o que Jung chama de função inferior, que nesse caso, configura-se na função sentimento com a atitude extrovertida. Esta função inferior é mais inconsciente e por isso será sempre mais indiferenciada e fora do controle do eu. Logo, pode-se depreender que a função inferior está mais à sombra. No entanto, ela continua sendo uma função de orientação como qualquer outra, sua situação de inadaptação não a classifica como má. Pelo contrário, ela é vital e necessária para a adaptação como qualquer outra função. Em geral, porém, é desvalorizada pelo indivíduo e também pela cultura. É assim, por exemplo, no caso da introversão e da função sentimento em nossa época. Não é difícil observarmos como, por um lado, os alunos são incentivados na maioria das escolas a rechaçar qualquer traço de introversão, de fechamento em si, e, por outro, também a não demonstrar seus sentimentos, muito menos de pautar suas decisões com base na função valorativa.

Esse argumento de que a função inferior está no espectro da sombra é corroborado por uma passagem de um dos trabalhos de Jung (1954/1985) em que ele interpreta psicologicamente

suposto) é uma utopia ou um ideal. Só um objeto que foi suposto pode ter explicação plena, pois nada existe nele além do que foi suposto pelo pensar racional” (JUNG, 1921/1991, § 867). As funções racionais são aquelas decisivamente influenciadas pela reflexão. São ainda racionais as funções *dirigidas*, por isso ele define o sentimento como uma função racional. Pensamento e sentimento são funções dirigidas e atuam de acordo com as leis da razão, excluindo o que foge a estas. Já as funções irracionais são assim chamadas pois visam a pura *percepção* do fluxo de eventos, isto é, dirigem-se ao contingente e ao acidental, geralmente excluídos do interesse racional. (JUNG, 1921/1991).

as analogias da alquimia: “O inconsciente pessoal corresponde à ‘sombra’ e às chamadas ‘funções inferiores’, que em linguagem gnóstico-cristã significa a pecaminosidade e a impuritas, da qual deve ser lavado o catecúmeno.” (§ 251)²⁵

Nesse sentido, a sombra é entendida como o próprio inconsciente pessoal pois seus conteúdos se ligam diretamente ao eu e, destarte, podem ser mais facilmente integrados à consciência do que os conteúdos da *anima*, por exemplo. Não é difícil observar isso no indivíduo mentalmente sã, que admite com facilidade que ele não é o *sumum bonum* da sociedade e que é falho em diversos aspectos. Porém, há também uma grande quantidade de casos, que se assemelham mais aos quadros da psicopatologia em que a sombra está projetada.

Para Jung, uma etapa normal e necessária do confronto com estas partes inferiores da personalidade é que elas irão ser projetadas no outro e no mundo. Para ele, aliás, todo o inconsciente aparece projetado. (JUNG, 1921/1991). Pois não é difícil ao outro perceber em mim o exagero em meu julgamento sobre um desafeto, meu mau humor, ou minha dependência excessiva diante do outro etc. O outro é objeto e denunciante dessa projeção, e o que exige de mim uma resposta. Destarte, a alteridade tem um papel crucial no problema que tratamos, pois sem o Outro, seja este uma exterioridade, no sentido levinasiano²⁶, seja a alteridade absoluta da qual a consciência nasce, não há possibilidade ética.

O recolhimento da projeção começa quando começamos a nomeá-la como tal, isto é, quando há dúvida na relação com o outro. Porém, se não há mais projeção e as contrapartes inconscientes retornam ao sujeito, o que há então? Confrontamo-nos com nossa sombra, tudo do que fugimos e o que negamos foi-nos mostrado e está diante de nós. Não há mais o que esconder. Seria essa a integração da sombra de que fala Jung? Esse é apenas o início do processo. A confrontação com os conteúdos imediatos do inconsciente gera inicialmente o que Jung chama, inspirado no Fausto de Goethe, de um sentimento de “semelhança a Deus”, que pode significar tanto uma inflação como uma deflação psíquica, mas, após, o que há é uma estagnação pelo retorno do conflito (JUNG, 1928/1978). Jung, compara este processo com as imagens da alquimia:

²⁵ No inglês, esta passagem é diferente: *The personal unconscious is the shadow and the inferior function, in Gnostic terms the sinfulness and impurity that must be washed away by baptism.*

²⁶ Na obra de Lévinas deparamos com uma extensa discussão sobre a alteridade, que se impõe em sua filosofia como o princípio ético por excelência. Nela, o “*Outro* [...] é transcendente e pré-originário com relação até mesmo ao plano ontológico. Sua dimensão é ética” (FREIRE, 2001, p. 76). Por isso, Lévinas afirma que a ética é a filosofia primeira. Em Lévinas, Freire (2003) destaca, “se faz necessária uma ida do eu na direção de sua exterioridade [do outro] e uma implicação do eu pela vinda do Outro que exige uma responsabilidade irrecusável. O outro instaura a possibilidade do eu, e este, por sua vez, se faz necessário para a sujeição ao Outro.” (p. 13).

O confronto com a sombra produz, a princípio, um equilíbrio morto, uma paralisação que dificulta as decisões morais e torna as convicções ineficazes ou mesmo impossíveis. Tudo fica duvidoso, e é por isso que os alquimistas chamavam esse estágio de *nigredo, tenebrositas, caos, melancolia*. (1956/1977, § 708, tradução nossa)²⁷.

A estagnação ocorre, pois retirou-se a diferença que antes havia entre os lados opostos. Não há mais o domínio de uma posição sobre a outra e assim não há decisão. E o conflito é sofrido por um longo tempo tanto quanto é a força moral do indivíduo, isto é, enquanto ele não fugir dele ou reprimi-lo, buscando a moral coletiva. Jung (1956/1977) descreve esse processo:

Quando esse confronto se limita a aspectos parciais do inconsciente, o conflito é limitado e a solução é simples: o paciente, com discernimento e alguma resignação ou ressentimento, coloca-se do lado da razão e da convenção. Embora os motivos inconscientes sejam reprimidos novamente, como antes, o inconsciente é satisfeito até certo ponto, porque o paciente deve agora fazer um esforço consciente para viver de acordo com seus princípios e, além disso, é constantemente lembrado da existência do reprimido por ressentimentos irritantes. (§ 705, tradução nossa).²⁸

Mas logo se descobre que não há uma solução racional para o conflito. Não há como decidir racionalmente entre posições de valores iguais, pois para cada uma há uma série interminável de razões para sua escolha, o que acaba revelando sua própria desrazão. Jung (1956/1977) continua:

Mas se seu reconhecimento da sombra é tão completo quanto ele pode fazê-lo, então o conflito e a desorientação resultam, num igualmente forte Sim e Não, os quais ele não pode mais manter separados por uma decisão racional. Ele não pode transformar sua neurose clínica na neurose menos conspícua do cinismo; em outras palavras, ele não pode mais esconder o conflito por trás de uma máscara. Requer uma solução real e exige um terceiro em que os opostos possam se unir. Aqui a lógica do intelecto geralmente falha, pois em uma antítese lógica não há terceiro. O “solvente” só pode ser de natureza irracional. Na natureza, a resolução dos opostos é sempre um processo energético: ela age simbolicamente no sentido mais verdadeiro da palavra, fazendo algo que expressa ambos os lados, assim como uma cascata medeia visivelmente entre acima e abaixo. A cachoeira em si é então o terceiro incomensurável. Em um conflito aberto e não resolvido, ocorrem sonhos e fantasias que, como a cachoeira, ilustram a tensão e a natureza dos opostos e, assim, preparam a síntese. (§ 705, tradução nossa)²⁹

²⁷ *Confrontation with the shadow produces at first a dead balance, a standstill that hampers moral decisions and makes convictions ineffective or even impossible. Everything becomes doubtful, which is why the alchemists called this stage nigredo, tenebrositas, chaos, melancholia.*

²⁸ *When this confrontation is confined to partial aspects of the unconscious the conflict is limited and the solution simple: the patient, with insight and some resignation or a feeling of resentment, places himself on the side of reason and convention. Though the unconscious motifs are repressed again, as before, the unconscious is satisfied to a certain extent, because the patient must now make a conscious effort to live according to its principles and, in addition, is constantly reminded of the existence of the repressed by annoying resentments.*

²⁹ *But if his recognition of the shadow is as complete as he can make it, then conflict and disorientation ensue, an equally strong Yes and No which he can no longer keep apart by a rational decision. He cannot transform his clinical neurosis into the less conspicuous neurosis of cynicism; in other words, he can no longer hide the conflict behind a mask. It requires a real solution and necessitates a third thing in which the opposites can unite. Here the logic of the intellect usually fails, for in a logical antithesis there is no third. The “solvent” can only be of an irrational nature. In nature the resolution of opposites is always an energetic process: she acts symbolically in the truest sense of the word, doing something that expresses both sides, just as a waterfall visibly mediates between*

Neste ponto, retomamos o que falamos no início de nosso capítulo, isto é, que a ética para Jung se insere especialmente onde há um conflito de deveres. Pois é esse conflito que é sentido como insolúvel no indivíduo, e assim o é do ponto de vista da racionalidade. Apenas a introdução de um *terceiro*, o qual foge a qualquer lógica, parece trazer uma solução e um alívio.

2.5 Sizígia anima-animus: vida e sentido

Nossa reflexão nos leva, então, ao problema do terceiro excluído. Em que consiste isso? Se a questão lançada pelo conflito de deveres nos conduz a isso, ela denuncia o colapso da função racional diante do conflito, pois nenhuma solução racional parece satisfatória diante do sofrimento moral.

Pois bem, se não há racionalmente como decidir entre uma ação e outra, o que fazer? É uma questão frequente apresentada igualmente ao terapeuta pelo paciente. O que fazer diante desse beco sem saída? A isso Jung (1944/1991) responde: “Eu não faço nada, não posso fazer absolutamente nada. Só posso esperar, com uma certa confiança em Deus, até que o conflito suportado com paciência e coragem produza a solução destinada a essa pessoa, e que eu mesmo não posso prever.” (§ 37). Também aqui Jung espera em “Deus”, por assim dizer, a solução para o conflito. É algo muito próximo do que ele diz em outra passagem, a qual já citamos, embora de forma muito mais incisiva: “Quando existe bastante escrúpulo, o conflito se resolve ao surgir uma solução criadora, produzida pelo arquétipo constelado, que possui tal autoridade impositiva que pode ser caracterizada com razão como *vox Dei*.” (Jung, 1958/1993a, § 856).

Antes de assumirmos que, para todos os casos de análise junguiana, o paciente chega num momento em que começa a ouvir a voz de Deus, observemos a atitude proposta por Jung diante do conflito do paciente:

No entanto, não permaneço passivo ou inativo, mas ajudo o paciente a compreender tudo o que o inconsciente produz durante o conflito. Acreditem, não se trata de banalidade. Pelo contrário, trata-se das coisas mais significativas com as quais já deparei. O paciente também não permanece inativo, pois deve fazer o que é certo, de acordo com suas forças, a fim de não permitir que a pressão do mal se torne excessiva nele. (JUNG, 1944/1991, § 37).

Muito longe de manter-se alheio ou passivo diante do sofrimento que se lhe apresenta, o terapeuta mantém-se como expectador, no sentido próprio da palavra, isto é, como alguém que espera conscientemente os materiais simbólicos que por ventura irão surgir da tensão. Deve

above and below. The waterfall itself is then the incommensurable third. In an open and unresolved conflict dreams and fantasies occur which, like the waterfall, illustrate the tension and nature of the opposites, and thus prepare the synthesis.

sustentar o método dialético, na atitude que abandona toda a autoridade e o saber sobre o paciente, a fim de que possa abrir-se às possibilidades simbólicas nascentes. São essas últimas, aliás, que irão significar soluções, saídas para o problema.

No entanto, não avançamos muito sobre aquela última questão que levantamos no início deste capítulo, a saber, como entender estas últimas ideias trazidas por Jung de que a ética se resume à relação entre o homem e Deus? Pois, se poderíamos inferir, como nos parágrafos anteriores, que ao usar a terminologia teológica, “vontade de Deus”, estaria ele falando desses indícios e materiais do inconsciente sobre os quais o sujeito deve se debruçar para alcançar alguma significação sobre seu conflito e sua neurose, isso não esclarece de todo a questão ante outras passagens em que Jung usa essa noção “Deus” nas discussões sobre a ética. Claramente, a afirmação de que a ética se resume à relação entre homem e Deus não se esgota no que temos até aqui. E nesse ponto, podemos retomar o que alcançamos até o momento com a recensão dos conceitos trabalhados.

Deve estar claro aqui que toda a discussão junguiana sobre os *pares de opostos*, sua dinâmica e funcionamento se alicerçam numa noção de psiquismo que abriga a antinomia, a contradição. Ademais, estas noções surgem, para Jung, em geral da clínica (nos sonhos, visões e fantasias dos pacientes) ou do material cultural (da religião comparada, da antropologia dos povos ágrafos, da filologia, enfim da fantasia no rastro da história). Jung destacará sempre o caráter empírico de seus conceitos, ao passo que rechaçará o valor puramente intelectual de certos construtos psicológicos, que perdem em valor heurístico na medida em que esquecem o componente sentimental e empírico. Daí avançamos para uma discussão sobre os opostos *bem* e *mal* na sua psicologia, constatando que estes, como princípios, remetem à própria estrutura psíquica, aos arquétipos, embora como manifestação do julgamento, apresentam-se como dados muito relativos na concretude das ações humanas. Após isso, passamos a debater as características básicas do confronto com o que Jung denomina de *sombra*, tornando-nos mais aptos a delimitar seus contornos e as suas consequências sobre o sujeito. Vimos que a sombra abrange o que Jung denomina de inconsciente pessoal, sendo composta pelas características inferiores da personalidade e, embora identificada pelo indivíduo como o próprio mal, não é necessariamente má. Ela é um negativo, no sentido fotográfico, uma contraparte. Sua integração, apesar de consistir no primeiro fenômeno de qualquer processo de autoconhecimento é dos mais penosos, e pode durar anos. Quando conscientemente levado a sério, representa um ganho extremamente valioso à personalidade que se torna “densa”, por assim dizer. Jung (1943/1978) diz em outro ponto, seguindo a própria analogia, que a sombra é uma consequência inevitável do simples fato de termos um corpo:

Temos uma certa intuição de não estarmos totalmente isentos desse lado negativo e de que, pelo fato de termos um corpo, este projeta sua sombra – como todo corpo, aliás. Ela nos diz ainda que, se renegarmos nosso corpo, não somos tridimensionais, mas sim planos, ilusórios. Mas este corpo é um animal com alma animal, isto é, um sistema vivo, que *obedece necessariamente ao instinto*. Associando-nos a essa sombra, dizemos ‘sim’ ao instinto e também àquela dinâmica fabulosa que ameaça por trás dela. (§ 35, grifos do autor).

As consequências de sua assimilação são, num primeiro momento, a inflação ou a deflação psíquica sentida como superioridade, para alguns, e inferioridade, para outros, diante do inconsciente. Caso não haja uma segunda repressão, a fim de ressaltar um dos lados da tensão, o conflito não se resolve e chega-se a uma aporia. Assim, para Jung a solução é de cunho irracional, significa um terceiro fator não incluso na equação.

Ora, seguindo o raciocínio de Jung sobre a solução do conflito ético – o conflito de deveres – a qual é relatada, em muitos contextos e culturas, como uma pressão análoga a vontade de Deus, temos uma situação muito parecida com a que acabamos de descrever sobre as consequências do confronto com a sombra. Isto nos indica outra articulação conceitual. Pois se a solução exige a consideração do material inconsciente, ou seja, do *tertium non datur*, este, em certos aspectos, pode ser identificado em diversas culturas como um fator nomeado como vontade de Deus. Assim, temos que lançar a hipótese de que a caracterização da vontade de Deus e o *tertium non datur*, a solução irracional do conflito, mantêm forte ligação. Na conclusão de um texto sobre a simbologia da árvore na alquimia, Jung sintetiza todo esse processo que tratamos até aqui de um ponto de vista da análise clínica. A relevância dessa passagem nos obriga uma citação extensa:

Como já disse acima, a confrontação com o inconsciente começa na maioria das vezes com o inconsciente pessoal, isto é, com conteúdos adquiridos pessoalmente e que constituem a sombra (“moral”) e prossegue através dos símbolos arquetípicos, que representam o inconsciente coletivo. A confrontação tem por meta fazer cessar a dissociação. Para atingir esta meta terapêutica, a própria natureza, às vezes com a ajuda e a arte do médico, provoca o choque e conflito dos opostos, sem os quais uma unificação não é possível. Isto não significa apenas uma tomada de consciência da oposição, mas também uma experiência de natureza peculiar, a saber, o *reconhecimento de um outro, de um estranho em mim mesmo*, isto é, de um ser cuja vontade é diferente, objetivamente presente, entidade de natureza dificilmente compreensível. Os alquimistas a designaram, com espantosa justeza, com o nome de Mercúrio. Este inclui, em seu conceito, o conjunto de manifestações tanto mitológicas como científicas, formuladas a seu respeito: ele é deus, gênio, pessoa, coisa e o que se oculta no mais íntimo do ser humano, tanto psiquicamente como somaticamente. Ele é a fonte de todos os opostos, ele é *duplex et utriusque capax* [duplo – capaz de ambiguidade]. Este fator fugitivo representa em cada um de seus traços o inconsciente, cujo confronto leva a uma concepção correta dos símbolos. (1954/2003, § 481, grifos do autor).

Essa passagem do confronto com a sombra, o inconsciente pessoal, para o si-mesmo (o arquetipo da totalidade), em geral não é direta. A mediação desse problema dos opostos e o

encaminhamento do conflito envolve uma figura que personifica não aspectos pessoais do inconsciente, mas o inconsciente coletivo: é o arquétipo da *sizígia anima-animus*. *Anima* se refere ao sinal feminino do inconsciente do homem, enquanto *animus* ao sinal masculino do da mulher. É um fator inconsciente cujos conteúdos são muito mais difíceis de diferenciar e de integrar na consciência, pois tem conexões muito mais fracas com o eu do que a sombra. Jung identifica nesse arquétipo o fator responsável pela produção de projeções, que o oriente nomeou, em sua cosmogonia, como maia, a deusa geradora de ilusões (JUNG, 1951/1982). Ele explica como entende seu funcionamento:

A autonomia do inconsciente coletivo se expressa nas figuras da anima e do animus. Eles personificam os seus conteúdos, os quais podem ser integrados à consciência, depois de retirados da projeção. Neste sentido, constituem *funções* que transmitem conteúdos do inconsciente coletivo para a consciência. (JUNG, 1951/1982, § 40).

A retirada da projeção, isto é, a integração refere-se apenas aos conteúdos projetados, mas não à anima e animus que são em si arquétipos e, portanto, transcendentais e escapam à observação direta e ao controle por parte do eu. “Por isso ficam autônomos, apesar da integração de seus conteúdos, razão pela qual não se deve perdê-los de vista”. (§ 40).

Em outro ponto ele assim define este arquétipo: “A anima não é alma no sentido dogmático, nem uma *anima rationalis*, que é um conceito filosófico, mas um arquétipo natural que soma satisfatoriamente todas as afirmações do inconsciente, da mente primitiva, da história da linguagem e da religião.” (JUNG, 1934/2000, § 57). Nota-se a envergadura e complexidade do conceito. De fato, não só é um conceito de grande complexidade, mas abrange e interfere de modo muito mais crucial na consciência egóica do que a sombra. Suas ramificações na vida cotidiana e na cultura se espriam amplamente, e só podem ser minimamente compreendidas usando a mesma linguagem que ele fala. Para isso, nos valem mais uma vez das palavras de quem o identificou com mais detalhes:

Para o filho, a anima oculta-se no poder dominador da mãe e a ligação sentimental com ela dura às vezes a vida inteira, prejudicando gravemente o destino do homem ou, inversamente, animando a sua coragem para os atos mais arrojados. Para o homem da Antiguidade a anima aparece sob a forma de deusa ou bruxa; por outro lado, o homem medieval substituiu a deusa pela Rainha do Céu e pela Mãe Igreja. (JUNG, 1934/2000, § 61).

Para nosso objetivo, no entanto, devemos atinar para aquilo que o conecta ao problema da moral, do contrário nos perderemos no conceito. E, tal como a sombra aponta diretamente para a questão do mal, a *sizígia*, na medida em que funciona como mediação entre o inconsciente coletivo e o eu, impõe grave compromisso moral pois indica o problema dos opostos, em primeiro plano, a oposição sexual. Assim Jung os compara: “Se o confronto com a sombra é

obra do aprendiz, o confronto com a anima é a obra-prima” (1934/2000, § 61). Jung esclarece como a anima representa uma questão moral e presente, com o qual o sujeito apenas se confronta conscientemente após muito sofrer (e viver) nas mãos do destino:

A anima não vem ao nosso encontro como deusa, mas sim como equívoco talvez sumamente pessoal, ou como a maior ousadia. Quando, por exemplo, um velho e conceituado professor de setenta anos resolve abandonar sua família para casar-se com uma atriz ruiva de 20 anos – já sabemos – os deuses vieram buscar outra vítima. Assim se revela em nós a poderosíssima força demoníaca. Até há pouco tempo essa jovem teria sido eliminada por ser considerada bruxa. (JUNG, 1934/2000, § 62).

Entretanto, este caráter obsessivo e compulsivo da anima muda de coloração com o contínuo confronto e integração dos conteúdos inconscientes durante a individuação. Deste modo, começa-se a perceber que a anima aponta para um sentido, para o significativo, ao lado do aspecto caótico vital. A medida em que o sentido dos sintomas da anima são conscientizados, mais ela perde seu caráter impetuoso e incontrolável, e torna-se uma função de relação entre consciente e inconsciente. Num sentido mitológico-literário,

[...] não é mais a guardiã do tesouro desconhecido, nem Kundry, a mensageira demoníaca do Graal, de natureza meio divina e meio animal; também não é mais a “alma grande-dama”, transformando-se numa função psicológica de caráter intuitivo, acerca da qual se poderia dizer como os primitivos: “Ele foi à floresta falar com os espíritos”, ou “Minha serpente falou-me”, ou, na linguagem mitológica da infância: “o dedo minguinho me contou” [no inglês, “a little bird told me”]. (JUNG, 1928/1978, § 374).

No estágio em que alcança maior consciência sobre a anima e em que ela deixa de possuir o eu, sua energia e valor psíquico se transferem dela e, tal como a integração da sombra, geram inflação psíquica no indivíduo. Mas o que ocorre na realidade é que o indivíduo inflacionado pela integração da anima está possuído pelo arquétipo do si-mesmo. Jung diz: “Na realidade é a figura do *magos* (chamo-o assim para simplificar), que atrai para si o mana, isto é, o valor autônomo da *anima*.” (JUNG, 1928/1978, § 379). A relação com o arquétipo da sизígia (no homem, a anima, na mulher, o animus) abre caminho para um tipo diverso de conteúdos que, tal qual a anima, é inesgotável em variação e sentido, qual seja, o arquétipo da totalidade.

Tanto nos registros da simbólica religiosa quanto na clínica é patente a relação direta que estes arquétipos possuem. Jung (1954/2000) refere os casos de Nicolau de Flüe, o místico suíço do século XV, para o qual a divindade aparecia ora como pai ora como mãe majestosos, e de Guillaume de Digulleville, um monge que descreve Deus no céu, sentado em seu trono radiante ao lado de sua Rainha do Céu, o que é uma imagem pouco ortodoxa. Essa união de opostos na *imago Dei*, nos princípios masculino e feminino, é belamente expressa na poesia do carmelita João da Cruz:

Chama de Amor Viva`

Ó chama de amor viva,
 Que ternamente feres
 Dessa minha alma o mais profundo centro!
 Se já não és esquiva,
 Acaba já, se queres,
 Ah! Rompe a tela deste doce encontro!

Ó cautério suave!
 Ó regalada chaga!
 Ó mão tão leve, ó toque delicado!,
 Que a vida eterna sabe,
 A dívida selada
 Matando, a morte em vida transformada

Ó lâmpada de fogo,
 Em cujos resplendores
 As profundas cavernas do sentido,
 Que estava escuro e cego,
 Com estranhos primores
 Calor e luz dão junto ao seu Querido!

Quão manso e amoroso
 Despertas em meu seio,
 Lá onde tu secretamente moras,
 Nesse aspirar gostoso
 De bem e glória cheio,
 Quão delicadamente me enamoras! (TEIXERIA; BERKENBROCK, 2018, s.p.)³⁰

A sizígia introduz o problema dos opostos e, a um só tempo, também o problema da conjugação de tais opostos. Por isso, este conceito é importante para introduzirmos o próximo problema, que é o do terceiro excluído. Jung afirma que um conteúdo inconsciente só pode ser integrado quando seu duplo aspecto intelectual e sentimental-valorativo (e também estético) tiverem sido apreendidos. É comum, na clínica, encontrar pessoas que tem um bom entendimento intelectual de suas questões, mas isso não faz a neurose recuar. Para ele,

Quem quiser realizar esta difícil tarefa, não só intelectualmente, mas também como valor de sentimento, deverá, para o que der e vier, defrontar-se com o animus ou com a anima, a fim de alcançar uma união superior, uma “coniunctio oppositorum”. Este é um pré-requisito indispensável para se chegar à totalidade. (JUNG, 1951/1982, § 58).

Esta totalidade, assim chamada por Jung, é apenas postulada, no sentido de que não se pode *totalizá-la*, assim, é transcendente. Não se pode confundir, por exemplo, com o sentido

³⁰ Texto original em espanhol: “Canciones del alma en la íntima comunicación de unión de amor de dios. Del mismo autor” 1. Oh llama de amor viva, /que tiernamente hieres /de mi alma en el más profundo centro!, /pues ya no eres esquiva, /acaba ya, si quieres; /¡rompe la tele de este dulce encuentro! /2. ¡Oh cauterio suave!, /¡oh regalada llaga!, /¡oh mano blanda!, /oh toque delicado, /que a vida eterna sabe, /y toda deuda paga!, /matando, muerte en vida la has trocado. /3. ¡Oh lámparas de fuego, /en cuyos resplandores /las profundas cavernas del sentido, /que estaba oscuro y ciego, /con extraños primores /calor y luz dan junto a su Querido! /4. ¡Cuán manso y amoroso /recuerdas en mi seno, /donde secretamente solo moras!; /y en tu aspirar sabroso, /de bien y gloria lleno, /¡cuán delicadamente me enamoras! (PEDRAZA, 1991, p. 54).

dado por Lévinas para “Totalidade”, que é justamente o ideal de totalização e aversão a diferença da atitude coletiva. Sua denominação advém dos seus símbolos que, apontam para sentido, ordem e união. Para Jung,

A totalidade constitui, portanto, um fator objetivo que se defronta com o sujeito, de modo autônomo, tal como o animus e a anima; e da mesma forma que ambos ocupam uma posição hierarquicamente superior à da sombra, assim também a totalidade exige uma posição e um valor superiores aos da Sízígia (anima-animus). Para que esta última constitui pelo menos uma parte essencial, a modo das duas metades da totalidade, isto é, o par régio irmão-irmã, ou seja, aquela tensão dos opostos da qual procede a Criança Divina como símbolo da unidade. (JUNG, 1951/1982, § 59).

Embora estejamos cientes da insipiência dessa abordagem, estas pinceladas no conceito da sízígia servem para ressaltar sua presença na questão ética, no problema do conflito moral que se instala igualmente nas relações amorosas, domínio de anima e animus. A seguir buscaremos nos aproximar do fator que se apresenta, ao se lidar com a anima/animus, como supraordenação.

2.6 *Tertium non datur*

Encontramos discussão semelhante sobre esse outro influenciando o sujeito consciente noutro ponto onde Jung (1958/1993a) apresenta a ideia de que a *Gewissen*³¹, a consciência moral, é um elemento psíquico culturalmente reconhecido como *voz de Deus* e que, portanto, seria anterior ao próprio código moral. Diz ele:

Desde épocas remotas, a [*Gewissen*] foi entendida por muitos não como função psíquica, mas como intervenção divina; seus ditames eram *vox Dei*, a voz de Deus. Esta concepção mostra o valor e a importância atribuídos a este fenômeno. A psicologia não pode desconsiderar esta valorização, pois também ela é um fenômeno bem autêntico que, necessariamente deve vir à baila, se quisermos tratar psicologicamente o conceito de [*Gewissen*]. (1958/1993a, § 839).

Para Jung (1958/1993a), a validade dessa assertiva recai simplesmente porque constitui-se ela em uma realidade psíquica. O que é real, para ele, é o que atua sobre o sujeito (JUNG, 1935/1986). Nesse contexto, ele toma esta asserção como base para uma discussão sobre as características da *Gewissen*.

A primeira derivação, pondera ele, é que o fato de que os antigos assumiam que a *Gewissen* era a própria *vox Dei* informava sobre um dado da experiência cotidiana que é o de que esse fenômeno goza de certa autonomia na dinâmica psíquica. Diz ele:

³¹ Que ele difere de *Bewusstsein*, isto é, a consciência como estado psicológico. Utilizaremos o termo em alemão nas nossas citações, pois em ambas as traduções portuguesa e anglo-americana o termo é ambíguo e pode gerar confusão.

A [*Gewissen*] é em si um fator psíquico autônomo. Nisto concordam todas as opiniões que não a negam diretamente. Neste sentido, a mais explícita é a concepção da *vox Dei*. É a “voz de Deus” que se contrapõe às nossas intenções subjetivas, interceptando-as, sem mais, e forçando uma decisão extremamente desagradável. [...] A [*Gewissen*] significa uma exigência que se impõe ao sujeito em geral ou, ao menos, lhe traz grandes dificuldades. (JUNG, 1958/1993a, § 842).

Uma segunda derivação desta ideia é que a voz de Deus não é fácil de ser reconhecida. Lado a lado com a consciência “reta” está a consciência “falsa”, que possui a mesma autonomia que aquela. Assim, ao passo que a primeira “de acordo com a conveniência, é chamada ‘daimon’ do homem, gênio, anjo da guarda, ‘melhor ego’, coração, voz interior e homem interior ou superior.”, a segunda é tida como “demônio, sedutor, tentador, espírito maligno etc.” (JUNG, 1958/1993a, § 843). Tal constatação leva ao discernimento de que a *Gewissen* pode oscilar entre as polaridades morais: “Uma consciência psicológica mais desenvolvida traz à luz do dia o conflito moral latente ou torna mais agudas as oposições já conscientes.” (§ 843). Ademais, a *Gewissen* é, para Jung (1958/1993a), o fenômeno que mais claramente explicita a polaridade da psique. “Mesmo que pudéssemos eliminar a reação moral mediante treinamento, os opostos iriam servir-se de outro modo de expressão que não o moral. E apesar disso estariam presentes.” (§ 844). Portanto, se o problema dos opostos se revela sobremaneira neste fenômeno, não deve causar estranheza que ele tenha surgido no interior da própria ideia da *vox Dei*. Jung conjectura que a pergunta de cunho metafísico para a religião, então, seria: “ou existe um dualismo e a onipotência divina é partida, ou os opostos estão contidos na imagem monoteísta de Deus.” (§ 844). Parece que a última se consolidou no judaísmo e assim temos no Antigo Testamento, segundo ele, a imagem de um Javé onde coexistem aspectos moralmente opostos lado a lado.

Um terceiro ponto que a concepção da *Gewissen* como *vox Dei* torna evidente, é que se ela é tida como tal, isso nos diz do caráter numinoso da reação moral, como já tangenciamos acima. O numinoso, como já aludimos, é uma categoria presente na obra de Rudolf Otto, que define o sentido mais específico da experiência do que ele chama *o sagrado*. Cria ele esta nomenclatura³² como um resgate do sentido arcaico da palavra *sagrado*, que curiosamente hoje estaria muito mais ligada a seu sentido moral, isto é, o do *bem*, o qual está presente inclusive na tradição kantiana. “Kant, por exemplo, chama de vontade santa a vontade impelida pelo dever e que, sem titubear, obedece à lei moral.” (OTTO, 2007, p. 37). Para Otto, interessa destacar o sentido arcaico que tinha o sagrado – o qual era o seu único sentido – que é um elemento que só pressentimos no termo atual, mas não alcançamos. Falta-nos sempre um “algo a mais”.

³² Embora o próprio autor reconheça que ela já aparece séculos antes nos escritos de Calvino. (OTTO, 2007, p. 38).

Otto (2007) retoma as designações presentes na tradição bíblica em que o termo foi traduzido do hebraico *qadôsh* para o grego *ἅγιος*, e para o latim *sanctus* ou, mais acuradamente *sacer*. Segundo ele, “a interpretação de *qadôsh* como ‘bem’ é considerada uma reinterpretação racionalista do termo.” (p. 38). Daí ele cunhar o termo numinoso como caráter do que é numinoso e como adjetivo da experiência vivida pelo sujeito. Classifica então o numinoso em alguns aspectos. O primeiro deles é o *sentimento de ser criatura*, que ele irá apresentar com um exemplo de Gênesis:

Quando em Gênesis 18.27 Abraão ousa falar com Deus sobre a sorte dos sodomitas, ele diz:

“Tomei a liberdade de falar contigo, eu que sou *poeira e cinza*.”

Trata-se de um sentimento confesso de dependência que, além de ser muito mais do que todos os sentimentos naturais de dependência, é ao mesmo tempo algo qualitativamente diferente. Ao procurar um nome para isso, deparo-me com *sentimento de criatura* – o sentimento de criatura que afunda e desvanece em sua nulidade perante o que está acima de toda criatura. (OTTO, 2007, p. 41).

O segundo aspecto é o de *Mysterium tremendum*, que abrange, segundo o autor, vários subaspectos como o *tremendum* (arrepicante), o *majestas* (avassalador), o enérgico e o *mysterium*, este último referente à característica de “totalmente outro” da experiência do numinoso. Vejamos com mais detalhes.

O subaspecto a) arrepiante refere-se ao *tremendum*. O teólogo, exemplifica seu conceito através da etimologia e de passagens bíblicas:

O Antigo testamento é rico em expressões paralelas para esse sentimento. Muito curiosa é a *emât Jahveh*, o “terror de Deus”, que Javé pode derramar ou mesmo enviar, como que um demônio que paralisa as pessoas, que tem grande afinidade com o *δειμα πανικόν* [pânico apavorado dos gregos].

[...] Trata-se de um terror impregnado de um assombro que nenhuma criatura, nem a mais ameaçadora e poderosa, pode inculir. Tem algo de “fantasmagórico”. (OTTO, 2007, pp. 45-6).

Ele termina por resumir este subaspecto “com o ideograma ‘inacessibilidade absoluta’” (p. 51). Já o subaspecto b) avassalador é o aspecto “do ‘poder’, ‘domínio’, ‘hegemonia’, ‘supremacia absoluta’.” (p. 51). Compara ele este aspecto com aquele do sentimento de criatura, para diferenciá-la. Conclui que enquanto o primeiro enfatiza o sentido e o sentimento de absoluta dependência e a ideia de causalidade (de mim mesmo como causado pelo criador), este último denota “a sensação de absoluta superioridade” deste fator numinoso – notadamente “Deus” na religião. Otto (2007), exemplifica com testemunhos da mística cristã, onde, segundo ele, esse aspecto comparece com mais frequência. “A pessoa afunda e se funde em seu próprio nada e sua pequenez. Quanto mais clara e desnuda ela reconheça a *magnitude* de Deus, mais nítida se lhe torna sua *pequenez*.” (GREITH, sd, apud OTTO, 2007, p. 53).

O subaspecto c), o enérgico é, segundo OTTO (2007), aquele aspecto de vivacidade, paixão, comoção, excitação ou afeto que acompanha o numinoso. Ele diz:

Trata-se daquele aspecto do nume que, ao ser experimentado, aciona a psique da pessoa, nela desperta o zelo [*Eifer*], ela é tomada de assombrosa tensão e dinamismo: na prática ascética, no empenho contra o mundo e a carne, na excitação a eclodir em atuação heroica. Essas características constituem aquele aspecto irracional da ideia de Deus que sempre foi o mais forte motivo para se contestar o Deus “filosófico” de especulação e definição meramente racionais. (p. 55).

Por fim, o subaspecto d) *mysterium* é, segundo o autor, o mais difícil de se tratar, pois não há meios racionais de se lidar com ele. Além disso, esse aspecto é facilmente confundido com o seu adjetivo *tremendum*. Ele afirma que, no entanto, os dois são inerentemente distintos. A interessante pesquisa etimológica apresentada por ele, culmina parcialmente numa diferenciação entre o que entendemos por “mistério” e o que ele denomina *mirum* (espanto):

Mistério, *mystes* e mística provavelmente derivam de um radical ainda preservado no termo sânscrito *muś*. *Muś* significa “agir às ocultas, secretamente” (podendo isso significar “fraudar”, “furtar”). Mistério, de um modo geral, significa inicialmente apenas enigma no sentido de estranho, não-compreendido, inexplicado; nesse sentido *mysterium* é apenas uma analogia, oriunda do meio natural, para *aquilo a que nos referimos*, uma analogia que não esgota o objeto em si. Este, porém, ou seja, o mistério *religioso*, o *mirum* autêntico, é (possivelmente em sua melhor formulação) o “totalmente outro”, o *thâteron*, o *anyad*, o *alienum*, o *aliud valde*, o estranho e o que causa estranheza, que foge do usual, entendido e familiar, contrasta com ele, *por isso* causando pasmo estarecido. (OTTO, 2007, p. 58).

Além disso, o caráter de *mirum* passa por uma intensificação cada vez maior, que pode ser observada na mística. Daí ele identifica três níveis: “o nível em que apenas causa estranheza, o nível paradoxal e o antinômico” (p. 62). Todos estes são decorrentes de seu caráter de “totalmente outro”, onde se apresenta como o incompreensível e inconcebível, num primeiro nível, mais além como acima e contrário à compreensão e à razão: paradoxal. Transcendente a qualquer categorização, num segundo nível. E num terceiro, em sua forma mais radical é o que ele chama antinômica:

Aí, ante a tentativa de se entender racionalmente, o *mirum* apresenta-se em sua forma irracional mais exacerbada: não só inacessível a nossas categorias, não só inconcebível por causa de sua alteridade [*dissimilitas*], nem apenas confundindo, ofuscando e amedrontando e afligindo a razão, mas em oposição a si próprio, em contraposição e contradição. (OTTO, 2007, p. 62).

Otto (2007) ainda descreve outro aspecto do numinoso de interesse para Jung na teorização de arquétipo: o *fascinans*. O fascinante é a característica oposta, e por isso mesmo concomitante, do *tremendum* no numinoso. Sobre isso, Otto (2007) afirma que

[...] O mistério não é só o maravilhoso [*wunderbar*], mas também aquilo que é prodigioso [*wundervoll*]. Além de desconcertante, é cativante, arrebatador, encantador, muitas vezes levando ao delírio e ao inebriamento – o elemento dionisíaco entre os

efeitos do nume. Este chamaremos de aspecto “fascinante” [*Fascinans*] do nume. (p. 68).

O numinoso é, portanto, a um só tempo, um *mysterium tremendum et fascinans*, construção que Jung irá utilizar em diversos momentos para definir o arquétipo. Todas estas facetas do que Otto (2007) identificou como experiência numinosa, ou simplesmente o numinoso, serviram a Jung na caracterização e na definição de experiências observadas por um ângulo totalmente diverso. Ao passo que Otto (2007) era um teólogo preocupado com os complicados meandros da experiência religiosa³³, Jung detinha-se sobretudo em suas experiências com a psicose e as neuroses, sendo chefiado, quando na clínica Burghölzli, pelo eminente psiquiatra Eugen Bleuler. Enquanto que em Otto (2007), o numinoso é uma categoria teológica que põe em relevo o atributo irracional da experiência religiosa, propondo assim as características da religiosidade autêntica, em contraponto aos seus respectivos sentimentos “naturais”, como diferenciados pelo autor, e em contraste com o intelectualismo do dogma, em Jung ele aparecerá como ferramenta heurística para caracterizar o contato com o material arquetípico, sem preocupar-se em validar a experiência dada. Para Jung, a psique é a única realidade imediata, portanto não faz sentido perguntar, do ponto de vista psicológico, se determinada experiência é válida ou real. Para ele, o real é aquilo que atua sobre o indivíduo. Embora isso não impeça que Jung tenha uma concepção de religião, que ganha um sentido particular no âmbito de sua psicologia. No entanto, Jung credits a Otto o fato de encarar o intelectualismo dogmático da época e inserir de forma muito contundente nesta esfera de discussão o elemento irracional. Ferreira e Silveira (2015) têm uma posição semelhante:

Nesse sentido, pode-se observar que a ideia de numinoso no livro “O Sagrado”, tornou-se central no entendimento de Jung acerca da religião e, por outro lado, as abordagens dos dois autores ostentam enfoques diferentes, já que Otto busca uma compreensão do irracional a partir da especificidade da religião, enquanto Jung enfoca o aspecto do irracional - o efeito do numinoso - numa perspectiva psicológica, qual seja, a experiência numinosa como uma manifestação psicológica ou arquetípica durante as experiências religiosas do indivíduo. (p. 262).

Destarte, cientes das linhas gerais do conceito de numinoso em Otto, verifiquemos como este é capturado por Jung em sua conceituação de arquétipo. Tal expediente faz-se necessário na medida em que este conceito se liga fortemente ao cerne de nossa pesquisa.

Como vimos, a *Gewissen* (consciência moral) explícita, segundo Jung, um caráter numinoso da reação moral. Ele afirma sobre isso que “A [*Gewissen*] é um fenômeno *mana*, isto

³³ E neste sentido, logrou um grande êxito em lançar uma luz muito particular sobre a experiência do sagrado, alcançando grande sucesso à época.

é, a manifestação do ‘extraordinariamente operante’, uma qualidade própria sobretudo das *representações arquetípicas*.” (JUNG, 1958/1993a, § 845, grifos do autor). Ainda nesse escopo, Jung (1958/1993a) informa que empiricamente o arquétipo é de natureza amoral. Segundo ele,

A experiência mostra que o arquétipo como fenômeno da natureza tem um caráter moral ambivalente ou, melhor, não possui em si qualquer propriedade moral, isto é, é amoral, como acontece no fundo com a imagem javista de Deus, e só adquire conotação moral através do ato do conhecimento. Assim Javé aparece como justo e injusto, bondoso e cruel, verdadeiro e enganador. (§ 845).

A ambivalência, ou a própria contradição, como vimos acima, participa da fenomênica do numinoso, embora o dogma religioso cristão admita apenas – como Jung o denunciou alhures – a divindade como o *summum bonum*, negando qualquer aspecto sombrio na imagem de Deus. Ademais, Jung (1958/1993a) nos lembra que, embora a figura divina contraditória nos remeta rapidamente a ideia de Javé e sua ira incompreensível, a própria imagem de Cristo suporta simbolicamente as mais incríveis contradições:

Isto aparece também sob outros aspectos como, por exemplo, nas designações simbólicas de Cristo como Lúcifer (‘que traz a luz’), leão, corvo (nyktikorax = corvo da noite, respectivamente), serpente, filho de Deus etc., designações que ele compartilha com Satanás; ou na ideia de que o bondoso Deus-pai do cristianismo é tão vingativo que foi necessário o cruel sacrifício de seu filho para reconciliá-lo com a humanidade; ou na ideia de que o *summum bonum* tem a tendência a induzir em tentação uma criatura tão inferior e indefesa como o homem para assim responsabilizá-lo pela condenação eterna, se não conseguir a tempo perceber a armadilha divina. (§ 846).

Ele propõe então que, diante desses paradoxos insuperáveis pelo sentimento religioso, o fenômeno da *vox Dei* fosse reduzido à hipótese do arquétipo, a qual seria acessível à investigação. Após, ele nos fornece uma definição de arquétipo que sintetiza a fenomênica tratada acima. “O arquétipo é um padrão de comportamento que sempre existiu e que enquanto fenômeno biológico é moralmente indiferente, mas possui uma dinâmica impressionante mediante a qual consegue influenciar profundamente o comportamento humano.” (§ 846).

Em *Símbolos da Transformação*, Jung (1952/1999) afirma que os arquétipos são “elementos estruturais numinosos da psique e possuem certa autonomia e energia específica, graças à qual podem atrair os conteúdos do consciente a eles adequados.” (§ 344). Aí já constam outros predicativos da definição de arquétipo que aparecem esparsos na discussão sobre a *vox Dei*. Isto é, os efeitos de nûme e o caráter autônomo, ou seja, fora do controle consciente de seu funcionamento. Mas aqui faz-se necessária uma diferenciação do conceito de arquétipo e de imagem arquetípica. Falamos de arquétipo *em si* quando nos referimos a este elemento estrutural da psique, que é a pré-condição de qualquer formação de imagem psíquica.

Jung nem sempre se detém nessa diferenciação, mas em um de seus textos epistemológicos de maior vulto, *Considerações Teóricas sobre a Natureza do Psíquico*, ele deixa marcada claramente esta diferença. Em certo ponto desse artigo, ele ressalta que

Não devemos confundir as representações arquetípicas que nos são transmitidas pelo inconsciente com o *arquétipo em si*. Essas representações são estruturas amplamente variadas que nos remetem para uma forma básica *irrepresentável* que se caracteriza por certos elementos formais e determinados significados fundamentais, os quais, entretanto, só podem ser apreendidos de maneira aproximativa. O arquétipo em si é um fator psicóide que pertence, por assim dizer, à parte invisível e ultravioleta do espectro psíquico. Em si, parece que o arquétipo não é capaz de atingir a consciência. (1946/1986, § 417)

Tal diferenciação é apontada também por Jacobi (1995), antiga aluna de Jung, em seu importante trabalho de recensão de três conceitos fundamentais da Psicologia Analítica: *Complexo, Arquétipo e Símbolo*. Aí ela explica que “Enquanto o arquétipo ainda jaz no inconsciente coletivo como um ‘ponto de nó’, ele não pertence à esfera psíquica do indivíduo, mas à esfera *psicóide* ou semelhante à psique.” (p. 40).

O psiquiatra suíço discute o conceito de *psicóide* para a biologia e medicina da época e esclarece o uso que ele mesmo faz do termo. Explica ele que o uso que faz do termo exige três ressalvas:

[...] a primeira é que emprego esta palavra como *adjetivo* e não como substantivo; a segunda é que ela não denota uma qualidade anímica ou psíquica em sentido próprio, mas uma qualidade *quase psíquica*, como a dos processos reflexos; e a terceira é que esse termo tem por função distinguir uma determinada categoria de fatos dos meros fenômenos vitais, por uma parte, e dos processos *psíquicos* em sentido próprio, por outra. (JUNG, 1946/1986, § 368).

Depois fica mais clara a relação desse adjetivo com a discussão sobre inconsciente. Ele liga os processos psicóides à esfera dos instintos. “Onde predomina o instinto, começam os *processos psicóides* que pertencem à esfera do inconsciente como elementos *capazes* [*incapazes*, no inglês] *de atingirem o nível da consciência*.” (JUNG, 1946/1986, § 380, grifos do autor).³⁴ Disso depreende-se que o inconsciente abrange naturalmente mais que os processos psicóides (a exemplo dos arquétipos e dos instintos), por definição “quase psíquicos”, ou seja, ainda não psíquicos, engloba também aqueles que por serem conscientizáveis, supostamente gozam da mesma natureza que os conteúdos da consciência. Este postulado de um arquétipo em si e de suas respectivas imagens arquetípicas fundamenta-se na observação de que o que

³⁴ No inglês consta uma tradução que inverte o sentido da última oração na tradução brasileira, e que, por considerarmos mais coerente com a teoria, assumimos aqui: *Where instinct predominates, psychoid processes set in which pertain to the sphere of the unconscious as elements **incapable** of consciousness* (grifo nosso).

pode ser identificado como um motivo arquetípico, chega na consciência como uma das infinitas variações de conteúdos em torno de um tema básico.

Utilizando-se do arquétipo do mandala, Jung exemplifica este fenômeno da variância das imagens em torno de um mesmo tema:

Este dado nos impressiona tanto mais fortemente, quando investigamos as intermináveis variantes do tema mandálico. Trata-se de uma forma básica, relativamente simples e cujo significado pode ser considerado como “central”. Embora o mandala apareça como a estrutura de um centro, contudo, não se tem ainda certeza se o que é mais acentuado no interior desta estrutura é o centro ou a periferia, a divisão ou a indivisibilidade. Como outros arquétipos dão origem a dúvidas semelhantes, parece-me provável que a verdadeira natureza do arquétipo é incapaz de tornar-se consciente, quer dizer, é transcendente, razão pela qual eu a chamo de psicóide. (1946/1986, § 417).

Parece restar claro agora que, com o rigor necessário, devemos diferenciar entre o arquétipo em si e suas imagens arquetípicas correspondentes. Isto evita muitas discussões desnecessárias que ainda se levantam calorosamente em círculos de estudos onde a obra junguiana está em pauta, que é a crítica de que Jung propõe uma teoria sobre a hereditariedade de imagens psíquicas ou coisa do gênero. O que é da herança apriorística é a estrutura psicóide, formal; o arquétipo em si. As imagens serão sempre uma reorganização fincada na experiência da vida, que variam num amplo espectro, porém mantendo um núcleo de sentido que possibilita a sua própria identificação.

Em *A Consciência na Visão Psicológica*, Jung discute também estas diferenciações, usando, para diferenciá-las, os termos “ideias arquetípicas” e “arquétipo”. Sobre isto ele diz que o conceito é derivado da observação de *motivos* que se repetem em mitos e contos de fadas, bem como nas fantasias, sonhos, delírios e alucinações das pessoas de hoje. As ideias arquetípicas são os conteúdos do arquétipo, ou dito de outra forma, as ramificações e imagens associadas a esse núcleo, que é totalmente inconsciente. Aquelas possuem o poder de nos impressionar, influenciar e fascinar, pois detém um forte tom sentimental. Sobre o arquétipo, Jung (1958/1993a) afirma que ele é em si mesmo uma

[...] forma irrepresentável, inconsciente e preexistente que parece ser parte da estrutura hereditária da psique e que pode manifestar-se, por isso, como fenômeno espontâneo em qualquer lugar. De acordo com sua natureza instintiva, o arquétipo serve de base aos complexos de cunho afetivo e participa de sua relativa autonomia. O arquétipo é também o pressuposto psíquico das afirmações religiosas e determina o antropomorfismo das imagens de Deus. Mas isto não é razão suficiente para qualquer juízo metafísico, seja positivo ou negativo. (§ 847).

Retomando nossa discussão anterior, a questão necessária que se segue é: se a *Gewissen* deve ser entendida como um tipo de experiência com o numinoso, a que arquétipo estas imagens arquetípicas se ligam? Jung abstém-se, nesse contexto, de lidar diretamente com esse ponto,

mas fornece muitos indícios para uma investigação. Além disso, faz questão de preservar o lugar de alteridade dessa outra voz:

Quando a explicação psicológica apresenta a genuína [*Gewissen*] como colisão da consciência psicológica com o arquétipo numinoso, e se contenta com esta formulação, pode até ter razão. Mas tem que acrescentar logo que o arquétipo em si, isto é, sua natureza psicóide, não pode ser apreendido por ela. Em outras palavras, o arquétipo possui uma transcendência que compartilha com a substância desconhecida da psique em geral. A afirmação mítica da [*Gewissen*] de que ela é a *vox Dei* é parte imprescindível de sua natureza enquanto fundamento de seu *numen*. Esta afirmação é um fenômeno tanto quanto o é a própria [*Gewissen*]. (JUNG, 1958/1993a, § 854).

Considera assim que, ainda que não caiba ao psicólogo alargar ou restringir o conceito de *Gewissen*, ele identifica que, nas situações onde há o conflito de deveres, isto é, em que a própria moral entra em colapso, ocorre a mobilização de esferas do psiquismo ainda inauditas. E, decerto, ainda nesse estado de coisas, o indivíduo pode buscar as avenidas largas do código moral através da repressão de um dos lados do conflito, ao invés de se aventurar por caminhos não trilhados do etos individual. Se sustentar a tensão até o fim, chegarão inevitavelmente à consciência conteúdos produzidos pelo inconsciente, que funcionam como uma solução antes impensável. “A espécie de solução corresponde aos fundamentos mais profundos da personalidade bem como à sua totalidade que abarca coisas conscientes e inconscientes, mostrando-se por isso superior ao eu.” (JUNG, 1958/1993a, § 856).

Esta solução é o que, para Jung, constitui o etos particular produzido do embate e do conflito suportado até o fim. Para ele, o etos não é, como já apresentamos acima, fruto simplesmente do intelecto ou da razão. Ele é produto tanto da consciência racional quanto do inconsciente irracional. “O etos é uma instância especial daquilo que chamamos ‘função transcendental’, ou seja, um entendimento e cooperação entre os fatores conscientes e inconscientes, expresso na linguagem religiosa como a *razão* e a *graça*.” (JUNG, 1958/1993a, § 855).

Toda essa discussão nos apresenta indícios que nos dão um contorno do arquétipo a que está ligado diretamente este fenômeno e, por conseguinte, ao problema da ética. Nos próximos parágrafos, nossa argumentação irá na defesa da hipótese apontada aqui.

2.7 Si-mesmo e Alteridade

Em *O Bem e o Mal na Psicologia Analítica* há uma passagem importante que dá suporte ao nosso argumento. Retomamos, pois, a discussão prévia sobre o confronto com o mal, ou antes sobre a lide com os extremos morais. Ali ele comenta os efeitos empíricos no sujeito que é confrontado com um problema ético:

Quando observamos o comportamento das pessoas que se vêem confrontadas com uma situação a ser avaliada eticamente, constatamos um duplo efeito bastante curioso: de repente ambos os lados se manifestam. Estas pessoas não apenas tomam consciência de sua inferioridade moral, mas também de seu lado bom. E dizem com razão: “Também não sou tão abominável assim”. Confrontar alguém com sua sombra significa também mostrar-lhe sua luz. Quando se experimenta algumas vezes o que significa estar na posição de julgador entre opostos, então a gente percebe com clara evidência o que se entende pelo próprio si-mesmo. Quem percebe ao mesmo tempo sua sombra e sua luz este se enxerga dos dois lados e, assim, *fica no meio*. (JUNG, 1959/1993, § 872a, grifos do autor).

Como vemos, Jung posiciona esse conceito como central na discussão sobre ética. Para ele, a experiência do si-mesmo é o que possibilita, pelo menos ao indivíduo que sofre, a superação da dicotomia entre o bem e o mal, e, portanto, um encaminhamento para o conflito. O psicólogo lança mão da analogia com a filosofia hindu para ilustrar seu conceito de si-mesmo:

Como empírico, posso ao menos constatar que o homem oriental tanto quanto o ocidental são retirados do jogo do maia ou dos opostos pela vivência do atmã, do “si-mesmo”, da totalidade maior. Ele sabe que o mundo é formado pelo claro e pelo escuro. Só posso dominar esta polaridade na medida em que me libertar dela pela contemplação de ambos os opostos e, assim, atingir a posição do meio. Somente nesta posição não estarei mais submetido aos opostos. (JUNG, 1959/1993, § 875, grifo do autor).

Nossa hipótese é a de que este conceito de si-mesmo é ao que Jung se reporta na discussão anterior sobre a *Gewissen* como *vox Dei*. Uma prova a nosso favor é que, no mesmo ponto, ele esboça uma definição do conceito, respondendo ao mesmo tempo a críticas de que o conceito é uma reinvenção da própria ideia de Deus, neste caso, uma ideia de tipo “psicológico”.

Trata-se de um mal-entendido quando me acusam de ter criado um “Deus imanente” e, portanto, um “substituto de Deus”. Sou empírico e como tal posso demonstrar empiricamente a existência de uma totalidade superior à consciência. Esta totalidade superior é percebida pela consciência como algo numinoso, como tremendo e fascinante. Enquanto empírico só me interessa o caráter experimental dessa totalidade superior que, em si e considerada onticamente, é indescritível. Este “si-mesmo” nunca estará no lugar de Deus, mas talvez possa ser um receptáculo da graça divina. Este mal-entendido provém da suposição de ser eu um homem a-religioso que não acredita em Deus e a quem se deveria mostrar o caminho da fé. (JUNG, 1959/1993, § 874).

Já vimos no início de nosso trabalho que Jung vincula de forma muito clara a ética com a ideia de Deus. Podemos observar agora como, já naquela carta, ele dava indícios de que o conceito de si-mesmo estava implícito. Após estabelecer a relação entre o homem e Deus como o cerne da questão ética, ele a diferencia de um outro tipo de ética que, fora dessa relação, seria no máximo uma ética convencional, dependente de um código de valores para a conduta. Ele então continua:

Como esses valores são gerais e não específicos, eles não se aplicam exatamente a situações individuais, assim como um diagrama esquemático não expressa as variações de eventos individuais. [...] Além disso, fazer de um código moral o árbitro supremo de sua conduta ética seria um substituto da vontade de um Deus vivo, uma vez

que o código moral é feito pelo homem e declarado como uma lei dada pelo próprio Deus. A grande dificuldade, é claro, é a "Vontade de Deus". Psicologicamente, a "Vontade de Deus" aparece na experiência interior na forma de um poder de decisão superior, ao qual você pode dar vários nomes como instinto, destino, inconsciência, fé, etc.

O critério psicológico da "vontade de Deus" é sempre a superioridade dinâmica. É o fator que finalmente decide quando tudo está dito e feito. (JUNG, 1990, p. 300, traduzimos).³⁵

Nesta carta, ele remete o destinatário a uma de suas obras publicadas. Trata-se de uma obra em que trata com grande profundidade do simbolismo histórico do arquétipo do si-mesmo na cultura ocidental. Aí ele retoma a discussão, tratando dessa mesma "vontade de Deus" no capítulo intitulado "O si-mesmo". O contexto que a abre é aquele ponto em que discute mais uma vez os casos em que o indivíduo não consegue tomar uma decisão diante do conflito de deveres.

Existe, em todos esses casos, uma autoridade inconsciente que dissipa a dúvida, criando um "fait accompli". (Em conclusão: isto só acontece de forma velada, mesmo naqueles indivíduos que baseiam sua decisão em uma autoridade externa). Podemos designar esta instância como "vontade de Deus" ou como "operation of natural forces". Mas, neste caso, não é psicologicamente possível saber em que sentido ela é tomada. (JUNG, 1951/1982, § 48).

Para ele, a interpretação racionalista de que essa decisão seria apenas a ação de forças naturais, ou como uma ação instintiva, mesmo que mais palatável à razão moderna, é ainda difícil de digerir, e é em geral rechaçada em prol de uma interpretação de que a decisão enfim foi tomada totalmente pela própria pessoa. Pois admitir a ação de uma *outra vontade* nas próprias decisões, é para o homem (pós) moderno uma tremenda derrota moral. É admitir que querer não é poder, que ele não é autodeterminado, e, portanto, é fraco.

No entanto, uma objeção aparentemente justa contra essa concepção de uma *outra vontade* no processo decisório é a de que se poderia dizer que isso seria muito cômodo para o indivíduo que assim retirar-se-ia moralmente da questão, pondo a responsabilidade numa suposta "vontade de Deus". A isso Jung replica que

Esta objeção, entretanto, só se justifica quando uma idéia egoística se oculta intencionalmente por detrás da fachada verbal hipócrita. Mas casos desta espécie não constituem a regra, pois o que acontece comumente é que tendências instintivas se impõem a favor ou contra o interesse subjetivo, com ou sem o assentimento de uma autoridade externa. Não é preciso consultar previamente essa autoridade, pois ela se apresenta, a

³⁵ *Since such values are general and not specific, they don't exactly apply to individual situations, as little as a schematic diagram expresses the variations of individual events. [...] Moreover, making a moral code the supreme arbiter of your ethical conduct would be a substitute for the will of a living God, since the moral code is made by man and declared to be a law given by God himself. The great difficulty of course is the "Will of God." Psychologically the "Will of God" appears in your inner experience in the form of a superior deciding power, to which you may give various names like instinct, fate, unconscious, faith, etc. The psychological criterion of the "Will of God" is forever the dynamic superiority. It is the factor that finally decides when all is said and done.*

priori, na força das tendências que pugnam em torno da decisão. Neste combate o homem nunca aparece como um mero observador, mas toma parte nele, mais ou menos “voluntariamente”, tentando colocar o peso de seu sentimento de liberdade moral no prato da balança da decisão. (JUNG, 1951/1982, §49).

Nesse contexto, chamamos atenção para uma ressalva que Jung faz sobre o termo Deus aí utilizado – que se aplica também, acreditamos, às outras passagens em que o termo aparece.

[...] Eu gostaria também que o termo “Deus”, na expressão “vontade de Deus” não fosse tomado em sentido cristão, mas no sentido de Diotima, ao afirmar: “O Eros, meu caro Sócrates, é um grande demônio”. O vocabulário grego “demônio” (daimon) exprime um poder determinante que vem ao encontro do homem, de fora, tal como o poder da Providência e do destino. Neste encontro, é ao homem que se reserva a decisão ética. Mas o homem precisa saber a respeito do que decide, e saber também o que está fazendo. Quando presta obediência, não é apenas ao próprio arbítrio que está seguindo, e quando rejeita, não é apenas a própria ficção que está destruindo. (JUNG, 1951/1982, § 51).

Todo esse campo simbólico está ligado profundamente àquilo que Jung definiu como o arquétipo do si-mesmo. Este conceito é um dos principais, senão o principal, problema psicológico na pesquisa inteira de Jung. Ele comparece em praticamente todas as suas obras, como um dos temas centrais. Para entendermos isso, devemos adentrar um pouco mais na densidade desse conceito.

Como um dos principais problemas teóricos para a psicologia, o si-mesmo é ainda um dos mais complicados e de difícil acesso intelectual, pois ele mesmo representa um limite ao próprio conhecimento. Portanto, aqui não seguiremos por todos os meandros e ramificações do conceito na obra, mas sim apenas aqueles pontos cruciais à clarificação de nosso objetivo que é sua participação no etos.

Dentre as primeiras aparições nas suas obras coletadas, que ocorre em *Tipos Psicológicos*, podemos ler, ao final do livro, na definição do conceito de *eu*, uma distinção que Jung (1921/1991) marca entre este e o si-mesmo. Para ele,

Enquanto o eu for apenas o centro do meu campo consciente, não é idêntico ao todo de minha psique, mas apenas um complexo entre outros complexos. Por isso distingo entre *eu* e *si-mesmo*. O eu é o sujeito apenas de minha consciência, mas o si-mesmo é o sujeito do meu todo, também da psique inconsciente. Nesse sentido o si-mesmo seria uma grandeza (ideal) que encerraria dentro dele o eu. (§ 796, grifo do autor).

Já na própria definição de si-mesmo destacamos algumas características gerais apontadas pelo autor. A primeira é que, Jung enfatiza, ele é um conceito empírico que designa todo o escopo do fenômeno psíquico. O si-mesmo é a totalidade da personalidade, isto é, representa o todo consciente-inconsciente, e por isso deve ser diferenciada do eu, que é uma parcela muito pequena no sistema psíquico.

Como conceito limite que sempre pressupõe uma parcela irrepresentável, inconsciente, o si-mesmo é um postulado, “seu conceito é *transcendente*, porque pressupõe, com base na experiência, a existência de fatores inconscientes e caracteriza, assim, uma entidade que só pode ser descrita em parte e que, de outra parte, continua irreconhecível e indimensionável.” (JUNG, 1921/1991, § 789, grifo do autor).

Jung irá identificar esse arquétipo nas mais diversas imagens arquetípicas, que se destacam pelo tom emocional específico. Ele diferencia duas ordens de imagens a ele associados:

O si-mesmo aparece empiricamente em sonhos, mitos e contos de fadas, na figura de “personalidades superiores” como reis, heróis, profetas, salvadores etc. ou na figura de símbolos de totalidade como o círculo, o quadrilátero, a *quadratura circuli* (quadratura do círculo), a cruz etc. enquanto representa uma *complexio oppositorum*, uma união dos opostos, também pode manifestar-se como dualidade unificada, como, por exemplo, no tao, onde concorrem o yang e o yin, como irmãos em litígio, ou como o herói e seu rival (dragão, irmão inimigo, arquí-inimigo, Fausto e Mefisto etc.). (JUNG, 1921/1991, § 902, grifos do autor).

Portanto, pode-se distinguir as imagens arquetípicas em personificações, isto é, as pessoas que simbolicamente expressam o si-mesmo em sonhos, mitos e contos; e os símbolos – geralmente geométricos – prenes de sentido e carga afetiva que sustentam a união de opostos. “Empiricamente, pois, o si-mesmo aparece como um jogo de luz e sombra, ainda que seja entendido como totalidade e, por isso, como unidade em que se unem os opostos.” (§ 902). É notável, por conseguinte, a grande numinosidade que acompanha estas imagens arquetípicas. Jung afiança:

Mas seus símbolos empíricos possuem muitas vezes significativa *numinosidade* (por exemplo, o mandala), isto é, um valor sentimental apriorístico (por exemplo, “Deus é círculo...”³⁶, a tetraktys pitagórica, a quaternidade etc.), demonstrando, pois, ser uma *representação arquetípica* que distingue de outras representações do gênero por assumir uma posição central correspondente à importância do seu conteúdo e numinosidade. (JUNG, 1921/1991, § 902, grifos do autor).

Na mesma ocasião, Jung faz a ressalva de que “Já que este conceito não é explícito - *tertium non datur*” e, portanto, transcendente, “Seria inclusive – logicamente – uma especulação inútil se ele não designasse e denominasse os símbolos de união que se manifestam empiricamente.” (JUNG, 1921/1991, § 902). Então, da mesma forma, o si-mesmo não é um conceito filosófico que afirmaria sua própria existência. Ele não é uma hipóstase, mas “Intelectualmente significa apenas uma hipótese.” (JUNG, 1921/1991, § 902). Essa última ressalva é de grande importância para precaver o leitor de uma visão hipostasiada do si-mesmo, isto é, de entendê-

³⁶ Citação completa: “*Deus est circulus cuius centrum est ubique, circumferentia vero nusquam*” (Deus é um círculo cujo centro está em toda parte e a circunferência em parte nenhuma.) (JUNG, 1921/1991, § 902).

lo como se fosse realmente uma “entidade” a parte e sem relação com o indivíduo, o que não é raro de acontecer numa primeira aproximação com o texto junguiano.

Em outro ponto, Jung (1954/1980) dissertará mais sobre a posição do si-mesmo na hierarquia psíquica e da posição do eu em relação a ele:

O termo “si-mesmo” parece adequado para designar esse pano de fundo inconsciente, cujo expoente na consciência de cada indivíduo é o eu. O eu está para “si-mesmo” assim como o “patiens” está para o “agens”, ou como o objeto está para o sujeito, porque as disposições que emanam do si-mesmo são bastante amplas e, por isso mesmo, superiores ao eu. Da mesma forma que o inconsciente, o si-mesmo é o existente a priori do qual provem o eu. É ele que, por assim dizer, predetermina o eu. *Não sou eu que me crio; mas sou eu que aconteço a mim mesmo.* (§ 391).³⁷

Veja que o si-mesmo sempre ultrapassa o eu não apenas por aquele consistir num arquétipo em si e, portanto, gozar de um aspecto psicóide, irrepresentável e inacessível. Mais além, o si-mesmo como a totalidade do psiquismo será sempre maior e mais abrangente que a parte, ou seja, o eu, pois a consciência por mais ampla que seja é um fenômeno limitado e finito, enquanto o inconsciente apresenta-se muitas vezes como o próprio infinito.

Portanto, não é difícil encontrar as vinculações entre o arquétipo do si-mesmo e a ideia de Deus que nos trouxeram até aqui. Essa associação pulula na obra de Jung, pois, como restou evidente, a descrição do simbolismo do si-mesmo guarda uma semelhança muito próxima com as imagens tradicionais da divindade. Assim podemos observar em diversos pontos da obra de Jung, mas as evidências mais abundantes encontramos em *Aion – Estudos sobre o simbolismo do si-mesmo*. Em resumo, este trabalho consiste no estudo dos símbolos desse arquétipo na tradição judaico-cristã, que tem como uma das hipóteses centrais a interpretação da figura de Cristo como símbolo do si-mesmo.

Naquele trabalho encontramos, por exemplo, uma passagem em que Jung analisa as ideias de Santo Agostinho sobre a imagem de Deus. Em certo momento, ele afirma que “[...] na prática é impossível distinguir entre os símbolos espontâneos do si-mesmo (da totalidade) e uma imagem divina.” (1951/1982, § 73).

Em outro interessante trabalho em que faz um estudo das visões e crenças em OVNI, Jung (1958/1993b) expressa a ideia acima de uma forma mais clara. Diz ele:

Os símbolos da divindade coincidem com os do si-mesmo, isto é, com aquilo que, em forma de experiência psicológica, por um lado, representa a totalidade psíquica, e, por

³⁷ Cabe aqui uma explicação sobre a noção de estrutura aí implicada. Acreditamos que a melhor explanação desse conceito é a analogia com o sistema axial do cristal, a qual só conseguimos observar e deduzir após a sua formação, embora não tenha existência material em si. Jung (1950/2000) diz que “O arquétipo é um elemento vazio e formal em si, nada mais sendo do que uma *facultas praeformandi*, uma possibilidade dada a priori da forma da sua representação. O que é herdado não são as ideias, mas as formas, as quais sob esse aspecto particular correspondem aos instintos igualmente determinados por sua forma.” (§ 155).

outro, exprime a idéia da divindade. Com isso não se afirma a existência de uma identidade metafísica dos dois conceitos e sim somente a identidade empírica dos quadros que se formam na psique humana, como demonstra claramente o nosso sonho. A condição metafísica para a formação de quadros idênticos está, como tudo o que é transcendental, fora do alcance da compreensão humana. (§ 644).

Portanto, a ideia de Deus e sua dimensão psíquica e social diz muito sobre a estatura desse arquétipo na estrutura e dinâmica do psiquismo. Suas qualidades são aquelas sempre atribuídas à divindade e por isso ele pode ser entendido como uma instância supraordenado ao eu.

Essas passagens nos evidenciam que o cerne da questão ética a que referimos antes, isto é, a “relação entre o homem e Deus” ou entre ele e uma vontade de Deus, ou ainda a voz de Deus, se refere ao que o autor suíço denominou como o arquétipo do si-mesmo.

Disso também resulta um atributo que partilha com seus símbolos, que, como vimos, são aqueles da união de opostos. Para o psicólogo suíço, o si-mesmo é o absolutamente outro:

O si-mesmo, enquanto pólo oposto, ou o absolutamente “Outro” do mundo, é a *conditio sine qua non* do conhecimento do mundo e da consciência de sujeito e objeto. É a alteridade psíquica que possibilita verdadeiramente a consciência. A identidade não possibilita a consciência. Somente a separação, o desligamento e o confronto doloroso através da oposição, pode gerar consciência e conhecimento. (JUNG, 1940/2000, § 289).

Como procuramos demonstrar, isso tem sérias implicações éticas, porquanto podemos identificar um *terceiro* na discussão ética, uma alteridade psíquica que é pré-condição ao próprio conhecimento do eu e do outro, enquanto mundo e enquanto *outrem*, das outras pessoas. E assim como o outro me exige, o si-mesmo me demanda inescapavelmente uma resposta.

2.8 Síntese

Temos elementos para afirmar, por fim, que se a relação ética se resume na relação entre homem e Deus, é que a ética surge como um embate e uma resposta às demandas da personalidade inteira, isto é, do si-mesmo. Portanto, Jung mantém-se no círculo próprio da psicologia profunda para buscar interpretações acessíveis ao problema da ética. Seu interesse mantém-se muito distante da metafísica, como ele faz questão de ressaltar em diversas ocasiões (JUNG, 1951/1982; JUNG, 1959/1993; JUNG, 1990). No entanto, não teme em sua argumentação científica o uso dos termos que sempre foram usados pelo homem para tratar do fenômeno da ética.

A supraordenação do si-mesmo em relação ao eu é manifesta, portanto, na experiência da outra vontade que se impõe às decisões do eu e que provocam certo descentramento egóico.

Esta outra vontade, chamamo-la vontade de Deus ou a voz de Deus, ou simplesmente as compensações do inconsciente à consciência, parecem-nos ser, num duplo aspecto, aquilo que torna manifesto o conflito e o que detém a sua solução. Com efeito, se recapitularmos o que desenvolvemos até agora, perceberemos que o conflito de deveres se instala pelo paulatino aumento do autoconhecimento que advém do contato com a sombra, com o inconsciente, que lança o problema do bem e do mal. Isso confronta o sujeito com as questões mais derradeiras, cuja solução o afastam da moral coletiva e o empurram para uma solução que não cabe mais na racionalidade ou no costume.

Nesses casos, a solução é proposta por símbolos que conjugam os opostos e que, dessa forma, são descritos em geral como símbolos da totalidade. Esta solução, entretanto, impõe ainda assim uma tarefa não menos difícil quanto o próprio conflito que é sustentar um etos próprio, seguir a própria lei; tornar-se o que se é. Numa só palavra: individuação. Conceito que define em seu sentido estrito a consideração conscienciosa dos conteúdos do inconsciente pela consciência do eu. Difere da individuação em sentido amplo, que é a autorregulação psíquica geral, independente da participação consciente sobre as compensações do inconsciente. Sendo a colaboração ativa entre consciente e inconsciente, a individuação é a realização do si-mesmo.

Com efeito, essa consideração conscienciosa do inconsciente é manifesta pela declaração de Jung (1990) numa carta em que diz: “Deus me apresenta os fatos com os quais tenho que conviver. Se ele não os rejeitar, eu não posso.” (p. 380, tradução nossa).³⁸ Simplesmente não se pode rejeitar os fatos da realidade psíquica, sobretudo quando seu valor supera em muito aqueles da convenção social. Mas isso não significa que o sujeito é de todo sujeitado. Sem a participação do eu não há individuação. É dele a decisão sobre os fatos apresentados pelo inconsciente, mesmo que seja ociosa a questão de se essa decisão é realmente livre.

Ao final, a decisão ética é sempre um reportar-se a um totalmente outro. É uma resposta ao si-mesmo e, por conseguinte, ao grupo social ao qual se está vinculado, pois esse conceito implica um aspecto coletivo inalienável. Ética é, destarte, para Jung, um assunto que longe de restringir-se ao campo do julgamento racional, surge propriamente do colapso da razão em fornecer uma resposta ao conflito moral. É justamente aí que o indivíduo irá ser convocado como um todo a decidir. A construção do etos, assim, é um processo que significa, quando encarado com *fidelidade e designação*, a realização do si-mesmo:

Aqui somente a *força criadora do etos*, que representa a pessoa inteira, pode dar a decisão final. Como todas as faculdades criativas do homem, também o etos emana de duas fontes: da consciência psicológica racional, por um lado, e do inconsciente irracional, por outro. O etos é uma instância especial daquilo que chamamos “função

³⁸ *God presents me with facts I have to get along with. If he doesn't reject them, I cannot.*

transcendental”, ou seja, um entendimento e cooperação entre os fatores conscientes e inconscientes, expresso na linguagem religiosa como a *razão* e a *graça*. (JUNG, 1958/1993a, § 855).

Num certo sentido, a inclusão desse *tertium* no centro da discussão sobre ética é a contribuição junguiana para o alargamento da nossa visão de mundo sobre o próprio sentido de alteridade, assunto que nos aguarda no próximo capítulo.

3. ALTERIDADE E INCONSCIENTE

3.1 Deus e o Outro em Lévinas

A questão sobre o conceito de Deus numa obra filosófica não seria uma pergunta incomum se estivéssemos tratando de um autor medieval – por exemplo, Aquino ou Agostinho – ou mesmo no debate moderno, com Descartes ou Leibniz. Nesses, a ideia é não só um conceito entre outros, mas em alguns casos um elemento necessário à própria tese. O que pode causar estranhamento é que Deus possa se tornar uma questão num autor pós-moderno, quando “Deus está morto” há muito, embora a própria negação do problema metafísico com Kant e com Nietzsche signifique ainda uma resposta ao problema de Deus. A presença do recurso à ideia de Deus – mesmo que a primeira aproximação seja apenas um simples recurso retórico – deve justificar uma investigação sobre o uso dessa *imagem* no contexto de uma obra filosófica. Neste caso, devemos nos aproximar (como com uma lente de aumento) sobre o uso e o entendimento da ideia de Deus na obra de Lévinas, tendo em mente que esse construto é central em seu pensamento não apenas como um recurso intelectual.

Já o outro eixo que propomos discutir nesta seção, o Outro, deve evocar no leitor que possua o mínimo de leitura filosófica a imagem do “filósofo da ética”, ao qual supostamente o *outro* já deve ser ponto pacífico. É o que se poderia pensar de uma filosofia da alteridade. No entanto, o fato é que Lévinas não pacificou esse problema, porque o Outro só permanece em sua diferença enquanto não se é in-diferente a ele, enquanto uma questão em aberto.

A própria obra de Lévinas deve ser tratada desta forma³⁹, como um discurso que não se encerra em si mesmo. Um Dizer que nunca diz completamente, ao contrário de um dito que totaliza um tema, a temática do outro, pois para o filósofo o outro é realmente outro, é diferença que não se deixa apreender em *nomina*, nem se totaliza no discurso.

Contudo voltemos alguns passos para tentar localizar Lévinas no terreno da filosofia. Poirié (2007), em seu livro de entrevistas e ensaios com o filósofo rebate algumas classificações de Lévinas que o põem, por um lado, como um “autor inacessível”, destinado a especialistas, e por outro, como um “pensador judeu”. Para ele, essas são impressões apressadas que não fazem jus à obra. Ele diz,

³⁹ E, segundo Hutchens (2009) ele mesmo cuidou que suas análises não fossem assertivas e terminativas sobre o que quer que tivesse em pauta.

Seria vão, por uma facilidade crítica, pretender iluminar essa obra – ela é sua própria luz –, simplificar sua complexidade – o que seria amputar sua lógica –, ou ainda traduzir para uma outra linguagem esse pensamento que se recusa de pronto à toda redução abusiva. (p. 10).

Segundo Poirié (2007), pode-se identificar, entretanto, algumas experiências pré-filosóficas onde se sedimenta a filosofia de Lévinas. Seriam elas de ordem literária, espiritual e histórica. A primeira remonta à leitura dos autores russos, sobretudo Dostoiévski, que o iniciaram filosoficamente através do questionamento metafísico aí presente. A segunda está na leitura cuidadosa da Bíblia, quando adolescente, e o seu despertar para a curiosidade espiritual que o seguirá durante a vida. A terceira seria a marca da emigração, primeiro pela Rússia, depois para a França, além do pressentimento do hitlerismo e de suas consequências nefastas. (POIRIÉ, 2007). Na leitura dele, “Lévinas situará todo o seu trabalho na fronteira da ética e da metafísica, lá onde, para retomar seu vocabulário, o homem está em busca do humano.” (p. 12).

A dificuldade em situá-lo na história da filosofia se deve em parte a sua obra ser fato ainda muito recente para uma classificação.⁴⁰ Por outro lado, podemos identificar a fenomenologia (de Husserl e de Heidegger) de modo muito marcante em sua filosofia. Ele mesmo ocupou-se, em boa parte de suas análises, em reportar-se à fenomenologia de Heidegger, a responder de outro modo à questão do Ser. Sua resposta não se endereça nem se resume apenas à filosofia de Heidegger e de sua fenomenologia do Ser, mas a toda uma tradição filosófica ocidental que busca a totalização do saber, a realização do ser, a identificação do mesmo. Trata-se nele não da questão do ser, mas de pôr o ser em questão.

Hutchens (2009) tenta igualmente situá-lo na pluralidade da filosofia. Primeiramente, afasta-o da alcunha de um filósofo “continental”, como o queriam alguns comentadores anglo-americanos, que o punham lado a lado com Foucault, Deleuze e até mesmo Marx, Nietzsche e Freud. Segundo Hutchens (2009), tal denominação se associa “à política radical da ‘geração de 1968’ na França.” (p. 9) e que se expandiu para muitos outros pensadores alemães e franceses. Lévinas, entretanto, rejeitava o ativismo revolucionário e “desprezava o anti-humanismo do tipo ‘morte de Deus’ dos pensadores radicais, mas ocasionalmente considerava-o útil como um contrapeso aos excessos do humanismo.” (p. 10).

É mais adequado falar de Lévinas, segundo Hutchens (2009), como um brilhante talmudista europeu cuja obra filosófica “propõe *um novo paradigma para a investigação filosófica*” (p. 10) e, por conseguinte, indica uma revisão radical da filosofia ocidental. Conhecida sobremaneira como a “ética da ética”, “ética da responsabilidade” ou “metafísica ética”, seu filosofar

⁴⁰ Lévinas nasceu em Kovno, Lituânia, em 12 de janeiro de 1906, e faleceu em Paris, em 25 de dezembro de 1995.

irá exigir da filosofia uma consideração das “enormes perspectivas alternativas sobre a natureza ética, religiosa e estética do eu e de seu relacionamento com as outras pessoas, com o mundo em geral e com Deus.” (p. 10).

De fato, fica claro, ao revisitarmos os textos levinasianos e a literatura que os margeiam e os ampliam, que as teses do filósofo lituano questionam profundamente toda a tradição filosófica ocidental. Esse questionamento se dirige à centralidade do *logos* e da noção de conhecimento total a que a filosofia se aferrou em sua história, sobretudo desde Descartes, mas mesmo a um certo aspecto do platonismo para o qual a alma busca a verdade e o reencontro com a Ideia, num retorno a si mesma.

É da crítica a essa tradição que parte Lévinas em sua *opus magnum Totalidade e Infinito*, e na qual executa uma fenomenologia das “experiências cotidianas”, na opinião de Critchley (HADDOCK-LOBO, 2006), experiências estas que “não são usualmente considerados como filosoficamente respeitáveis.” (p. 16). Nas análises de Lévinas, entretanto, experiências como o rosto do outro homem, a paternidade, o desejo sexual, o medo da morte etc., são tomadas muito além de suas manifestações e ramificações factuais para denotar um sentido metafísico que não se exaure na própria significação. A este movimento opõe-se outro que, para Lévinas, procura o ser do fenômeno, sua identidade.

Desta forma, na obra levinasiana encontramos conceitos que ao invés de fechar definições, abrem-se para sentidos que são muitas vezes paradoxais e aparentemente inacessíveis. Hutchens (2009) chama atenção para o estilo hermético e hiperbólico muitas vezes adotado por Lévinas, o que, segundo ele, torna a compreensão de sua obra um grande desafio intelectual. Suspeitamos, porém, que essa é uma das funções da própria obra levinasiana: constituir-se ela mesma um freio à totalização do *logos* e num convite à diferença, ao outro do Outro. Partilhemos do mesmo sentimento confessado por Hutchens, pois não é fácil a tarefa de lidar com a diferença. Mais espinhosa ainda a de adentrar na diferença do texto, onde estamos sós, e meditar sobre conceitos que afrontam nossa forma tradicional de pensar e de nos apropriarmos da realidade. Entretanto, temos a vantagem de uma certa familiaridade com a alteridade na forma do outro com que se depara o psicoterapeuta, algo que nos amaciou um tanto o duro caminho.

Apesar da densa discussão proposta por Lévinas em sua vasta obra, não percorreremos todas as noções por ele analisadas. Portanto, caberá aqui uma justificativa para tal expediente e uma explicação de como procederemos nesta seção.

Já não é novidade a articulação e o diálogo entre os campos da psicologia, psicanálise e bioética com a filosofia de Lévinas. Nossas bases, como já identificamos, estabelecem-se nesses estudos. De tal modo, a recensão da discussão levantada por Lévinas em sua obra, que nos

interessa, já foi executada pelos autores aos quais nos referimos no capítulo introdutório. Por isso, não deveremos nos prolongar em repetir as explicações sobre os conceitos básicos presentes em sua obra, aos quais remetemos o leitor à bibliografia de referência (BRITO, 2012; VIEIRA; FREIRE, 2006a; MIRANDA, 2012; MAIA, 2013; ARAÚJO, 2014).

Por consequência, resta-nos a difícil tarefa de nos aprofundar sobre um aspecto que, saindo da superfície dos conceitos gerais, nos propicia uma maior aproximação com o escopo desta pesquisa. Com isso, aludimos à questão da alteridade e seu lugar no sistema junguiano.

Vimos antes que, em Jung, ao se circunscrever uma ética, esta traz a questão da imagem de Deus, ou, posto de uma forma mais adequada, a decisão ética se apresenta como um problema ao indivíduo pela ação ou pela vontade de um elemento que ele muitas vezes nomeia como divino. É esta relação – entre o homem e Deus – que Jung irá identificar como eminentemente ética. A esta altura já temos também elementos para responder uma indagação a qual ainda não demos a devida atenção: faz Jung proselitismo ao falar de Deus tão abertamente? Se seguirmos este raciocínio, vemos que a questão só faz sentido se assumirmos o pressuposto que o Deus ao qual Jung se refere é a entidade metafísica dotada de existência própria em torno da qual orbita a crença judaico-cristã. Portanto, atento à letra junguiana, temos que responder negativamente, posto que Jung toma esta figura como uma imagem psíquica, a manifestação de um fenômeno psíquico dinâmico e estrutural (e por isso, altamente eficaz), e assume a fenomênica religiosa como parte fundamental para a compreensão da própria imagem como conteúdo psíquico.

Essa digressão nos serve para indicar que a ideia de Deus se liga indissolúvelmente à questão da ética e, por conseguinte, ao problema da alteridade em Jung. Diante disso, nos parece razoável encaminharmos o estudo para a ideia de Deus em Lévinas, buscando aí uma ponte para a questão geral a que nos propomos como motor desta empreitada, qual seja, a pergunta pelo lugar do Outro nessa perspectiva psicológica.

3.1.1 De Deus que Vem à Ideia: o Dizer de Lévinas a respeito de Deus

Ao nos voltarmos para a fonte levinasiana principal de nossa pesquisa, *Totalidade e Infinito*, notamos que Deus, embora não se constitua uma questão específica para Lévinas, comparece em muitos momentos como uma ideia inevitável no contexto do problema da alteridade.

Nessa obra, o mestre lituano-francês é compelido a tratar da ideia de Deus, ao apresentar a “prova” cartesiana da existência de Deus como fundamento da ideia de infinito. O trecho é

reproduzido por Cintra (2002) num artigo que trata justamente desse assunto. Vejamos o argumento de Descartes:

Não devo imaginar que não concebo o infinito por uma verdadeira idéia, mas somente pela negação do que é finito, do mesmo modo que compreendo o repouso e as trevas pela negação do movimento e da luz: pois, ao contrário, vejo manifestamente que há mais realidade na substância infinita do que na substância finita e, portanto, que, de alguma maneira, tenho em mim a noção do infinito anteriormente à do finito, isto é, de Deus antes que de mim mesmo. Pois, como seria possível que eu pudesse conhecer que duvido e que desejo, isto é, que me falta algo e que não sou inteiramente perfeito, se não tivesse em mim nenhuma idéia de um ser mais perfeito que o meu, em comparação ao qual eu conheceria as carências de minha natureza?... E isto não deixa de ser verdadeiro, ainda que eu não compreenda o infinito... pois é da natureza do infinito que minha natureza, que é finita e limitada, não possa compreendê-lo. (DESCARTES, 1973, apud CINTRA, 2002, p. 113).

Embora Cintra (2002) procure convencer o leitor, ao enfatizar mais de uma vez, que em oposição a Descartes, para Lévinas, Deus é irrelevante na ideia de infinito, não podemos deixar de notar que isso não está completamente pacificado em Lévinas e, portanto, este capítulo tem o fito de retornar a essa questão com a pergunta sobre como Lévinas aborda a ideia de Deus, imagem tão recorrente em seus escritos filosóficos⁴¹, e como ela se liga às noções que sustentam sua ética radical. Nossa primeira pista, como visto acima, é sua ligação estreita com a ideia de Infinito.

Das *Meditações* cartesianas, quanto da filosofia platônica, Lévinas depura a ideia da separação, da transcendência que conduz à ideia de Infinito, tão cara a ele. Ele afirma que

Sócrates, ao condenar o suicídio no início do *Fédon*, rejeita o falso espiritualismo da união pura e simples e imediata com o Divino, qualificada de deserção. Proclama como inelutável o difícil caminhar do conhecimento partindo cá de baixo. O ser cognoscente permanece separado do ser conhecido. A ambiguidade da evidência primeira de Descartes que revela, sucessivamente, o eu e Deus sem os confundir, revelando-os como dois momentos distintos da evidência que reciprocamente se fundamentam, caracteriza o próprio sentido da separação. (LÉVINAS, 1988, p. 35).

A ideia de *separação* é preparada em todo o capítulo que abre *Totalidade e Infinito* e, antes de abordá-la propriamente, Lévinas já afirmaria que “A metafísica precede a ontologia”. Diz ele que a *teoria* ou o *saber* ao mesmo tempo que manifesta o desejo metafísico, na medida em que permite a manifestação do ser em sua alteridade na relação de conhecimento, também resvala num movimento ontológico em que o ser se molda às possibilidades de conhecimento do ente. Então vejamos que temos já alguns termos com que lidar. A compreensão dessa primeira passagem exige que tenhamos em mente que o que Lévinas chama de *teoria* (ou talvez *epistemologia*) é o produto do trabalho filosófico da metafísica, à qual já havia ele associado

⁴¹ Lévinas tem uma vasta obra que ele não elenca no conjunto de seus escritos filosóficos e que tratam de análises do talmude e do judaísmo, dentre outros assuntos.

com a ideia de transcendente. Para ele, metafísica é a relação possível com o transcendente, que é do âmbito da alteridade. Uma das formas errôneas de se entender o transcendente é pela ideia de negatividade. Esta, como indicado no termo, é a oposição à condição própria do eu, é a negação de si mesmo que ainda assim não é abertura ao outro. Não é difícil de se visualizar isso na cultura, no caso, por exemplo, da religião hindu, na figura de seus ascetas que flagelam o próprio corpo em sinal de desapego. Vê-se aí que a negação do eu é também negação do mundo, pois que este é a morada do ego, do qual o asceta deseja se desvincular a fim de alcançar a espiritualidade.⁴² Assim, a negação do eu é também uma negação do mundo. Contudo, não precisamos ir tão longe para visualizarmos a negatividade a que fala Lévinas. Ela pode ser vista na lide diária e mundana:

O médico que falhou uma carreira de engenheiro, o pobre que desejaria a riqueza, o doente que sofre, o melancólico que se aborrece por nada, opõem-se à sua condição permanecendo, contudo, ligados aos seus horizontes. O «de outro modo» e o «noutro lugar» que eles pretendem têm ainda a ver com o «cá-em-baixo» que rejeitam. (LÉVINAS, 1988, p. 28).

De certo modo, a negatividade, contrariamente à transcendência, é uma afirmação da vida não vivida, que não sai do âmbito das possibilidades humanas de vida. Portanto, a eloquente negação do mundo e da vida do eu só ressalta os contornos do próprio eu, do Mesmo. Lévinas (1988) conclui: “A alteridade de um mundo rejeitado não é a do Estrangeiro, mas da pátria que acolhe e protege. A metafísica não coincide com a negatividade.” (pp. 28-29). A metafísica surge no discurso justamente quando o eu se depara com o transcendente, com o que não se acaba no sim e no não.

A teoria a que nos referíamos tem, portanto, esse duplo aspecto, segundo Lévinas. Por um lado, propõe uma relação com o que é infinitamente distante e, por outro, constitui um conhecimento sobre o outro no qual sua alteridade desvanece. Este movimento do *logos* que visa uma teoria do ser é, para ele, uma ontologia: “À teoria, como inteligência dos seres, convém o título geral de ontologia. A ontologia que reconduz o Outro ao Mesmo, promove a liberdade que é a identificação do Mesmo, que não se deixa alienar pelo Outro.” (LÉVINAS, 1988, p. 30).

Apesar disso, Lévinas vislumbra uma saída da totalização. Ele avalia que o próprio movimento ontológico que visa remontar às origens do ser, possibilita um trabalho de *crítica* que acaba por descortinar o dogmatismo de seus próprios limites ingênuos, e a pôr em questão o

⁴² Embora o exemplo sirva didaticamente ao entendimento da negatividade em Lévinas, não podemos deixar de fazer a ressalva de que o fenômeno religioso do ascetismo tem características antropológicas e psicológicas que ultrapassam a simples negação do mundo.

próprio exercício ontológico. Essa crítica é o que leva, de acordo com ele, para além da teoria e da ontologia: “a crítica não reduz o Outro ao Mesmo como a ontologia, mas põe em questão o exercício do Mesmo. Um pôr em questão do Mesmo — que não pode fazer-se na espontaneidade egoísta do Mesmo — é algo que se faz pelo Outro.” (LÉVINAS, 1988, p. 30). Obviamente, essa atitude é aquela que chamamos *ética*; a impugnação da minha espontaneidade pela presença do Outro. É a limitação da minha liberdade, antes equacionada pela redução da alteridade ao Mesmo. Como o filósofo arremata:

A estranheza de Outrem — a sua irredutibilidade a Mim, aos meus pensamentos e às minhas posses — realiza-se precisamente como um pôr em questão da minha espontaneidade, como ética. A metafísica, a transcendência, o acolhimento do Outro pelo Mesmo, de Outrem por Mim produz-se concretamente como a impugnação do Mesmo pelo Outro, isto é, como a ética que cumpre a essência crítica do saber. E tal como a crítica precede o dogmatismo, a metafísica precede a ontologia. (LÉVINAS, 1988, p. 30).

Ele diz que a ética precede a ontologia, afirmação igualmente axiomática do pensamento levinasiano. Continuando nessa discussão tão cara ao entendimento de sua obra, Lévinas irá identificar a atitude ontológica, que prima pela redução do Outro e no primado do Mesmo, na filosofia ocidental, em sua maior parte. Desde o ensinamento socrático – “nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me vem de fora.” (LÉVINAS, 1988, p. 31) – passando pelo idealismo até a fenomenologia, em Heidegger, mas também em Husserl, a alteridade é, se não de todo, frequentemente negada e depurada do processo do conhecimento. Afirma ele,

A relação com o ser, que actua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar. Não é, portanto, uma relação com o outro como tal, mas a redução do Outro ao Mesmo. [...] A posse afirma de facto o Outro, mas no seio de uma negação da sua independência. «Eu penso» redundando em «eu posso» — numa apropriação daquilo que é, numa exploração da realidade. A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder. (LÉVINAS, 1988, p. 31).

Para Lévinas, uma filosofia do poder é uma que não questiona o primado do Mesmo, mas o promove. Para ele, a tarefa da metafísica e da ética é pôr o Ser em questão, e isso aparece na ideia de transcendência, na ideia de Infinito. Se podemos identificar um dos usos da ideia de Deus em Lévinas, este se vincula à ideia de transcendente.

A transcendência é a manifesta separação radical evidenciada na distância entre Mim e Deus, para voltarmos ao pensamento cartesiano. Para Lévinas, não há uma “participação” na transcendência, como no caso das religiões, em que há muitas vezes uma viva realização dessa transcendência no próprio ser. (LÉVINAS, 1988). Esta separação é dada igualmente na relação com o Outro (se é que há uma real relação):

A relação do Mesmo com o Outro, sem que a transcendência da relação corte os laços que uma relação implica, mas sem que esses laços unam num Todo o Mesmo e o Outro, está de facto fixada na situação descrita por Descartes em que o «eu penso» mantém com o Infinito, que ele não pode de modo nenhum conter e de que está separado, uma relação chamada «ideia do infinito». (LÉVINAS, 1988, pp. 35-36).

Freire (2007) resume como a separação se dá em Lévinas tomando como eixo o conceito de Eu. Lévinas usa esse termo para tratar de interioridade, psiquismo. Para Freire (2007), “A separação do Mesmo se dá a partir da vida interior entendida como psiquismo. O psiquismo assinala a existência de um ser autóctone, livre de relações com o Transcendente (Deus), uma vez que é um ser absolutamente sem referências.” (p. 28).

A separação do Eu, por assim dizer, é a consequência natural de sua própria consciência como ser autónomo. É isso, segundo Freire (2007) que o revela como Mesmo, posto que ele constitui uma identidade. “A partir de sua vida interior, o Eu leva sua separação a cabo e de maneira radical. Soberano em sua separação, o Eu não encontra nenhuma causalidade natural ou divina que possa contestar a sua autonomia.” (pp. 28-29).

O transcendente é assim conjugado com a grande ideia axial da obra que é aquela de Infinito, as quais são, em muitos momentos, equiparadas. Como uma inspiração cartesiana, a própria ideia de Infinito é utilizada para demarcar uma diferença fundamental de sua análise de separação entre o Eu e o Outro – ou melhor, entre o Mesmo e Outrem – daquela que se poderia pensar de uma atitude ontológica. É que, para ele, a ideia de Infinito impõe um limite ao próprio pensar. Lévinas afiança que

Pensar o infinito, o transcendente, o Estrangeiro, não é pois pensar um objecto. Mas pensar o que não tem os traços do objecto é na realidade fazer mais ou melhor do que pensar. A distância da transcendência não equivale à que separa, em todas as nossas representações, o acto mental do seu objecto, dado que a distância a que o objecto se mantém não exclui — e na realidade implica — a *posse* do objecto, isto é, a suspensão do seu ser. A «intencionalidade» da transcendência é única no seu género. *A diferença entre objectividade e transcendência vai servir de indicação geral a todas as análises deste trabalho.* (LÉVINAS, 1988, p. 36, grifos do autor).

Dito de outra forma, na medida em que não pode tornar-se objeto do pensamento, o Infinito rompe com o exercício da tematização, da objetivação totalizante da realidade. “O infinito é característica própria de um ser transcendente, o infinito é o absolutamente outro. O transcendente é o único *ideatum* do qual apenas pode haver uma ideia em nós; está infinitamente afastado da sua ideia — quer dizer, exterior — porque é infinito.” (LÉVINAS, 1988, p. 36).

Desta forma, é evidente como o Infinito, o transcendente, Deus, é uma ideia exemplar do que é alteridade para Lévinas, porquanto aí o Outro é tido em sua alteridade radical, que não se despotencializa” na mediação racional. Resistente à tematização, o Outro não pode ser objeto completo do conhecimento não porque isso é dado como um ideal de ética a ser seguido, ou

que o autor lituano assim o queira, mas porque o Outro é exterioridade, é separação absoluta. Esta é a característica fundamental que Lévinas associa a sua ideia de alteridade ao vinculá-la àquela de Infinito. Como ele diz frequentemente, “O outro é realmente outrem”. Em suma, isso significa que ele é absoluto⁴³, não se “dissolve” por completo na tematização racional, mantém-se separado. Entretanto, a constatação da ideia de Infinito impõe um limite a sua exterioridade, pois denuncia uma relação com o finito sem a qual sua ideia seria impossível. Sobre isso Lévinas (1988) estava atento:

Afirmar a presença em nós da ideia do infinito é considerar como puramente abstracta e formal a contradição que encerraria a ideia metafísica e que Platão evoca no *Parménides*: a relação com o Absoluto tornaria relativo o Absoluto. A exterioridade absoluta do ser exterior não se perde pura e simplesmente com o facto da sua manifestação; «absolve-se» da relação em [que] se apresenta. Mas a distância infinita do Estrangeiro, apesar da proximidade realizada pela ideia do infinito, a estrutura complexa da relação não-semelhante que esta ideia designa, deve ser descrita. Não basta distingui-la formalmente da objectivação. (p. 37).

Esta relação complexa a que Lévinas se refere ele define como *Desejo*. Assim, trata de antemão de assinalar que tal Desejo não é o desejo do que não se tem, mas sim aquele que o desejado suscita, o Infinito, Desejo do que no outro é excesso. Para o filósofo, essa relação conduz ao que ele chama de *bondade* – “Desejo perfeitamente desinteressado...” (LÉVINAS, 1988, p. 37). Nesta passagem, Lévinas apresenta uma série de noções que irá desenvolver ao longo da obra e que devemos apenas atravessar aqui. Ele diz sobre a bondade:

Mas o Desejo e a bondade supõem concretamente uma relação em que o Desejável detém a «negatividade» do Eu que se exerce no Mesmo, no poder, na dominação. O que, positivamente, se produz como posse de um mundo que eu posso ofertar a Outrem, ou seja, como uma presença em face de um rosto. (LÉVINAS, 1988, p. 37).

Após, Lévinas explica o que entende por rosto. Tenhamos em mente que este conceito, como o de Desejo e bondade se articulam com a problemática do transcendente e, portanto, com a do Infinito. Ele nos informa que o rosto é o que lança um freio ao impulso de domínio do Eu, domínio esse que se lança inclusive sobre o outro. Ele assim o pensa:

O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando *a ideia do Outro em mim*, chamamo-lo, de facto, rosto. Esta *maneira* não consiste em figurar como tema sob o meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a ideia à minha medida e à medida do seu *ideatum* — a ideia adequada. Não se manifesta por essas qualidades, mas καθ’ αὐτό. *Exprime-se*. (LÉVINAS, 1988, pp. 37-38, grifos do autor).

⁴³ Em sua etimologia, absoluto vem do termo *absolutus* que significa desligado de, destacado de, livre de toda relação. Tem, segundo Abbagnano (2007), provavelmente o mesmo sentido do grego *kath’ auto* (por si), utilizado por Lévinas ao tratar de Rosto.

Observe o leitor como Lévinas costura as suas noções de alteridade todas muito rentes umas das outras, tornando-nos aptos a afirmar que elas se ligam a seu discurso sobre a ideia de Deus. Portanto, a digressão aqui executada não nos afasta muito de nosso eixo, mas apenas nos faz orbitá-lo.

A noção de rosto a que chegamos ao puxar esse “fio” conceitual é certamente uma das mais fundamentais para Lévinas. Freire (2007) argumenta, aliás, que *Totalidade e Infinito* pode ser entendida como uma fenomenologia do Rosto. De fato, Lévinas reserva duas seções inteiras dessa obra⁴⁴ e outros trabalhos para tratar do tema e, portanto, devemos aprender um pouco mais com ele.

Não precisamos sair de *Totalidade e Infinito* para ter uma visão bem abrangente do que Lévinas entendia sobre o Rosto. Destarte, podemos dar-lhe a palavra:

O rosto, contra a ontologia contemporânea, traz uma noção de verdade que não é o desvendar de um Neutro impessoal, mas uma *expressão*: o ente atravessa todos os invólucros e generalidades do ser, para expor na sua «forma» a totalidade do seu «conteúdo», para eliminar, no fim de contas, a distinção de forma e conteúdo (o que não se consegue por uma qualquer modificação do conhecimento que tematiza, mas precisamente pela viragem da «tematização» em discurso). (LÉVINAS, 1988, p. 38).

O rosto como uma expressão, o face a face, é o que o põe além de sua ideia em mim. Introduce assim uma fenda na totalização, pois expressa, não representa. E, portanto, ultrapassa o conceito formado e pré-formado, e obriga a uma revisão constante. É por isso que é difícil falar de uma relação *stricto sensu* com o outro, pois o outro está além de mim. Porém, Lévinas nos apresenta um tipo de relação possível com o Outro na sua diferença: o discurso. Ele afirma sobre isso que

A condição da verdade e do erro teórico é a palavra do Outro — a sua expressão — que qualquer mensagem já supõe. Mas o conteúdo primeiro da expressão é essa mesma expressão. Abordar Outrem no discurso é acolher a sua expressão onde ele ultrapassa em cada instante a ideia que dele tiraria um pensamento. (LÉVINAS, 1988, p. 38).

Perceba que mesmo na possibilidade de uma relação com a alteridade – o discurso – é uma relação sobretudo de escuta por parte do Eu. É uma relação de passividade, única, segundo o filósofo, capaz de fazer jus à alteridade. Para Lévinas, portanto, tal relação – (n)o discurso – significa “*receber* de Outrem para além da capacidade do Eu; o que significa exactamente: ter a ideia do infinito.” (LÉVINAS, 1988, p. 38). Todavia, embora Lévinas admita uma relação possível com o Outro no discurso, sem a qual a ideia de infinito em si mesma seria incogitável, ele marca que essa não é uma relação de integração ou de complementaridade. Para ele, trata-

⁴⁴ Lévinas (1988), Seções III e IV.

se de uma relação diacrônica e assimétrica, em que a ética se constitui numa passividade do Mesmo perante o Outro, que lhe é “altíssimo” e exterior. Por outro lado, embora a separação esteja aí patente, isso não significa uma pura oposição Mesmo/Outro, pois tal expediente os colocariam justamente como polos de uma só totalidade. Lévinas assevera: “Uma transcendência absoluta deve produzir-se como inintegrável. [...] *A correlação não é uma categoria que baste à transcendência.*” (LÉVINAS, 1988, p. 41). Essas considerações ele faz questão de ligar às experiências concretas:

Uma separação do Eu que não é a recíproca da transcendência do Outro em relação a mim não é uma eventualidade em que só pensem os abstractores de quinta-essência. Impõe-se à meditação em nome de uma experiência moral concreta — o que me permito exigir de mim próprio não se compara ao que tenho o direito de exigir de Outrem. Esta experiência moral, tão banal, aponta uma assimetria metafísica; a impossibilidade radical de ver-se de fora e de falar no mesmo sentido de si e dos outros; por consequência, também a impossibilidade da totalização. E, no plano da experiência social, a impossibilidade de *esquecer* a experiência intersubjectiva que aí conduz e que lhe empresta um sentido, tal como a percepção, que não pode escamotear-se, empresta um sentido, a dar crédito aos fenomenólogos, à experiência científica. (LÉVINAS, 1988, p. 41).

Em diversos pontos, Lévinas se refere ao rosto, categoria privilegiada em suas análises fenomenológicas, com metáforas e adjetivos que nos referem involuntariamente àquelas do divino. Por exemplo, o rosto me fala de uma “dimensão de altura”, que me desaloja, que me domina, que é também violência em sua exterioridade. Essa ligação é textual, como ele afirma alhures: “O monoteísmo significa o parentesco humano, a ideia de raça humana que remonta à abordagem de outrem no rosto, numa dimensão de altura, na responsabilidade para si e para outrem” (LÉVINAS, 1988, p. 192).

Ao analisar a ideia de rosto, Chacon (2015) exprime opinião convergente com o que apresentamos:

Lévinas propõe um humanismo que encontra, em meio à penúria do rosto do outro, um vestígio de Deus. Em contato com o Infinito o eu é interpelado a assumir uma conduta de responsabilidades radical, que estabelece o outro como prioridade absoluta - alteridade. (p. 17).

Freire e Moreira (2003) encontram o mesmo ao tratar sobre psicopatologia e religiosidade de uma perspectiva levinasiana. Eles afirmam que “O pensamento de Lévinas nos impõe esta evidência: Deus nos vem à idéia” (p. 97). Ele nos vem, entretanto, não como teologia ou teleologia. Deus não é o início e muito menos um fim a se alcançar, ao contrário, ele nos chega pela ideia de infinito. “Para Lévinas [Deus] é ‘outro que outrem’, uma alteridade prévia à alteridade de outrem – a transcendência verdadeira” (p. 97). E é na presença do Outro, no seu Rosto, que faço frente ao que se poderia chamar de Deus, em Lévinas. “Quando do frente-a-frente com

o Outro resta dizer: eis-me aqui em nome de Deus” (FREIRE; MOREIRA, 2003, p. 97). Talvez esta trilha possa nos levar mais longe na discussão.

Em estudo recente, Paiva e Dias (2016) analisaram o discurso de Lévinas sobre Deus e indicaram algumas linhas seguidas pelo filósofo ao tratar desta ideia, dentre elas a proximidade com a noção de Rosto. Ao fazer sua crítica de uma ideia de Deus derivada de uma concepção “onto-teológica”, Lévinas está criticando, a um só golpe, toda a tradição filosófica ocidental cuja história, para ele, significou “uma destruição da transcendência.” (LÉVINAS, 2002, p. 87). Isso significa dizer que, no esteio da filosofia ocidental que reivindicou em seu discurso a pretensão de uma amplitude geral ou a compreensão última totalizante, a concepção predominante de Deus é uma síntese racional que pretende dar a última palavra a respeito do assunto. Afirma Lévinas:

O Deus dos filósofos, de Aristóteles a Leibniz, passando pelo Deus dos escolásticos, é um deus adequado à razão, um deus compreendido que não saberia perturbar a autonomia da consciência, ela própria encontrando-se através de todas as suas aventuras, retornando para casa como Ulisses, que ao longo de todas as suas peregrinações, acaba por ir para a sua ilha natal. (LÉVINAS, 2010, p. 263 apud PAIVA; DIAS, 2016, p. 134).

Essa ideia de um Deus compreendido é a que Lévinas se opõe em toda sua filosofia da alteridade. Pois, se acompanharmos o percurso seguido até aqui, entendemos que toda a questão sobre Deus deve passar pelo problema da alteridade. Paiva e Dias (2016) perceberam isso em sua análise: “Outrem se faz caminho obrigatório na abordagem da significância de Deus no pensamento levinasiano” (p. 136). E, portanto, daí a necessidade de se passar pela questão do Rosto.

Se o rosto impõe ao Mesmo um limite à totalização na ideia, pois que não se alcança uma ideia acabada sobre ele, ele nos introduz ao conceito de infinito, e isso é fundamental para uma atitude diante do Outro que não pode ser classificada senão como ética. Essa atitude, para Lévinas, não é uma escolha que posso fazer e da qual posso me livrar, mas um imperativo de responsabilidade que me é anterior, tal como o Outro sempre me foi anterior. Ser pelo Outro: (in)condição humana mesma⁴⁵, como conclui Lévinas e, portanto, inescapável. Desta forma, na fenomenologia do rosto pode-se identificar como este apelo ético se dá. Paiva e Dias (2016) explicam que “O rosto, na sua total nudez, se configura como apelo ético. [...] O rosto denota a miséria e a vulnerabilidade de Outrem. Estar face a face com o Outro significa já ser responsável pela sua penúria e pelo seu sofrimento” (p. 137).

⁴⁵ Indicação do prof. Dr. José Célio Freire, em orientação dia 23/01/2019.

Para Lévinas “O «Tu não matarás » é a primeira palavra do rosto” (LÉVINAS, 1982, p. 83, apud PAIVA; DIAS, p. 137). Ele significa, assim, uma interdição à minha posse e ao meu poder. O recurso ao decálogo para ilustrar a fenomenologia do rosto não é algo isolado. Outro aspecto fundamental do Rosto é descrito igualmente com uma cena do Antigo Testamento: a *visitação* inesperada e enigmática. É nos diálogos entre Moisés e Deus na montanha,⁴⁶ manifesto como sarça ardente, que Lévinas traça um paralelo com a característica de visitaçã do Outro. Em Ex 3, Moisés se depara com uma sarça em chamas que não se consome e que lhe chama muito a atenção, e que depois se apresenta como a fonte da voz de Deus. Nesse primeiro encontro, Moisés não ousa olhar para Deus, com medo de ser esmagado pela visão divina. Resaltamos essa passagem, pois ela ilustra a relação com o Outro que se dá pela escuta receptiva, não pela visão que a tudo capta. O infinito não é abarcável na imagem. Quando Moisés insiste em contemplar a glória divina, Deus replica:

‘Farei passar diante de ti toda a minha beleza, e diante de ti pronunciarei o nome de Iahweh. Terei piedade de quem eu quiser ter piedade e terei compaixão de quem eu quiser ter compaixão’ [...] ‘Não poderás ver a minha face, porque o homem não pode ver-me e continuar vivendo’. (BÍBLIA, 2002, p. 151).

No exemplo bíblico, é patente o impacto provocado pela visitaçã, no caso, do próprio Deus ao profeta. Essa analogia é, para Lévinas, adequada para descrever que o Outro nos inquir através da visitaçã do Rosto. Lévinas usa essa figura que remete realmente a uma visita de um estranho a nossa casa, pois ele remete a separaçã e o desenvolvimento da subjetividade ao signo do recolhimento de si na habitaçã. Em sua morada, a subjetividade demarca sua separaçã do mundo circundante e das relações humanas. Não que isso signifique sempre um isolamento negativista e individualista. Lévinas relativiza a funçã que a morada tem para o sujeito, como uma condiçã necessária da existêcia do homem.

O filósofo discorre longamente sobre essa questã em seu *Totalidade e Infinito*. Lá ele desenvolve seus pensamentos sobre a fenomenologia da habitaçã, dentre os quais podemos destacar que a habitaçã não é um utensílio ou uma ferramenta da qual o homem faz uso, mas sua própria condiçã como sujeito separado do mundo:

O papel privilegiado da casa não consiste em ser o fim da actividade humana, mas em ser a sua condiçã e, nesse sentido, o seu começo. O recolhimento necessário para que a natureza possa ser representada e trabalhada, para que se manifeste apenas como mundo, realiza-se como casa. (LÉVINAS, 1988, p. 135).

⁴⁶ Ou mais corretamente, os discursos de Deus para Moisés, pois este principalmente o escuta.

Em segundo lugar, o isolamento da casa não provoca a subjetividade, mas é a concretização da interioridade: “o recolhimento, obra de separação, concretiza-se como existência econômica. Porque o eu existe recolhendo-se, refugia-se empiricamente na casa. O edifício só ganha a significação de morada a partir desse recolhimento.” (LÉVINAS, 1988, p. 137).

Um terceiro ponto que Lévinas levanta é a tese de que a morada se liga ao feminino, elemento que tornaria possível uma passagem de uma existência econômica, isto é, inclinada aos objetos da fruição sensual, que o mantém no mundo, para uma existência humana, que se desloca do recolhimento a um *acolhimento* da interioridade pura e para a *intimidade* da relação com outrem. Ora, mas não há uma relação direta, muito menos intimidade com o Outro, como já vimos acima: “A presença de Outrem não será já linguagem e transcendência?” (LÉVINAS, 1988, p. 138). Segundo Lévinas, para que a intimidade no recolhimento se produza, é preciso que o Outro não se revele apenas no rosto, mas “que se revele, simultaneamente com essa presença, na sua retirada e na sua ausência.” (LÉVINAS, 1988, p. 138). E para ele,

O Outro, cuja presença é discretamente uma ausência e a partir da qual se realiza o acolhimento hospitaleiro por excelência que descreve o campo da intimidade, é a Mulher. A mulher é a condição do recolhimento, da interioridade da Casa e da habitação. (LÉVINAS, 1988, p. 138).

O feminino que produz a familiaridade e a intimidade, em uma palavra: a doçura que se espalha sobre os objetos e as relações é o que concretiza a casa como uma habitação, donde existir passa a significar morar. Portanto, a familiaridade pressupõe uma pessoa, um outro cuja manifestação não se esvai completamente na transcendência inalcançável, nem se acaba na fruição reativa. É por esse motivo também que o próprio sentido da habitação se traduz nessa experiência do feminino, situando-se num meio caminho entre o puro gozo sensual e a transcendência do rosto. Lévinas assim sintetiza belamente:

O simples viver de..., o gozo espontâneo dos elementos, não é ainda a habitação. Mas a habitação não é ainda a transcendência da linguagem. Outrem que acolhe na intimidade não é o *vós* do rosto que se revela numa dimensão de altura — mas precisamente o *tu* da familiaridade: linguagem sem ensino, linguagem silenciosa, entendimento sem palavras, expressão no segredo. (LÉVINAS, 1988, p. 138).

Por último, na polissemia da casa encontraremos ainda o elemento da posse no sentido de que a interiorização é também uma privatização. “«Tem casa sua», mas também o seu segredo.” (LÉVINAS, 1988, p. 139). A vida interior é aquela que os outros não acessam, um segredo que eu possuo. Mas a habitação possibilita ainda um trabalho com os elementos, sua transformação e conhecimento e, logo, sua apropriação.

Essa longa digressão sobre a descrição levinasiana da habitação nos serve para compreender que a palavra *visitação* não é usada em vão. Entende-se como a visitação do Outro é como

estar deslocado na própria casa. Uma exigência de resposta, que deve soar como um “Eis-me aqui”. Pois na minha casa tenho domínio, estou com minha família e com minhas coisas, simplesmente sou. Mas aí o estrangeiro me bate à porta, não o estou esperando. Sua presença já é exigência, à qual não passo indiferente.

Esse é o sentido mais importante da palavra Deus em Lévinas, isto é, o que implica numa resposta ao rosto do Outro. Numa entrevista a F. Poirié, o entrevistador questiona-o se o uso de termos como “pai” e “filho”⁴⁷ já não remetem à religiosidade. Lévinas admite que de certo a relação inicial com Deus é familiar, mas confessa que para ele “a relação do estrangeiro com o estrangeiro, tornando-se amor e abnegação, atesta mais a ordem de Deus. Sempre admirei, na *Bíblia*, a fórmula: ‘Amarás o estrangeiro’” (POIRIÉ, 2007, p. 99). A família certamente remete-nos a Deus, entretanto a relação ética é justamente aquela que nos retira do familiar e nos confronta com o estrangeiro. Lévinas assinala:

É nesse ponto que a subversão considerável da ordem natural se produz: alguém, que não me diz respeito, me diz respeito, é bem isso o paradoxo do amor do estrangeiro. [...] Ser é o esforço de ser, o fato de perseverar em seu ser. E eis de repente uma ruptura desse esforço. Em minha responsabilidade no tocante a outrem, que logicamente nada é, que é outro, que é separado, que é estrangeiro. Eu tenho essa responsabilidade a partir do momento em que abordo o outro homem. Nesse sentido, falo aqui da palavra de Deus que converte a perseverança em meu ser em solicitude para com outrem. (POIRIÉ, 2007, pp. 99-100).

Portanto, é no encontro com o outro, na socialidade e na ética que a palavra Deus fará sentido em Lévinas, pois é aí que nos abrimos para a responsabilidade que o outro suscita. É na presença do rosto e na passividade ética que me vem a ideia de infinito, que “conteria mais do que é capaz de conter, mais que sua capacidade de *cogito*.” (LÉVINAS, 2002, p. 13). E se há algo como uma ideia do infinito – que se existe, existe na subjetividade finita – em mim diante do outro é daí que me surge igualmente a ideia de Deus. Lévinas (2002) assim elucida:

Pensamos que a idéia-do-Infinito-em-mim - ou minha relação a Deus - vem a mim na concretude de minha relação ao outro homem, na socialidade que é minha responsabilidade para com o próximo: responsabilidade esta que não contraí em nenhuma “experiência”, mas da qual o rosto de outrem, por sua alteridade, por sua própria estranheza, fala o mandamento vindo *não se sabe de onde*. (p. 15, grifos do autor).

É na escuta dessa fala que a palavra (de) Deus faz sentido, ganha significação. É no Dizer próprio da relação com o Outro que faz sentido a ideia de Deus. Pois “O Dizer relaciona-se com o Infinito, por ser oriundo da inspiração provocada pela aproximação do rosto do Outro, que já me interpela e por quem devo responder de forma incondicional” (PAIVA; DIAS, 2016,

⁴⁷ Que aparecem frequentemente num tópico sobre a filialidade.

p. 141). A transcendência da ideia de Deus só é dizível na relação, na presença do rosto do outro.

3.2 O Lugar do Outro na Obra de Jung

Resta-nos, a partir de agora, analisar em que medida a ciência do espírito como proposta por Jung mantém lugar para a alteridade. Uma empreitada dessa natureza, no entanto, sempre levanta uma série de dúvidas sobre a validade quanto aos procedimentos e, portanto, remetemos o leitor à discussão metodológica empreendida no primeiro capítulo.

Nessa tarefa deveremos reaver e aprofundar alguns conceitos já aventados no capítulo anterior e sintetizar algumas construções teóricas a fim de tecer nossa argumentação. Por isso, pedimos a paciência do leitor.

3.2.1 Que sujeito?

Em nossa análise da obra de Jung, verificamos alguns aspectos da teoria que tocaram o problema do sujeito para esta psicologia. Entretanto, é provável que daí ainda restem muitas questões a respeito do papel do sujeito psicológico.

Vimos que para o fundador da Psicologia Profunda, a ética existe para um dado *indivíduo*. Ela aparece, ou melhor, transparece ao sujeito devido a um duríssimo conflito moral que, com sorte e persistência, o faz engajar-se ativamente na tarefa hercúlea de conhecer-se a si mesmo. Dizemos que a ética transparece e não surge, pois Jung não a considera um fim ou o resultado final do processo de pôr a termo o conflito moral. Ela é a própria definição de uma atitude diante da moral e diante do conflito moral. Diferentemente da moral coletiva, a ética pode ser entendida como uma individualização moral, como uma moral casuística diferenciada. Por isso, Jung utilizava-se em muitos momentos do termo moral como ética, embora tenhamos que ter conosco essa diferenciação. É notório assim o interesse de Jung por uma moral casuística, pelas maneiras individuais de encaminhar um conflito, o que passava pela observação dos caminhos simbólicos encontrados e dos processos inconscientes. Seu olhar se volta ao indivíduo, pois, por um lado, era este quem primeiro demandava-lhe uma resposta (Jung fazia psicoterapia individual), por outro, devido ao fato de que, para ele, o sofrimento sempre é vivido individualmente.

Então o que entende a psicologia de Jung por sujeito? Se retomarmos nossa discussão anterior, podemos afirmar que este sujeito é certamente um sujeito dividido. Como já abordamos, Jung defendia que o entendimento mais completo do funcionamento psíquico envolve lidar com suas antinomias, com o fato de que a alma é paradoxal. Portanto, a psique tem polaridades, e a mais abrangente seria aquela que a divide num campo inconsciente e em outro consciente.

A consciência é “a função ou atividade que mantém a relação dos conteúdos psíquicos com o eu” (JUNG, 1921/1991, § 781). Dito de outro modo, é a “referência dos conteúdos psíquicos ao eu enquanto assim for entendida pelo eu” (JUNG, 1921/1991, § 781), pois há inúmeros conteúdos psíquicos referentes ao eu, os quais este não reconhece como tal, que são, portanto, inconscientes. Meier (1989) enumera uma lista de outras características da fenomenologia da consciência que enriquecem a visão junguiana do conceito: 1) a consciência é um sistema composto por elementos corporais e mentais; 2) interage tanto com o exterior como com o interior; 3) é um fenômeno limitado no tempo (surge durante a vida e eventualmente cessa ainda no decurso da vida, e é cíclica tanto quanto o é o dia e a noite); 4) é uma *função perceptiva* em que há uma *discriminação* entre o sujeito e os objetos internos e externos com os quais aquele se confronta e uma *assimilação* desses ao sujeito⁴⁸; 5) é focal, isto é, tem a capacidade bem limitada de manter ideias claras ao mesmo tempo e de direcionar esse foco sobre outras ideias no campo da consciência⁴⁹; e, por fim, 6) a memória, que, para Meier, é “a habilidade da consciência de ativar e espontaneamente reproduzir o material da imaginação” (1989, p. 24, tradução nossa)⁵⁰.

Estes conceitos são fundamentais para acessarmos o conceito de sujeito para Jung e, por conseguinte, o de alteridade. A concepção de consciência, como se verifica, de uma forma bastante intrigante, por um lado, não se identifica com a ideia de psique, e por outro, expõe uma separação com o conceito de eu. Nossa próxima tarefa é, portanto, abordar mais de perto o conceito de eu que deve nos levar ao de sujeito.

Desde muito cedo em sua carreira Jung se debruçou sobre os meandros deste conceito. De fato, em seus primeiros trabalhos como psiquiatra, Jung buscava uma compreensão de como o eu se comportava e reagia no desenrolar de uma doença mental. Foi assim que, trabalhando

⁴⁸ A respeito disso, Jung definia a consciência como a conquista evolutiva mais importante, pois ela é a melhor ferramenta de adaptação na natureza.

⁴⁹ É bastante comum a metáfora da consciência com um feixe de luz numa sala escura, que ilumina apenas um conjunto pequeno de objetos por vez.

⁵⁰ *it is the ability of the conscious to actively and spontaneously reproduce the material of the imagination.*

com E. Bleuler, desenvolveu um teste de associação de palavras⁵¹ para registrar experimentalmente as reações de pessoas “normais” e psicóticas a uma lista de palavras previamente escolhidas. Desta experiência surgiu a sua teoria dos complexos: núcleos ideofetivos que, no caso do experimento de associações, seriam os responsáveis pelas interferências no fluxo normal de associação (JUNG, 1907/1986). Essas interferências demonstram um caráter autônomo na psique que Jung atribui ao seu conceito de complexo. Ele assim o define:

É a imagem de uma determinada situação psíquica de forte carga emocional e, além disso, incompatível com as disposições ou atitude habitual da consciência. Esta imagem é dotada de poderosa coerência interior e tem sua totalidade própria e goza de um grau relativamente elevado de *autonomia*, vale dizer: está sujeita ao controle das disposições da consciência até um certo limite e, por isto, se comporta, na esfera do consciente, como um *corpus alienum*, animado de vida própria. (JUNG, 1934/1986, § 201, grifo do autor).

Note que o conceito pode ser facilmente aplicado ao de eu (ou identidade) em que há uma rede de imagens, sentimentos e ideias ligados a um forte afeto (o do próprio corpo) e que goza da maior autonomia no sistema psíquico. É por isso que Jung entende o eu como o complexo predominante da psique, pois é a ele que estão ligados os conteúdos conscientes. Esse entendimento já estava pacificado em 1907, em seus primeiros trabalhos sobre a psicose:

O eu constitui a expressão psicológica de uma combinação firmemente associada entre todas as sensações corporais. Deste modo, a personalidade é o complexo mais sólido e mais forte. Ela se firma (desde que haja saúde), apesar de todas as perturbações psicológicas. Por isso, as ideias que referem à nossa própria pessoa são sempre as mais estáveis e interessantes. (JUNG, 1907/1986, § 83, grifos do autor).

O eu é, destarte, a personalidade empírica, o sujeito psicológico que ocupa o centro da consciência. Embora esta pareça ser a diferença que buscávamos, o problema é um tanto mais complexo, pois embora os dois conceitos não sejam idênticos, empiricamente não é possível separá-los. Em seu verbete sobre o conceito de *eu* Jung assevera: “O complexo do eu é tanto um conteúdo quanto uma condição da *consciência*, pois um elemento psíquico me é consciente enquanto estiver relacionado com o complexo do eu” (JUNG, 1921/1991, § 796, grifo do autor). Poderíamos até concluir que *o eu é um sujeito porque (ou quando) é consciente*, pois a condição de sujeito é diferenciar-se do objeto, e esta é uma propriedade da consciência. A dificuldade de se definir o sujeito encontra, assim, um paradoxo, o qual a psicologia pode apenas aceitar: a característica do sujeito consciente de tornar-se objeto de si mesmo, isto é, consciente de si mesmo. Meier (1989), no entanto, acertadamente nos chama atenção para a decorrência lógica

⁵¹ O que não era uma novidade no meio psiquiátrico da época. Os estudos com associações de palavras eram conhecidos desde Wundt como um recurso para o estudo quantitativo dos processos mentais (SHAMDASANI, 2011). A novidade introduzida por Jung, foi o modo de interpretar os “erros” de reação.

dessa discussão: a de que, em última análise, a origem criativa de todas essas considerações sobre a própria consciência (como sujeito e objeto) é em última análise o (um) sujeito. Ele diz:

Assim, o eu não pode ser uma vez mais colocado como objeto, nem mesmo em novas progressões ou regressões. Ele permanece, assim, o *a priori* da percepção. No centro do problema do eu e, portanto, no centro do problema da consciência, ou no centro do problema da percepção, estamos novamente em um paradoxo. (MEIER, 1989, p. 30, tradução nossa)⁵².

É claro e lógico que se há sujeito há objeto, isto é, se há um eu, deve haver também um não-eu. Esta afirmação é bastante aceitável quando se fala de um sujeito epistêmico, que assimila e acomoda os objetos externos numa rede de sentidos. O que ainda hoje parece causar estranheza é a afirmação de que há objetos no próprio sistema psíquico separados do eu. Mais ainda, que este não-eu é parcialmente, senão totalmente, desconhecido para o sujeito. Referimo-nos, nesse sentido, apenas àquele aspecto do mundo não falante que o eu julga como separado de si⁵³. Esta relação se complexifica quando incluímos na equação o outro. É igualmente natural ao sujeito moderno – pois o sujeito hodierno é uma aquisição relativamente recente na história – que se defina completamente à parte do outro homem. Mas admitir que possa ser um outro para si mesmo é para ele, um passo além. Esse é o caso para a psicologia analítica.

Como sua gênese acontece a par e passo à da consciência, o eu deve ser entendido como historicamente e ontogeneticamente condicionado e, da mesma forma, não pode ser igualado com o psiquismo com um todo. Do ponto de vista da psique, o eu é “apenas um complexo entre outros complexos” (JUNG, 1921/1991, § 796). Isso conduz à questão sobre a existência de outro sujeito no psiquismo que não o eu, mas antes devemos abordar a questão do não-eu psíquico, isto é, o inconsciente.

O inconsciente é um conceito fundamental para a Psicologia de Jung. De uma forma muito minimalista, é definido como um conceito-limite e negativo que “abrange todos os conteúdos ou processos psíquicos que não são conscientes, isto é, que não estão relacionados com o eu de modo perceptível.” (JUNG, 1921/1991, § 847). É plausível que haja conteúdos inconscientes, devido ao vasto material empírico que apoia essa hipótese, o que nos permite ainda deduzir classificações e funcionamentos. Entretanto a pergunta sobre quais são os conteúdos do inconsciente ou em que estado se encontram escapa à compreensão. Jung elenca, no entanto, uma lista dos *tipos* de material que compõem o inconsciente:

⁵² *So the ego cannot be once again set forth as the object, not even in further progress or regression. It thus remains the apriority of perception. In the center of the ego problem and thus in the center of the problem of consciousness, or in the center of the problem of perception, we are once again in a paradox.*

⁵³ Pois há muitos casos em que o indivíduo mantém uma relação de projeção ou mesmo de identidade com alguns objetos, sejam inanimados ou não. Fenômeno que é mais aparente nas sociedades ágrafas.

[...] tudo o que eu sei, mas em que não estou pensando no momento; tudo aquilo de que um dia eu estava consciente, mas de que atualmente estou esquecido; tudo o que meus sentidos percebem, mas minha mente consciente não considera; tudo o que sinto, penso, recorro, desejo e faço involuntariamente e sem prestar atenção; todas as coisas futuras que se formam dentro de mim e somente mais tarde chegarão à consciência; tudo isto são conteúdos do inconsciente. (JUNG, 1946/1986, § 382).

Esta hipótese do inconsciente é uma ferramenta heurística de grande valor para o entendimento e o tratamento do sujeito. Mais além, é uma descoberta que contribui, no mínimo, para o alargamento da visão de mundo, na qual o sujeito não pode mais ser considerado o centro da alma. Jung afirma que o inconsciente é a matriz da vida psíquica consciente e é a fonte, em potencial, de todo o desenvolvimento psíquico futuro. Assim, ele é anterior e simultâneo à consciência.

Destarte, diferentemente da consciência que demonstra ter uma gênese, crescimento e aperfeiçoamento ao longo da vida, o inconsciente, em seu aspecto coletivo está dado desde a concepção como estrutura psíquica, isto é, como predisposição à ação e à formação de imagens. Como já abordamos no capítulo segundo, esta primeira “camada” do inconsciente, que Jung denomina inconsciente coletivo, é o que teoricamente provê as fundações para a formação da consciência. Esta sempre lhe será posterior tanto do ponto de vista biográfico quanto do filogenético. Portanto, do ponto de vista psicogenético, o inconsciente coletivo constitui uma alteridade absoluta à consciência egóica, sendo-lhe anterior e condição de sua formação. Funciona, então, como predisposição formal para qualquer experiência, inclusive a experiência da alteridade como exterioridade⁵⁴, que detém a mesma anterioridade condicionante para o sujeito ingressante na cultura. Concepção semelhante é sustentada por Lévinas em sua tese sobre a precedência da ética sobre a ontologia. O outro está aí antes do ser.

Há ainda, entretanto, um campo inconsciente que cresce com a própria consciência e que, destarte, liga-se intimamente a ela. Isso porque a “luminosidade” da consciência, em sua função adaptativa de seleção, exclusão e especialização, projeta uma sombra na qual estão os conteúdos que não servem ou julga-se não servirem à adaptação à realidade. Este grupo de complexos de representações tem obviamente um afeto desagradável ao eu e interfere frequentemente em sua continuidade. Como já discutimos, esta esfera do inconsciente, embora tenha tensão suficiente para alcançar a consciência, não integra o complexo do eu pelos motivos já apresentados. Entretanto, sua ação é sentida tanto pelo sujeito quanto pelas pessoas próximas em pensamentos, sonhos e ações que não se coadunam nem são coerentes com a atitude consciente, e as quais o sujeito não se julga capaz de realizar. Meier (1989) afirma que se poderia

⁵⁴ Distinção que é muito mais didática que real.

falar em um “segundo eu” inconsciente, tamanha é sua complexidade e autonomia consistindo de qualidades morais incompatíveis passíveis de integração. Este antípoda do eu consciente compartilha a mesma descrição da sombra, a qual, para Jung, “invariavelmente projeta-se numa figura externa do mesmo sexo, a sua *bête noire*, como de fato carregasse a sombra do sujeito” (MEIER, 1989, p. 32, tradução nossa)⁵⁵. Vê-se como o fenômeno real é resistente a simplificação teórica, de modo que não podemos encontrar uma separação muito clara entre consciente e inconsciente (pelo menos em seu limite mais próximo), mas que os conteúdos psíquicos transitam de um estado para outro de acordo com sua tensão. Esse estado de coisas levou Jung a ponderar sobre outro paradoxo:

Entre o “eu faço” e o “eu estou consciente daquilo que faço” há não só uma distância imensa, mas algumas vezes até mesmo uma contradição aberta. Consequentemente existe uma consciência na qual o inconsciente predomina, como há uma consciência em que domina a autoconsciência. [...] Assim chegamos à conclusão paradoxal de que *não há um conteúdo consciente que não seja também inconsciente sob outro aspecto*. (JUNG, 1946/1986, § 385).

De forma análoga, Jung conjectura se os processos inconscientes têm algum grau de consciência. Comparando-se simplesmente os conteúdos do inconsciente que se associam a consciência, é difícil abandonar esta hipótese pois não parece haver diferença em sua natureza, embora haja uma diferença no seu estado. Pois os conteúdos no inconsciente não parecem sofrer a ação do tempo nem perdem sua energia, que se manifesta nos efeitos sobre a consciência e no caráter compulsório e automático, “do qual só podem ser despojados quando se tornam conscientes” (JUNG, 1946/1986, § 383). É apenas na consciência que estes complexos podem ser modificados, daí o efeito terapêutico. Portanto, o inconsciente é realmente um meio diferente da consciência. Porém, aparentemente, os processos nos dois sistemas são análogos. Jung diz:

Tanto as descobertas de Janet como as de Freud nos mostram que tudo continua aparentemente a funcionar no estado inconsciente como se fosse consciente. Há percepção, pensamento, sentimento, volição e intenção, *justamente como se um sujeito estivesse presente*. (1946/1986, § 383, grifo nosso).

A hipótese de processos semelhantes à consciência e, portanto, a da existência de um sujeito no inconsciente é decorrente, segundo ele, das experiências da psicopatologia e da psicologia onírica. Nesse material é possível encontrar “processos a respeito dos quais é impossível demonstrar uma relação com o eu consciente, e que, apesar disto, parecem ‘representados’ e semelhantes à consciência” (JUNG, 1946/1986, § 385). Ele se refere aqui aos sonhos alta-

⁵⁵ ...invariably projects onto an external figure of the same sex, the *bête noire*, as actually bearing the shadow of the subject.

mente complexos e emocionalmente carregados cujos conteúdos parecem não ter qualquer relação com a consciência, isto é, com os quais o eu não é capaz de produzir associações. Essa hipótese é defendida por Jung com o auxílio de material comparativo no mesmo ensaio, onde ele lança a tese de o inconsciente como consciência múltipla. Vê-se que em seu verbete sobre o eu, Jung (1921/1991) apresenta essas ideias de forma muito sintética e sedimentada, ao afirmar que “O eu é o sujeito apenas de minha consciência, mas o si-mesmo é o sujeito do meu todo, também da psique inconsciente. Nesse sentido o si-mesmo seria uma grandeza (ideal) que encerraria dentro dele o eu” (§ 796).

Essas considerações evitam uma interpretação simplista do funcionamento psíquico, pois a questão não se resume a uma oposição consciente/inconsciente. O sujeito, para Jung, é atravessado pelo inconsciente de todos os lados. Não há um sujeito absolutamente autoconsciente e autodeterminado, pois ele está sempre parcialmente inconsciente sob algum aspecto. O eu pode inclusive identificar-se com uma ideia cuja influência é quase irresistível, dado seu afeto fascinante. É como se ele estivesse sob o domínio de um deus como os gregos entendiam, um verdadeiro *pathos*. Não é em vão que Jung denominava os arquétipos por *dominantes* do comportamento humano. Este fenômeno é facilmente observável no comportamento de massa nos dias atuais⁵⁶: identificação com um *ismo*, com um “líder” ou com um ideal. Um exemplo de uma identificação compensatória é o do movimento dos que contestam a autoridade científica: movimento antivacinas, terraplanistas etc.

O sujeito moderno, entretanto, está longe de uma consciência geral de seu estado de espírito. Ele geralmente se dá conta disso por necessidade. A unilateralidade da consciência, em sua função adaptativa, enquanto ilumina *um* caminho, projeta uma longa sombra com tudo o mais que é excluído desse processo, que é sentida como medo do desconhecido, como ódio pelo outro, pelo estrangeiro, como uma fraqueza moral. Por outro lado, essa sombra é igualmente projetada no outro, assim como a solução de todo o mal é projetada – e responsabilizada – nos grandes anônimos. Jung (1946/1986) descreve esse aspecto:

O homem comum, que é predominantemente o homem da massa, em princípio não toma consciência de nada nem precisa fazê-lo, porque, na sua opinião, o único que pode realmente cometer faltas é o grande anônimo, convencionalmente conhecido como “Estado” ou “Sociedade”. Mas aquele que tem consciência de que algo depende de sua pessoa ou pelo menos deveria depender, sente-se responsável por sua própria constituição psíquica, e tanto mais fortemente, quanto mais claramente se dá conta de como deveria ser, para se tornar mais saudável, mais estável e mais eficiente. [...] O homem da massa, pelo contrário, tem o privilégio de nunca ser culpado das grandes catástrofes políticas e sociais em que o mundo inteiro se acha mergulhado. Seu ba-

⁵⁶ Apontar o cisco no olho do próximo é sempre mais fácil.

lanço final, conseqüentemente, nunca terá lugar, ao passo que os outros tem a possibilidade de encontrar um ponto espiritual fixo, um reino que “não é deste mundo”. (§ 410).

Quanto maior é a unilateralidade da atitude consciente, que eventualmente entra em colapso na sua função adaptativa frente às demandas da experiência que não cede à ideia que o sujeito tem do mundo, maior é a tensão no inconsciente e, conseqüentemente, maior sua oposição à consciência. Este modelo segue a autorregulação psíquica, em que consciente e inconsciente tem um regime compensatório. É devido à atitude unilateral da consciência que uma neurose se instala, tornando possível uma modificação no sistema.

O regime compensatório é mais aparente em alguns sonhos muitos simples e diretos. Jung dá um exemplo no artigo sobre a consciência moral:

Foi feita a um comerciante uma oferta que parecia absolutamente séria e honesta; demonstrou-se mais tarde que ele se envolveria em caso grave de fraude se tivesse aceito a oferta. Na noite seguinte ao dia em que recebera a oferta que, como ficou dito, parecia honesta, sonhou que *suas mãos e antebraços estavam cobertos por lama preta*. Não conseguia ver nenhum vínculo com o acontecimento do dia anterior, porque não era capaz de admitir que a oferta o tivesse atingido no ponto vulnerável, isto é, a expectativa de um bom negócio. (JUNG, 1958/1993a, § 826)

O inconsciente exerce claramente a função compensatória ante a atitude moral da consciência do indivíduo. Embora seja moralmente neutro, sob a perspectiva da consciência, o inconsciente assume um caráter compensatório não só do ponto de vista moral, como das mais diversas esferas da vida. Ademais, o caráter opositor ou simplesmente complementar assumido pelo inconsciente é definido pelo grau de unilateralidade da consciência. É por isso que Jung defendia que a consideração do inconsciente significa um enriquecimento incalculável para a consciência estreita. Este é o processo de confrontação que já descrevemos no capítulo prévio. É o processo que Jung denominou como individuação: a consideração conscienciosa do inconsciente e a conseqüente integração da própria personalidade.

3.2.2 O lugar do Outro: proximidade e distância

Vimos que o sujeito para Jung é a personalidade empírica, é o eu consciente, embora mesmo este conceito deva ser relativizado de acordo com o observador da ação que é praticada. Pois o eu pode tornar-se um objeto do inconsciente, em que perde momentaneamente sua própria vontade. Por isso, sendo a consciência uma função cujo foco e abrangência são bastante limitados, o eu não é necessariamente autoconsciente sob todos os aspectos, ignorando os elementos que o compõem e o influenciam. Como já discutido, esse processo de autorreflexão se realiza a um alto custo – não raro com a própria saúde e o círculo social –, e o que há antes

disso é identificação com conteúdos do inconsciente (complexos, arquétipos), o que torna a relação com o outro predominantemente projetiva.

A relação projetiva, no entanto, não afirma a alteridade mas destaca a própria subjetividade. Falar em relação projetiva é, não obstante, uma *contradictio in adiecto*, pois não há propriamente uma relação com o outro, mas muito mais consigo mesmo. A projeção, entretanto, como todo o inconsciente cumpre a função compensatória, e age, por um lado, como um rudimento de uma relação, lançando empaticamente o sujeito no encontro do outro. Por outro lado, exerce o efeito oposto, ao colocar um anteparo imaginativo sobre o objeto da projeção, e impedir que se o perceba de fato (JUNG, 1921/1991).

A retirada da projeção é um dos processos envolvidos no longo caminho de atenção ao inconsciente e da escuta de uma voz que não a do centro da consciência. Esse processo, por consequência, provoca uma ampliação da consciência, ao devolver ao próprio indivíduo os conteúdos que o constituíam desde o início. Paradoxalmente, há que se concluir que apenas a consciência da própria individualidade torna possível uma relação com o outro e, conseqüentemente, a aceitação da diferença. Pois antes o que há é a projeção, quiçá a identidade, entre o outro e minha constituição psíquica. Usamos aqui individualidade, pois a individualidade implica o inconsciente, ou melhor, a consciência de aspectos importantes e irracionais da psique. O conceito de *individualidade* e *indivíduo* se vinculam ao de *individuação*, e assim aparecem combinados em cada uma dessas definições. É o que podemos ver mais uma vez nos *Tipos*:

Caracteriza-se o indivíduo psicológico por sua psicologia peculiar e, em certo aspecto, única. A peculiaridade da psique individual aparece menos em seus elementos do que em suas formações complexas. O indivíduo (psicológico) ou a individualidade psicológica existem inconscientemente *a priori*, mas conscientemente só enquanto houver uma consciência de sua natureza peculiar, isto é, enquanto houver uma distinção consciente em relação a outros indivíduos. A individualidade psíquica é dada correlatamente com a individualidade física, mas, como dissemos, de forma inconsciente. Necessário se faz um processo consciente de diferenciação, de *individuação*, para tornar consciente a individualidade, isto é, extraí-la da identidade com o objeto. A identidade da individualidade com o objeto é sinônimo de sua inconsciência. Sendo inconsciente a individualidade, não há indivíduo psicológico, mas apenas psicologia coletiva da consciência. Neste caso, a individualidade inconsciente se manifesta como idêntica ao objeto e projetada sobre ele. Por isso, o objeto tem valor exagerado e sua influência determinante é poderosa demais. (JUNG, 1921/1991, § 858, grifos do autor).

Podemos entender que a consciência da própria individualidade é necessária, portanto, para Jung, ao reconhecimento do outro, o qual constitui-se ele mesmo, em sua alteridade radical, de aspectos completamente únicos – em suma, de outra individualidade –, sem o que não poderíamos constatar sua diferença. Pode parecer, entretanto, contraditório que a diferenciação da personalidade da psique coletiva seja uma condição da relação com o outro, pois o conceito é facilmente confundido com uma espécie de fortalecimento egóico ou como individualismo.

Pelo contrário, individuação consiste em um descentramento do eu, na metanoia de si, que cede definitivamente o lugar de centro da psique em favor de uma paulatina abertura para a escuta da outra voz e da colocação do ser como uma questão. Jung convivia com a crítica de promover o individualismo, à qual replicava da forma seguinte:

Mas observo cada vez mais que se confunde o processo de individuação com o processo de tornar-se consciente, e que o eu é, conseqüentemente, identificado com o Si-mesmo, o que naturalmente acarreta uma irremediável confusão entre os conceitos, pois com isto a individuação se transforma em mero egocentrismo e auto-erotismo. Ora, o Si-mesmo compreende infinitamente muito mais do que apenas o eu, como no-lo mostra o simbolismo desde épocas imemoriais: significa tanto o Si-mesmo dos outros, ou os próprios outros, quanto o eu. A individuação não exclui o mundo; pelo contrário, o engloba.⁵⁷ (JUNG, 1946/1986, §432).

Jung faz questão de sublinhar essa diferença também no *Tipos*, onde ele afirma que “uma vez que o indivíduo não é um ser único mas pressupõe também um relacionamento coletivo para sua existência, também o processo de individuação não leva ao *isolamento*, mas a um relacionamento coletivo mais intenso e mais abrangente” (JUNG, 1921/1991, § 853, grifo do autor).

Devemos reconhecer ao final de nossa trajetória que Jung e Lévinas não falavam a mesma linguagem, embora os termos que usavam denotassem sentidos que em muitos momentos se tocavam, em outros, se distanciavam. Jung não tinha como primeiro plano a questão do ser ou o problema da alteridade. Por sua vez, Lévinas refutava qualquer aproximação de sua filosofia com a psicologia. Ele diz o seguinte, por exemplo, sobre *Totalidade e Infinito*: “A linguagem ontológica empregada na obra *Totalidade e infinito* não é uma linguagem definitiva. Nesta obra, a linguagem é ontológica porque, sobretudo, não quer ser psicológica” (LÉVINAS, 2002, p. 119).

Mas os dois falam ainda da relação com o outro. A questão levinasiana para a filosofia ocidental sobre o lugar do outro foi de igual maneira endereçada à psicologia de Jung. Aí pudemos perceber que, embora praticamente não use o termo *alteridade*, Jung evidencia em sua obra os meandros de um processo de confrontação e relação com a diferença que constitui o próprio indivíduo.

O inconsciente, portanto, consiste em uma alteridade inegável para o sujeito, sob o ponto de vista psicológico. Não obstante, é alteridade em sua contraparte psíquica, isto é, outro de si,

⁵⁷ A última sentença, no inglês, tem sentido mais coerente com o parágrafo: “*Individuation does not shut one out from the world, but gathers the world to oneself* (A individuação não exclui o sujeito do mundo, mas o reúne a ele).”

como compensação e fundamento subjetivo da relação com o rosto do outro. Enquanto exterioridade, o Rosto me afeta e me traumatiza – desaloja-me da interioridade do eu – ele denuncia minha responsabilidade absoluta e pré-ontológica. Lévinas (2002) afiança que

Esse traumatismo - inassumível - infligido pelo Infinito à presença, ou essa afecção da presença pelo Infinito - essa afetividade - delinea-se como sujeição ao próximo: pensamento que pensa mais do que pensa - Desejo - envio ao próximo - responsabilidade por outrem. (p. 104).

Para Lévinas (2002), essa responsabilidade é justamente o que vai além da lei e do contrato, “ela me incumbe de aquém de minha liberdade, do não-presente, do imemorial” (p. 105). Entre o Mesmo e o Outro há uma diferença escancarada que é a base da minha própria responsabilidade. Lévinas (2002) diz: “Minha responsabilidade por outrem é precisamente a não-indiferença dessa diferença: a proximidade do outro. Relação, no sentido absoluto do termo, extra-ordinária, não restabelece a ordem da representação em que todo passado retorna”. Por isso, a relação com o próximo, proximidade, é também uma distância. “A proximidade do próximo permanece ruptura dia-crônica, resistência do tempo à síntese da simultaneidade” (p. 105).

É difícil resistir à tentação de uma transposição direta entre o que Lévinas diz sobre o Outro e o que Jung descreve sobre o inconsciente. Por isso, devemos sempre reconhecer o risco de uma psicologização dos conceitos levinasianos quando tratamos de um diálogo desta natureza.

Cabe lembrar as nuances do conceito de inconsciente para não nos perdermos nas comparações, pois o conceito de inconsciente abrange uma ampla gama de fenômenos. Como vimos, enquanto alteridade imediata, isto é, nas proximidades da consciência, como sombra, o inconsciente é um problema moral de primeira ordem, que afeta diretamente o sujeito e demanda-o constantemente. Constitui diferença ainda como arquétipo sexual, como anima ou animus. Em sua máxima distância da consciência e, por conseguinte, em seu aspecto arquetípico, o inconsciente é uma grandeza que ultrapassa completamente o eu consciente, como Si-mesmo.

Malgrado a terminologia junguiana, *Si-mesmo* se opõe de todo ao que Lévinas denomina o *Mesmo* ou a *mesmidade*. Como buscamos demonstrar nesse trabalho, o Si-mesmo é o fator organizador da vida psíquica, cuja representação simbólica é menos aparente no dia-dia dos consultórios, mas amplamente destacado na iconografia e nos textos religiosos de todos os povos. Tal é a dimensão dessa esfera da experiência que Jung denomina como Si-mesmo, quando não usa simplesmente o termo Deus, tal como o faz ao se referir à ética. Entretanto, com esta imagem Jung (1928/1978) não busca dar uma forma definida a um conceito que “ultrapassa os limites da nossa capacidade de compreender” (§ 399), mas enfatizar na imagem plástica todas as implicações que vem da ideia de Deus. Ele explica:

Espero ter esclarecido suficientemente o leitor atento para poder acrescentar que o *si-mesmo* está para o *eu*, assim como o sol está para a terra. Ambos não são permutáveis. Não se trata, porém, de uma deificação do homem ou de uma degradação de Deus. O que está além da compreensão humana é, por isso mesmo, inalcançável. Quando usamos o conceito de Deus estamos simplesmente formulando um determinado fato psicológico, ou seja, a independência e supremacia de certos conteúdos psíquicos que se caracterizam por sua capacidade de opor-se à nossa vontade, de obcecar a consciência e influenciar nossos estados de espírito e nossas ações. (JUNG, 1928/1978, § 400).

A interpretação do si-mesmo como a experiência de Deus não é tampouco simples psicologização da religião, pois não visa tratar a experiência religiosa como um “nada mais que...”, mas sim lançar o estudioso para além do aspecto puramente intelectual do conceito, o qual o afastaria da sua compreensão. Para além desse aspecto, “A concepção de Deus como um conteúdo psíquico autônomo transforma-o num *problema moral* e isto, confessemos, é muito desagradável” (JUNG, 1928/1978, § 402, grifos do autor). Desta forma ele me afeta, isto é, tenho que responder a ele e por ele. O apelo à ideia que o conceito enseja demarca a demanda não só intelectual e estética, mas, especialmente, moral que ele faz ao sujeito. Sem isso ele “seria apenas um conceito-fantasma ou uma sentimentalidade filosófica” (JUNG, 1928/1978, § 402).

O si-mesmo representa, portanto, uma diferença absoluta para o sujeito, ao ponto de Jung o considerar um equivalente psíquico do mundo externo, como uma verdadeira psique objetiva. “O si-mesmo, enquanto pólo oposto, ou o absolutamente ‘Outro’ do mundo, é a *conditio sine qua non* do conhecimento do mundo e da consciência de sujeito e objeto.” E vai além: “É a alteridade psíquica que possibilita verdadeiramente a consciência. A identidade não possibilita a consciência.” (JUNG, 1940/2000, § 289).⁵⁸ Isto sintetiza o que desenvolvemos ao longo de nossa dissertação: a alteridade absoluta para Jung ocupa um lugar que é apenas ilusoriamente usurpado pelo eu, como centro da personalidade e condição da consciência. É ainda conceito fundamental para compreender as vicissitudes do problema do mal e do conflito moral. Ele declara em *O Eu e o Inconsciente*:

Sentindo o *si-mesmo* como algo de irracional e indefinível, em relação ao qual o *eu* não se opõe nem se submete, mas simplesmente se liga, girando por assim dizer em torno dele como a terra em torno do sol – chegamos à meta da individuação. Uso a palavra “sentir” para caracterizar o modo aperceptivo da relação entre o *eu* e o *si-mesmo*. Nada se pode conhecer nesta relação, uma vez que nada podemos afirmar acerca dos conteúdos do *si-mesmo*. O *eu* é o único dentre os conteúdos do *si-mesmo* que conhecemos. O *eu* individuado sente-se como o objeto de um sujeito desconhecido e de ordem superior. (JUNG, 1928/1978, § 405).

⁵⁸ Ricoeur fala de *Si-mesmo como Outro*, embora de uma perspectiva totalmente diversa. Seu conceito de si-mesmo desdobra-se em duas dimensões da identidade (*idem e ipse*) e se constitui numa dialética dessas dimensões na relação com o outro. A obra de Ricoeur (2014) erige-se em parte nos ombros de Lévinas e com ele dialoga.

A ideia de que a ética se resume à relação com (a *imago* de) Deus fica muito clara, no contexto da obra de Jung, se atentarmos para as ideias até aqui aventadas. Pois ética é a consideração do outro, de uma outra vontade, seja do si-mesmo ou de outrem. Nesta relação indefinível o sujeito é assujeitado à Sua vontade. É especialmente uma relação de escuta com o fenômeno transcendente, que implica do eu em responsabilidade. Compare-se isso às observações de Lévinas sobre a ideia de Deus:

A idéia de Deus é Deus em mim, mas Deus já rompendo a consciência que visa a idéias, diferente de todo conteúdo. Diferença esta que não é uma emergência, como se um englobamento tivesse sido possível, nem uma fuga qualquer ao império da consciência, como se uma *compreensão* pudesse ser feita aqui. E, contudo, idéia de Deus – ou Deus em nós - como se o não-se-deixar-englobar fosse uma relação excepcional comigo, como se a diferença entre o Infinito e o que devia englobá-lo e compreendê-lo fosse uma não-indiferença do Infinito a esse englobamento impossível, não indiferença do Infinito para o pensamento: posição do Infinito no pensamento, mas bem diversa daquela que se estrutura como compreensão do *cogitatum* pela cogitação. Posição como passividade inigualável, pois inassumível (talvez seja nesta passividade - de além de toda passividade - que se precisa reconhecer o despertar). Ou, inversamente, como se a negação incluída no In-finito em relação ao finito significasse não uma negação qualquer derivada do formalismo do julgamento negativo, mas, precisamente, a *idéia do Infinito*, isto é, o Infinito em mim. Ou, mais exatamente, como se o psiquismo da subjetividade equivalesse à negação do finito pelo Infinito, como se - sem querer brincar com as palavras - o in do Infinito significasse ao mesmo tempo o *não* e o *dentro*. (LÉVINAS, 2002, pp. 95-6).

Espantosamente, esta concepção, que não reflete o todo das ideias de Lévinas, coincide parcialmente com as exposições sobre o si-mesmo. Na medida em que há sempre uma porção da psique que permanece inconsciente, o si-mesmo é transcendente. Nesse sentido, a ideia de infinito não é sem propósito para caracterizar o si-mesmo. Análoga também é a atitude do sujeito com relação a essa diferença: a impossibilidade de o apreender no conceito e a supraordenação sobre o eu. Entretanto, há uma característica que Lévinas evita incluir na discussão: o numinoso. Aí há uma diferença que deve ser destacada, pois o psicólogo está interessado justamente nos efeitos desse outro no indivíduo e no seio da coletividade, e essa última característica é fundamental. Ela informa sobre um dado importantíssimo ao psicólogo que é o seu valor no sistema psíquico e sua autonomia própria.

Isso é apresentado por Jung de forma mais informal numa carta a Jaffé, tratando especificamente de ética:

Ao contrário de mim, você se atormenta com o problema ético. Eu sou atormentado *por* ele. É um problema que não pode ser capturado em nenhuma fórmula, virado e revirado como eu quiser; pois o que estamos lidando aqui é com a vontade viva de Deus. Como ela é sempre mais forte que a minha, acho que sempre me confronta; eu não me atiro sobre ele, ele se lança sobre mim; eu não ofereço resistência, mas sou obrigado a lutar contra ele, pois o poder de Deus é maior do que a minha vontade. Eu só posso ser seu servo, mas um servo com conhecimento que pode fazer correções infinitesimais para melhor ou para pior. Eu sou dependente do veredicto de Deus, não

ele do meu. Portanto, não posso raciocinar sobre ética. Sinto que isso é antiético porque é uma presunção. Deus me apresenta fatos com os quais tenho que lidar. Se ele não os rejeitar, eu não posso. Eu só posso modificá-los um pouquinho. (JUNG, 1990, p. 379-80, tradução nossa).⁵⁹

Do ponto de vista do que Jung entende por ética, não deve restar dúvidas de que a alteridade ocupa uma posição fundamental. A questão do outro é, no entanto, num primeiro plano, uma questão para o próprio indivíduo. A individuação é, nesta psicologia, condição para consciência da alteridade e para o próprio laço social. A ética, por seu turno, só caminha até certo ponto com a ética radical de Lévinas. Pois para Jung, mesmo que a alteridade seja anterior e condição do sujeito e haja um *principio indivituationis* que é geral, a realização do si-mesmo em sentido estrito, isto é, conscientemente levada a termo, é martírio do qual poucos padecem. Tal processo, que obviamente não é um procedimento técnico e exclusivo à clínica, acontece e se inicia de regra à revelia do sujeito⁶⁰ no decurso de sua vida como esse dado que ele mesmo não produz, mas com o qual tem que lidar. Em algum momento, a decisão sobre estes fatos, sobre seguir ou não um caminho individual, será tomada e isto só cabe ao sujeito, único capaz de decisão ética. Por isso a individuação certamente provoca um sentimento de solidão, devido a contraposição que o si-mesmo oferece a própria norma coletiva. Segundo Jung (1921/1991)

Esta oposição, no entanto, é aparente; exame mais acurado mostra que o ponto de vista individual não está orientado *contra* a norma coletiva, mas apenas de *outro modo*. Também o caminho individual não pode ser propriamente uma oposição à norma coletiva pois, em última análise, a oposição só poderia ser uma *norma* antagônica. E o caminho individual jamais é uma norma. (§ 856, grifos do autor).

Isso reforça a tese de que a individuação não leva ao egoísmo, mas a uma relação mais profunda e des-interessada com o próximo. Assim, embora Jung se distancie da tese levinasiana sobre a ética como responsabilidade absoluta ante o Outro, a própria noção de responsabilidade em Lévinas se aproxima a de Jung, pois é visível que o sujeito terá sempre que responder a outrem, em primeiro plano o que lhe constitui psicologicamente, em segundo os outros com os que convive. Quer queira quer não, o indivíduo é obrigado a se ver consigo mesmo, seja conscientemente, seja no padecimento psíquico. Por seu turno, isso irá implicar-lhe no convívio e na socialidade. Embora a ética em Jung demarque muito claramente a participação consciente do

⁵⁹ *Unlike me, you torment yourself with the ethical problem. I am tormented by it. It is a problem that cannot be caught in any formula, twist and turn it as I may; for what we are dealing with here is the living will of God. Since it is always stronger than mine, I find it always confronting me; I do not hurl myself upon it, it hurls itself upon me; I put up no resistance yet am compelled to fight against it, for God's power is greater than my will. I can only be its servant, but a servant with knowledge who can make infinitesimal corrections for better or worse. I am dependent on God's verdict, not he on mine. Therefore I cannot reason about ethics. I feel it unethical because it is a presumption. God presents me with facts I have to get along with. If he doesn't reject them, I cannot. I can only modify them the tiniest bit.*

⁶⁰ Pululam exemplos na arte, na religião e igualmente, nos serviços de saúde mental onde a pressão pela realização do inconsciente se faz presente.

sujeito no problema moral, a exigência moral como responsabilidade diante do inconsciente faz exigências inevitáveis independentemente de uma *responsabilização*. É possível entender em Jung, portanto, uma responsabilidade absoluta sobre a *diferença*, isto é, sobre o que chamamos de alteridade psíquica, isto é, ao *outro de si* como o denomina Freire (2002).

3.4 Síntese

Cabe destacar por fim, o lugar da alteridade psíquica sobre a própria teoria e sobre a técnica, isto é, sobre a clínica junguiana. Malgrado o tema exija fôlego de uma tese, devemos sublinhar alguns pontos mais destacados.

O si-mesmo ou, de uma forma mais abrangente, o inconsciente como alteridade psíquica impõe uma questão não menos importante ao psicólogo: qual o lugar da teoria e da psicologia diante da existência do inconsciente? Mais além, qual o papel da ciência? O cerne aqui envolve a tese de Lévinas sobre a ideia de Infinito como um limite ao próprio pensar. A formulação do conceito de inconsciente nos obriga a incluir um elemento a mais na equação epistemológica, no sentido de que ele irá determinar um grau de desconhecido sempre presente em qualquer atividade humana. Não só um desconhecimento admitido sobre o real, mas atuante e abrangente sobre o próprio observador. Deste modo, Jung (1921/1991) formula esse estado de coisas da seguinte forma: “Na medida em que toda teoria científica encerra uma hipótese, portanto é uma descrição antecipada de um fato ainda essencialmente desconhecido, ela é um símbolo.” (§ 906).

O símbolo, por sua vez, é para ele “a melhor designação ou fórmula possível de um fato relativamente desconhecido, mas cuja existência é conhecida ou postulada.” (JUNG, 1921/1991, § 903). Diferentemente, portanto, de um signo ou sinal que expressa um fato plenamente conhecido por outra representação. Simbólica é a linguagem do inconsciente que expressa de um modo polissêmico e nunca plenamente decifrável um aspecto apenas pressentido. É um “pensamento que pensa mais do que pensa”, diríamos com Lévinas.

A hipótese do inconsciente enquanto significa um limite à racionalidade totalizante da *Weltanschauung* moderna, se aproxima do que Lévinas credita à ideia do Infinito, e do que representa sua obra enquanto põe em questão o domínio do Ser. Esta talvez seja uma das exigências mais fundamentais do pensamento de Lévinas ao homem moderno e que encontramos de outro modo em Jung. Assim, este último avalia o efeito de sua psicologia na cosmovisão moderna:

[...] se me perguntassem qual é a coisa mais essencial que a Psicologia Analítica poderia acrescentar à nossa cosmovisão, eu responderia que é o reconhecimento de que existem conteúdos inconscientes que fazem exigências inegáveis ou irradiam influências com as quais a consciência terá de se defrontar, quer queira quer não. (JUNG, 1927/1986, § 713).

Por um lado, a consideração do inconsciente como um dado desconhecido e, em certo aspecto irrepresentável do sujeito do conhecimento, por outro, a precedência do outro sobre o próprio ser obriga, no mínimo, uma alteração na concepção de ciência como representação e verdade. Pois não pode haver acabamento nem quanto ao sujeito nem quanto ao que este pode conhecer. Daí decorre que o fazer ciência é sempre um projeto inacabado, um diálogo em que o dito é constantemente des-dito no Dizer.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O final desta pesquisa exige ainda algumas considerações sobre nosso percurso e o que ele aponta em prospecto. Recapitulando nosso trajeto, constatamos que os próprios textos junguiano e levinasiano nos conduziram a outros caminhos que desviaram de nosso projeto inicial de dissertação. Por isso, ainda gostaríamos de destacar algumas características desse estudo, que podem ser mais palpáveis depois de sua finalização.

A primeira é que tratamos aqui de um aspecto da ética junguiana que diz respeito ao *como* a ética se faz presente na vida do indivíduo. Não tratamos, portanto, das questões éticas envolvendo a análise junguiana, ou a clínica. Isso traria uma abordagem bem diferente ao trabalho. A segunda é que as leituras nos conduziram a uma abordagem indireta da ética e da alteridade, propiciadas pelo aprofundamento da discussão dos conceitos junguianos, o que se mostrou muito mais profícuo do que o plano inicial de partir do “conceito” de ética.

Neste trajeto, a questão sobre a ética se tornou uma busca na obra junguiana para interpretar a sua afirmação de que a ética se resume na relação entre homem e Deus. A exegese dos conceitos de dinâmica psíquica, consciente e inconsciente, sombra, anima/animus e si-mesmo nos conferiu maior compreensão desta afirmação. Podemos entender que aí sintetiza-se elegantemente toda uma dinâmica que decorre do conflito moral, de sua eclosão e resolução.

De forma análoga, a recensão da obra de Lévinas não seguiu o plano inicial de abordar conceitos que considerávamos chave para esta discussão. De outro modo, operamos a recensão sobre a questão de Deus em Lévinas, o que nos levou diretamente para o problema do transcendente, conceito fundamental para se compreender Rosto, Infinito e alteridade. Este caminho nos trouxe elementos valiosos para a articulação empreendida na segunda parte do último capítulo.

Vimos enfim que, tanto para Lévinas quanto para Jung, falar de Deus é falar da sua ideia ou de sua *imago*, respectivamente. Esta ideia remete, nos dois autores, ao caráter transcendente e de alteridade absoluta presente na responsabilidade ética. Para Lévinas, enquanto mandamento, a palavra de Deus lança o sujeito na direção do outro. O altíssimo mesmo se manifesta como palavra do próximo, à qual o Mesmo se cala e é compelido a ouvir. “Eu” significa aí, “Eis-me aqui” (LÉVINAS, 2002, p. 110).

Quando lançamos a pergunta levinasiana sobre o lugar do outro para a psicologia de Jung, esperávamos chegar numa definição de alteridade e de como esta é encaminhada nesse sistema. Consideramos concluído o nosso objetivo geral que foi aquilatar esta dimensão na Psicologia Analítica.

A questão do outro em Jung, portanto, conduz à questão da alteridade psíquica. Isto, porém, não significa um idealismo, ou o que Lévinas chamava de uma interioridade, em oposição à exterioridade do outro. Muito menos se reduz ao que se poderia chamar o outro *que si* ou o outro *de si*, isto é, o outro como uma pessoa ou como a alteridade que vive em mim, respectivamente. Embora a alteridade psíquica se aproxime do último sentido – *outro de si* –, devemos ressaltar que isto não significa um encerramento ou um encapsulamento da alteridade. *Esta alteridade psíquica, como buscamos demonstrar, se mostra ao indivíduo como exterioridade.* Daí as imagens com que se apresenta no confronto com o sujeito, pois o sujeito realmente não toma parte na “criação” destes símbolos, pelo contrário, é por eles criado. Outrossim, não se reduz ao *outro de si*, pois isto poderia remeter a uma identidade ou, no mínimo, uma complementaridade da noção de inconsciente com o eu, o que não ocorre. Há, pelo contrário, sempre uma assimetria e um anacronismo entre os dois, embora constituam um sistema que se compensa organicamente.

Neste sentido, a alteridade psíquica, entendida no conceito de inconsciente, tem uma fenomenologia variada e assume diversas facetas. No seu aspecto sombrio, é o que se refere mais diretamente ao eu, isto é, a seu aspecto inferior e pouco desenvolvido. É o que se manifesta também ao se confrontar com o problema do mal. Como o outro num sentido mais extremo, é a diferença sexual, o contraponto ao eu no arquétipo de anima e animus (sizígia), os quais em si mesmos não se pode aquilatar na consciência. Este problema surge concomitantemente ou após se abordar suficientemente o problema da sombra. A sizígia abre caminho para o problema dos opostos e sua solução como *complexio oppositorum*, na figura do arquétipo da totalidade (si-mesmo).

Este último é o que pode ser identificado na imagem divina que se apresenta neste processo. A *imago Dei* por suas características que se impõem ao sujeito como algo de misterioso, polissêmico, antinômico e supraordenado, indica ainda alguma coisa que é da relação com esse outro: que o sujeito não está em posição de assumir o seu lugar, nem de assimilá-lo a si. Pois essa (des)medida foi sempre considerada *hybris*, arrogância e presunção.⁶¹ O que o indivíduo é inquirido a fazer é prestar *atenção* a esse material que exige realização, a escutar a sua voz. Disso resulta uma relação entre os sistemas consciente e inconsciente que é denominada individualização, a realização do si-mesmo (*Selbstverwirklichung*). Isto implica separar-se das projeções da psique coletiva e construir paulatinamente uma consciência mais ampla sobre o que é a própria individualidade, o que se mantém diante da distinção com a psique coletiva. Isso

⁶¹ Cf. por exemplo, o sonho do rei Nabucodonosor, no livro de Daniel (Dn 4, 7-14) e sua interpretação.

significa ainda construir um etos que, se antes aparentava opor-se a moral coletiva, mostra-se na verdade em paralelo com ela: “exame mais acurado mostra que o ponto de vista individual não está orientado *contra* a norma coletiva, mas apenas de *outro modo*.” (JUNG, 1921/1991, § 856). Assim, o conflito realmente só ocorre quando o caminho individual procura se elevar à norma, “o que é a intenção última do individualismo extremo”. (§ 856). No entanto, a individuação tem uma função de laço social, já ressaltada anteriormente.

Por um lado, encarar a própria individualidade gera um efeito de contágio nas pessoas próximas, por outro, propicia uma ligação mais profunda e abrangente com os outros. Lidar com a própria diferença engendra certa atitude que vincula o indivíduo com o diferente, com outrem. Assim, o tipo prévio de empatia e ligação com o outro fundado na identidade, na *participation mystique*⁶², dá lugar a uma relação em que a alteridade do outro é de fato levada em conta. Em correlação a Lévinas, podemos dizer que neste sistema psicológico o Outro de fato vem antes do Ser, ainda que a ética não seja um *a priori* pré-ontológico manifesto por Jung, embora o seja a responsabilidade sobre a alteridade psíquica. Para este, a alteridade como diferença, como individualidade exige uma resposta, pois impõe uma questão ao sujeito, no caso do conflito conscientemente encarado, se não uma neurose, quando este fator permanece por tantos motivos ignorado. Este, entretanto, é instado a escutar no momento em que se depara com ele, por necessidade. Em Lévinas, essa exigência é dada mesmo antes de *ser*, não há escolha na responsabilidade pelo outro. A separação entre os dois se encontra na concepção de ética, a qual em Jung implica na consciência do fator irracional, enquanto em Lévinas implica o sujeito desde o início como absolutamente responsável sobre o Outro.

A Psicologia Analítica, destarte, em sua concepção de inconsciente e funcionamento psíquico contribui para o alargamento ou, no mínimo, a modificação, da visão de mundo moderna, pois implica numa atitude que deve levar em consideração estes fatos. Isto se reflete naturalmente na atitude do analista, como abordamos *en passant* no segundo capítulo, isto é, uma atitude que consiste na abertura para a diferença do outro; ética que tem primazia sobre a teoria. Esta atitude visa resguardar a liberdade simbólica ao outro, o que tem, aliás, claro efeito terapêutico. A este, no diálogo analítico, não cabe assumir uma posição determinada diante da alteridade do indivíduo que não a própria posição de analista, a qual pressupõe manter um lugar vago para o inconsciente. Mais além, exige-lhe considerar como presentes e atuantes, neste diálogo, seus próprios pressupostos inconscientes, seus pontos cegos.

⁶² Segundo Jung (1921/1991), “Consiste em que o sujeito não consegue distinguir-se claramente do objeto, mas com ele está ligado por relação direta que poderíamos chamar identidade parcial. Esta identidade se baseia numa unicidade apriorística de objeto e sujeito.” (§ 871).

A despeito de termos tangenciado algumas outras questões, a pesquisa indica a necessidade de mais aprofundamento. Uma dessas questões já foi apontada acima: qual o lugar da alteridade na dialética entre terapeuta e paciente? Isto é, como se configura uma ética da psicoterapia junguiana, onde se introduz um outro que padece. Há ainda a questão sobre o sentido de ciência para Jung diante dos fatos da psicologia do inconsciente. E, ainda, como a consideração da alteridade reverbera na construção de (novos) conceitos em Jung e em seus sucessores. Em suma, como caberia uma leitura de sua noção de ciência e do fazer ciência para a psicologia analítica, considerando a crítica de Lévinas quanto ao conhecimento totalizante presente na ciência e na filosofia ocidental em contraste com os limites impostos ao pensar pela ideia de Infinito.

Esperamos, enfim, ter feito jus às obras de ambos os pensadores, ao manter no horizonte que esta exegese de seus conceitos é apenas provisória, tanto quanto é limitado o alcance de nosso próprio esforço interpretativo. Suas palavras continuam vivas; nós escutamos.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. 5^a. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALENCAR, Helenira Fonsêca de; FREIRE, José Célio. O lugar da alteridade na psicologia ambiental. **Rev. Mal-Estar Subj.**, Fortaleza, v. 7, n. 2, p. 305-328, set. 2007. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482007000200005&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 31 out. 2016.
- ARAÚJO, Iago Cavalcante. **Peter Schmid e Carl Rogers: uma aproximação à alteridade radical**. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Departamento de Psicologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2014.
- BARRETO, Marco Heleno. A dimensão ética da psicologia analítica: individuação como "realização moral". **Psicol. clin.**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 91-105, 2009. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-56652009000100007&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 18 jun. 2017.
- BÍBLIA. Portugues. **Bíblia de Jerusalém: nova edição, revista e ampliada**. São Paulo: Paulus, 2002.
- BRITO, Rosa Angela Cortez de. **A Criança como Outro: uma leitura ética da ludoterapia centrada na criança**. 139 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Departamento de Psicologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012.
- CARVALHO, Liliane Brandão; FREIRE, José Célio; BOSI, Maria Lúcia Magalhães. Alteridade radical: implicações para o cuidado em saúde. **Physis**, v. 19, n. 3, p. 849-865, 2009. Disponível em <http://www.scielosp.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-73312009000300017&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 31 out. 2016.
- CHACON, D. R. D. A. Rosto e Responsabilidade na Filosofia da Alteridade em Emmanuel Lévinas. **intuitio**, Porto Alegre, v. 8, n. 2, p. 15-24, Dezembro 2015. ISSN ISSN. Acesso em: 29 agosto 2018.
- CINTRA, B. E. L. Emmanuel Lévinas e a idéia do infinito. **MARGEM**, São Paulo, n. 16, dez. 2002. 107-117. Disponível em: <<http://www4.pucsp.br/margem/pdf/m16bc.pdf>>. Acesso em: 15 outubro 2017.
- COELHO JUNIOR, Nelson. Da fenomenologia à ética como filosofia primeira: notas sobre a noção de alteridade no pensamento de E. Lévinas. **Estud. pesqui. psicol.**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, ago. 2008. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812008000200007&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 31 out. 2016.
- DOUEK, S. S. **Sujeito e Alteridade em Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas: proximidades e distâncias**. Tese (Doutorado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2009.
- FERREIRA, Amauri Carlos; SILVEIRA, Luiz Henrique Lemos. Do Círculo de Eranos à construção do simbólico, em Carl Gustav Jung. **Psicol. USP**, São Paulo, v. 26, n. 2, p. 259-

268, ago. 2015. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642015000200259&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 08 mar. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/0103-656420140002>.

FIGUEIREDO, Luís Cláudio M.; SANTI, Pedro Luiz Ribeiro de. **Psicologia, uma (Nova) Introdução**: uma visão histórica da psicologia como ciência. São Paulo: EDUC, 2010.

FRAYZE-PEREIRA, João A. A questão da alteridade. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 5, n. 1-2, p. 11-17, jan. 1994. ISSN 1678-5177. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/psicousp/article/view/34486>>. Acesso em: 03 nov. 2016. doi:<http://dx.doi.org/10.1590/S1678-51771994000100002>.

FREIRE, J. C. A Psicologia a serviço do outro: ética e cidadania na prática psicológica. **Psicol. cienc. prof.**, Brasília, v. 23, n. 4, p. 12-15, dez. 2003. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932003000400003&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 05 mar. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S1414-98932003000400003>.

_____. Alteridade e Psicologia Social. In: SILVA, Maria de Fátima Sena e, & AQUINO, Cássio Braz de. **Psicologia Social**: desdobramentos e aplicações. São Paulo: Escrituras Editora, 2004.

_____. As Psicologias na Modernidade Tardia: O Lugar Vacante do Outro. **Psicol. USP**, São Paulo, v. 12, n. 2, p. 73-93, 2001. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642001000200005&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 19 out. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-65642001000200005>.

_____. **O lugar do Outro na Modernidade tardia**. São Paulo: Annablume, 2002.

FREIRE, J. C.; MOREIRA, V. Psicopatologia e Religiosidade no Lugar do Outro: Uma Escuta Levinasiana. **Psicologia em Estudo**, Maringá, 8, n. 2, 2003. 93-98.

FREIRE, W. F. A. **A Significação Ética do Rosto em Emmanuel Lévinas**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Estadual do Ceará – UECE. Fortaleza, 141 f., 2007.

GRAY, F. **Jung and Levinas: an ethics of mediation**. Abingdon: Routledge, 2016.

HADDOCK-LOBO, R. **Da Existência ao Infinito**: Ensaios sobre Emmanuel Lévinas. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2006.

HARRIS, Sam. **A paisagem moral**: Como a ciência pode determinar os valores humanos. Tradução Claudio Ângelo. 1a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

HUTCHENS, B. C. **Compreender Lévinas**. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

JACOBI, J. **Complexo, Arquétipo, Símbolo na psicologia de C. G. Jung**. São Paulo: Cultrix, 1995.

JESUÍNO, F. M. **O Delírio Paranoico nos Sistemas de Freud e Jung**: contribuições mútuas e contrastes. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2008.

JUNG, C. G. O real e o supra-real. **A Natureza da Psique**. Obras completas vol. VIII/2. Petrópolis: Vozes, 1986 (Original publicado em 1935)

- _____. A árvore filosófica. In: **Estudos Alquímicos**. Obras completas vol. XIII. Petrópolis: Vozes, 2003. (Original publicado em 1954)
- _____. A consciência na visão psicológica. In: **Psicologia em Transição**. Obras completas vol. X. Petrópolis: Vozes, 1993. (Original publicado em 1958a)
- _____. Um mito moderno: sobre coisas vistas no céu. In: **Psicologia em Transição**. Obras completas vol. X. Petrópolis: Vozes, 1993. (Original publicado em 1958b)
- _____. A divergência entre Freud e Jung. In: **Freud e a Psicanálise**. Tradução de Lúcia M. E. Orth. São Paulo: Círculo do Livro, 1994. (Original publicado em 1929)
- _____. A psicologia da *dementia praecox*: um ensaio. In: **Psicogênese das Doenças Mentais**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1986 (Original publicado em 1907)
- _____. A psicologia do arquétipo da criança. In: **Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo**. Obras completas vol. IX/1. Petrópolis: Vozes, 2000. (Original publicado em 1940)
- _____. **AION: Estudos sobre o Simbolismo do Si-mesmo**. Obras completas vol. IX/2. Petrópolis: Vozes, 1982. (Original publicado em 1951)
- _____. Aspectos psicológicos do arquétipo materno. In: **Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo**. Obras completas vol. IX/1. Petrópolis: Vozes, 2000. (Original publicado em 1950)
- _____. **C. G. Jung Letters. Vol. II. 1951-1961**. Edited by Gerhard Adler in Collaboration with Aniela Jaffé. Translations from the German by R.F.C. Hull. Brighton: Routledge, 1990.
- _____. Consciente, inconsciente e individuação. In: **Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo**. Obras completas vol. IX/1. Petrópolis: Vozes, 2000. (Original publicado em 1939)
- _____. Considerações gerais sobre a teoria dos complexos. In: **A Natureza da Psique**. Tradução de Pe. Dom Mateus R. Rocha. Petrópolis: Vozes, 1986. (Original publicado em 1934)
- _____. Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico. In: **A Natureza da Psique**. Obras completas vol. VIII. Petrópolis: Vozes, 1986. (Original publicado em 1946)
- _____. Determinantes Psicológicas do Comportamento Humano. In: **A Natureza da Psique**. Obras Completas de C. G. Jung vol. VIII. Petrópolis: Vozes, 1986. (Original publicado em 1936)
- _____. Fundamentos de psicologia analítica. In: **A Vida Simbólica**. Obras completas vol. XVIII/1. Petrópolis: Vozes, 2007 (Original publica em 1935)
- _____. **Memórias, Sonhos, Reflexões**. Organização e edição de Aniela Jaffé. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- _____. **Mysterium Coniunctionis**. Collected works. Vol. XIV. Princeton: Princeton University Press, 1977. (Original publicado em 1956)
- _____. **Mysterium Coniunctionis**. Obras completas vol. XIV/1. Petrópolis: Vozes, 1985. (Original publicado em 1954)

_____. O arquétipo com referência especial ao conceito de anima. In: **Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo**. Obras completas vol. IX/1. Petrópolis: Vozes, 2000. (Original publicado em 1954)

_____. O bem e o mal na psicologia analítica. In: **Psicologia em Transição**. Obras completas vol. X. Petrópolis: Vozes, 1993. (Original publicado em 1959)

_____. O Eu e o Inconsciente. In: **Estudos sobre Psicologia Analítica**. Obras Completas de C. G. Jung Vol. VII. Petrópolis: Vozes, 1978. (Original publicado em 1928)

_____. O símbolo da transformação na missa. In: **Psicologia da Religião Ocidental e Oriental**. Obras completas vol. XII. Petrópolis: Vozes, 1980 (Original publicado em 1954)

_____. Princípios Básicos da Prática da Psicoterapia. In: **A prática da Psicoterapia**. Obras Completas vol. XVI. Petrópolis: Vozes, 1988. (Original publicado em 1935)

_____. Psicologia do inconsciente. In: **Estudos sobre Psicologia Analítica**. Obras Completas vol. VII. Petrópolis: Vozes, 1978. (Original publicado em 1943)

_____. **Psicologia e Alquimia**. Obras completas vol. XII. Petrópolis: Vozes, 1991. (Original publicado em 1944)

_____. Psicologia e religião. In: **Psicologia da Religião Ocidental e Oriental**. Obras completas vol. XI. Petrópolis: Vozes, 1980. (Original publicado em 1938)

_____. Psicoterapia e visão de mundo. In: **A Prática da Psicoterapia**. Obras completas vol. XVI. Petrópolis: Vozes, 1988. (Original publicado em 1943)

_____. Relação da psicologia analítica com a obra de arte poética. In: **O Espírito na Arte e na Ciência**. Petrópolis: Vozes, 1991. (Original publicado em 1922)

_____. **Símbolos da Transformação**. (Obras Completas, vol. V) Petrópolis: Vozes, 1999. (Original publicado em 1952)

_____. Sobre os arquétipos do inconsciente coletivo. In: **Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo**. Tradução de Maria Appy, Dora M. R. F. da Silva. Petrópolis: Vozes, 2000. (Original publicado em 1934)

_____. **Tipos Psicológicos**. Obras Completas vol. VI. Petrópolis: Vozes, 1991. (Original publicado em 1921)

_____. Psicologia analítica e cosmovisão. In: **A Natureza da Psique**. Obras completas vol. VIII. Petrópolis: Vozes, 1986. (Original publicado em 1927)

_____. **Seminários sobre sonhos de crianças**. Petrópolis: Vozes, 2011.

LEMOS, Patrícia Mendes. **Considerações Éticas sobre o Centro de Atenção Psicossocial no Contexto Cearense**: O olhar do supervisor clínico institucional. 186 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Departamento de Psicologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012.

LÉVINAS, E. **De Deus que vem à Ideia**. Tradução de Marcelo Fabri; Marcelo Luiz Pelizzoli e Evaldo Antônio Kuiava. Petrópolis: Vozes, 2002.

LÉVINAS, E. **Totalidade e Infinito**. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

MAIA, João Vítor Moreira. **Uma Leitura da Dimensão Ética da Gestalt-Terapia**: Um Diálogo com Martin Buber e Emmanuel Lévinas. 121 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Departamento de Psicologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2013.

MEIER, C. A. **Consciousness**. Massachusetts: Sigo Press, 1989.

MERKUR, Daniel. **Jung's ethics**: moral psychology and his cure of souls. Edited by Jon Mills. Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge, 2017.

MIRANDA, Carmen Silvia Nunes de. **Ética Radical e Psicoterapia Centrada na Pessoa**: uma investigação acerca da abertura à alteridade radical na relação terapêutica a partir de discursos de psicoterapeutas sobre o inusitado em sua prática clínica. 129 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Departamento de Psicologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PAIVA, M. A. D.; DIAS, L. F. P. O discurso sobre Deus na filosofia de Emmanuel Lévinas. **Argumentos - Revista de Filosofia**, Fortaleza, 8, n. 15, jan/jun 2016.

PEDRAZA, Felipe. **São João da Cruz, poesias completas**. Trad. Maria Salette Bento Ciconi. São Paulo: Nerman, 1991

PEREIRA, Maria Dayse. **Ética da Alteridade no Cuidado de Enfermagem em Hospital de Ensino no Ceará**. 106 f. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas). Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2009.

POIRIÉ, F. **Emmanuel Lévinas**: ensaios e entrevistas. Tradução de Marcio Honorio de Godoy e Thiago Blumenthal J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2007.

RICOEUR, P. **O Si-mesmo como Outro**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

SHAMDASANI, Sonu. **Jung e a Construção da Psicologia Moderna**: O Sonho de uma Ciência. Aparecida: Ideias e Letras, 2011 [Edição digital].

SNIKER, Breno Herman. **Excedente de Significação na Clínica Psicanalítica**: Articulações entre o pensamento de Emmanuel Lévinas e a psicanálise. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo. 2009.

TEIXEIRA, F., BERKENBOCK, V. **As orações da humanidade**: das tradições religiosas do mundo inteiro. Petrópolis: Vozes, 2018. Não paginado.

VIEIRA, Emanuel Meireles; FREIRE, José Célio. Alteridade e Psicologia Humanista: uma leitura ética da abordagem centrada na pessoa. **Estud. psicol. (Campinas)**, Campinas, v. 23, n. 4, p. 425-432, dez. 2006a. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-166X2006000400010&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 02 nov. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-166X2006000400010>.

VIEIRA, E. M.; FREIRE, J. C. Uma escuta ética de psicologia ambiental. **Psicol. Soc.**, Porto Alegre , v. 18, n. 2, p. 32-37, ago. 2006b. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822006000200005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 31 out. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-71822006000200005>.

VON FRANZ, Marie-Louise. **Shadow and Evil in Fairy Tales**. Boulder: Shambala, 2017. Livro eletrônico (versão *Kindle*).