

DIÁLOGOS JUNGUIANOS

Vol. I

1-2

Jungian Dialogues



conexões
CONNECTIONS

DIÁLOGOS JUNGUIANOS

Jungian Dialogues

Conexões
Connections



Volume I nº 1 e 2 – 2016

ISSN 2448-2765



Capa/ Frontpage – A Árvore da Vida (1909). Óleo sobre tela de Gustav Klimt./ *The Tree of Life*(1909). Oil on canvas, by Gustav Klimt

Projeto gráfico/ Graphic design – Rodrigo Franco

Impressão e tiragem/ This print– 1000 exemplares. 1000 copies



Bilingual publication

©2016 Conexões Junguianas. Todos os direitos reservados. Proibida a reprodução de qualquer parte desta publicação sem autorização prévia por escrito, seja qual for o meio empregado (eletrônico, reprográfico, fotográfico, mecânico, gravação ou qualquer outro). As opiniões e reflexões aqui expressas não refletem necessariamente o pensamento dos editores, nem significam seu endosso por parte destes.

©2016 *Jungian Connections*. All rights reserved. No reproduction of any part of this publication is permitted without prior written consent, irrespective of the means (electronic, reprographic, photographic, mechanical, recording, or other). The opinions and thoughts expressed herein do not necessarily reflect those of the editors or imply they endorse them.

Diálogos Junguianos

Endereço para correspondência/ Mailing address

SCN Q2 Liberty Mall torre B sala 1023
CEP 70.712-903 - Brasília-DF – Brasil

dialogosjung@gmail.com

www.dialogosjunguianos.org

T.: +55 61 3031.9059
+55 61 4141.3151

Para a submissão de artigos, leia Instruções aos autores e utilize exclusivamente o endereço eletrônico. Mais informações na página 132.

For submission of articles, read Instructions to authors and only use the email address. More information on page 252.

Conteúdo digital disponível em/ Digital content available at www.dialogosjunguianos.org

Distribuição/ Distribution: venda avulsa, permuta/ sale, exchange.

Preço do exemplar avulso/ price: R\$ 50,00 - US\$ 30.00

Diálogos Junguianos/Jungian Dialogues - Vol I nº 1 e 2 (2016)
Brasília: Conexões Junguianas 2016 -
periodicidade semestral
ISSN 2448-2765
1. Psicologia – periódicos

CDD 150

Diálogos Junguianos

Editores

Emmanuel Câmara
Susan Carol Albert

Editores Adjuntos

Paula Franco Esteves
Mário Catelli

Colaboradores

Ana Suely Vieira
Antonio Tornich Junior

Missão

Publicar trabalhos originais na área de Psicologia Analítica, com foco em clínica, teoria e em temas comuns à psicologia, arte, cultura e outras áreas do conhecimento.

Linha editorial

Diálogos Junguianos valoriza a natureza plural e diversificada de percepções, opiniões e pontos de vista, o respeito ao contraditório, a visão discordante, e a variedade e riqueza das expressões regionais, nacionais e globais.

Os autores são incentivados a enviar seu material para dialogosjung@gmail.com, em conformidade com as normas de publicação do periódico.

Os trabalhos deverão guardar estrita observância aos preceitos éticos e ético-profissionais e a revista se reserva o direito de não publicar artigos de temas não relevantes, discordantes à presente linha editorial ou de natureza sectária ou radical.

Conexões Junguianas é uma aliança de grupos de psicologia analítica sediados em diferentes pontos do Brasil. Sua finalidade é divulgar o pensamento junguiano e fomentar o diálogo entre analistas e profissionais de outras áreas do conhecimento, desenvolvendo reflexões criativas. Atualmente os grupos são sediados nas cidades brasileiras de Araraquara, Barueri, Botucatu, Brasília, Jundiaí, Salvador e São José dos Campos. Conexões Junguianas promove o *ERANOIS*, um encontro anual de analistas e edita semestralmente *Diálogos Junguianos*.

Presidente: Maria Silvia C. Pessoa, PhD
Secretário-Geral: Susan Carol Albert
Diretora do Eranois 2016: Elizabeth Dipp
Azevedo Gimaël



GPAB



Jungian Dialogues

Editors

Emmanuel Câmara
Susan Carol Albert

Assistant Editors

Paula Franco Esteves
Mário Catelli

Collaborators

Ana Suely Vieira
Antonio Tornich Junior

Mission

To publish original papers related to analytical psychology, focusing on clinical experience, theory and themes connected to psychology, art, culture and other areas of knowledge.

Editorial line

Jungian Dialogues values the diversified and plural nature of perceptions, opinions and points of view, respects differences, discordant views, and the variety and richness of regional, national and global expressions.

Authors are encouraged to send their manuscripts to dialogosjung@gmail.com, in accordance with the periodical's publication norms.

The manuscripts should strictly adhere to ethical and professional precepts and the journal reserves the right not to publish articles that are not relevant, discordant to this editorial line or considered sectarian or radical.

Jungian Connections is an alliance of groups dedicated to analytical psychology, located in different points of Brazil. Its purpose is to promote Jungian thought, and to encourage dialogue between analysts and professionals from other areas of knowledge, to develop creative thinking. The groups are based in the cities of Araraquara, Barueri, Botucatu, Brasília, Jundiaí, Salvador and São José dos Campos. Jungian Connections promotes *ERANOIS*, an annual meeting of analysts and publishes *Jungian Dialogues*, a six-monthly publication.

President: Maria Silvia C. Pessoa, PhD
General Secretary: Susan Carol Albert, M A
Director of Eranois 2016: Elizabeth Dipp Azevedo Gimael



GPAB



Editorial

Em 2007 a Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica (SBPA) criou uma turma de formação de analistas composta por pessoas de diferentes pontos do Brasil. Após uma rica experiência de cinco anos, percebemos a necessidade de manter vivos os canais de troca e criatividade. Passamos a promover anualmente o *Eranois*, evento em diferentes cidades do Brasil, onde nos reencontramos e nos reunimos com outros profissionais. Percebemos um grande número de trabalhos criativos e muitas pessoas interessadas em divulgá-los. Buscando ampliar os espaços de expressão, imaginamos que editarmos uma revista seria uma boa iniciativa. Surgiu assim este periódico, apropriadamente intitulado *Diálogos Junguianos*.

Este espaço, portanto, se propõe ao estudo e à análise das manifestações da alma, através da cultura, das artes, da história, da mitologia, e de outras expressões profundas do humano, que poderão revelar novas realidades. Destina-se também a apresentar a experiência clínica, a discussão teórica e conceitual e o debate de ideias. Pontes com outras áreas do conhecimento se revelam também de grande potencial.

O analista deve estar sempre atento ao mundo simbólico e às suas manifestações, mostrando-se capaz de percebê-lo e com ele interagir sem reducionismos ou prevenções. A alteridade, a singularidade e a história de cada um é uma riqueza que pode ser compartilhada, no movimento contínuo de revelação e ampliação da consciência que é a base do crescimento do ser humano. *Diálogos Junguianos* se propõe a ser um espaço para essas reflexões, troca de vivências, de ideias, sentimentos e impressões para aqueles que, ao procurarem respostas, ou formularem novas perguntas, sentirem necessidade de

compartilhar e ouvir o outro.

Os grupos junguianos, formais ou não, ainda são poucos e estão dispersos pelo mundo. Esperamos poder alcançar o maior número possível, de todas as vertentes e origens, e que cada um possa trazer a sua contribuição a essa proposta de banquete de Eranos regional e global.

Nessa primeira edição reunimos os números 1 e 2 do periódico. Mário Catelli abre nossa revista abordando a ética nas distintas expressões da consciência. Ele é seguido pelo trabalho de Susan Carol Albert que discute as relações com o dinheiro, seu simbolismo, inclusive no setting terapêutico. Paula Costa Esteves revela a profundidade dos versos de Gilberto Gil, realçando a solidão e o silêncio como elementos importantes no processo de individuação. O artigo de Maria Silvia Pessoa nos proporciona uma inspirada visão sobre o papel do tempo na terapia de casal. Thais Maurmo nos apresenta um rico estudo clínico e amplifica com competência o símbolo da moreia. Elizabeth Dipp Azevedo Gimael, através do *Fausto* de Goethe, nos apresenta uma visão diferente do arquétipo do duplo. Sylvia Baptista examina as dimensões sombrias e inconscientes do amor romântico, ilustrando seu trabalho com o mito de Psiquê.

Agradecemos a todos aqueles que contribuíram para que este primeiro número se tornasse realidade, e em especial à SBPA, que concebeu e formou a primeira turma de analistas não residentes, que hoje apresenta este periódico. Convidamos você a trazer o seu trabalho e a participar, contribuindo para esta interminável e necessária conversa do ser.

Emmanuel Câmara

Editorial

In 2007, the Brazilian Society of Analytical Psychology (SBrPA) created a training group for candidates from different regions in Brazil. After a rewarding experience of five years training, we felt we needed to continue to exchange ideas and to develop our creativity, which resulted in the creation of *Eranois*, an annual conference held in different cities in Brazil. These meetings provided the opportunity to promote Jungian thought and offered a place to present creative work to an interested public, and encourage lively discussions with professionals from different areas.

The success of the Eranois meetings encouraged us to seek an opportunity to extend these horizons, and the initiative to publish a journal was seen as an opportunity to amplify the possibilities of expressing this creativity. In this way, the idea of this six-monthly periodical developed, appropriately entitled *Jungian Dialogues*.

This journal, therefore, proposes to analyse the expressions of the soul, through culture, art, history, mythology and other manifestations of humanity, that can uncover new realities. It will also present clinical experiences, theoretical and conceptual discussions and a forum to debate ideas and offers the potential to strengthen bridges with other areas of knowledge.

Analysts should be open to the symbolic world and its different forms of expression and should be able to interact with vision and foresight. Alterity, singularity and the history of each individual represent a wealth that can be shared, in the continual movement to amplify consciousness which is the basis of human development. *Jungian Dialogues* offers a place for these reflections, exchanges of experiences, ideas, feelings and impressions for those

who when seeking answers or asking new questions, feel the need to share and to listen to others.

Jungian groups, both formal and informal, are still few and spread throughout the world. We hope to reach as many as possible, from different schools of thought and different origins, each one is invited to make their contribution to this proposal of a regional and global Eranois banquet.

In this first edition we have included number 1 and 2 of the periodical. Mário Catelli opens our journal with a paper that discusses the question of ethics and its different expressions in consciousness. In the next paper Susan Carol Albert examines our relationship with money, its symbolism, and also its place in the therapeutic setting. This is followed by Paula Costa Esteves' paper, which reveals the depth of Gilberto Gil's poetry, highlighting the importance of silence and solitude during the individuation process. The paper by Maria Silvia Pessoa offers an inspirational view of the role of time in couple therapy. Thais Maurmo provides us with a rich clinical study and skilfully amplifies the symbol of the moray eel. Elizabeth Dipp Azevedo Gimael, using Goethe's *Fausto*, provides us with a different view of the archetype of the double. Sylvia Baptista, drawing on the myth of Psyche, examines the unconscious shadow elements of romantic love.

We would like to thank everyone who has so generously contributed to making this first edition possible, especially SBrPA, which conceived and created the first group of non-resident (São Paulo and Rio) analysts, and now has the pleasure of presenting this periodical. We invite you to present your papers and to participate in this endless and necessary dialogue.

Emmanoel Câmara

Ensaio		
<i>Essay</i>	14	Configurações da ética na consciência
	135	<i>Configurations of ethics in consciousness</i>
Artigos originais		Mário Catelli
<i>Original articles</i>	31	Um diálogo com o dinheiro – um encontro de paradoxos
	151	<i>A dialogue with money – an encounter of paradoxes</i>
		Susan Carol Albert
	44	Se eu quiser falar com Deus - solidão e desapego em busca do sagrado
	163	<i>If I ever want to talk to God - solitude and detachment in search of the sacred</i>
		Paula Costa Franco Esteves
	63	O tempo e a terapia junguiana de casal: reflexões
	182	<i>Time and Jungian couple therapy: reflections</i>
Biografia		Maria Silvia Pessoa
<i>Biography</i>	77	Carlos Byington: dialética e alteridade
	196	<i>Carlos Byington: dialectics and alterity</i>
Artigo clínico		
<i>Clinical Article</i>	80	O Sonho de Tânia
	200	<i>Tania's dream</i>
Artigos originais		Thais Maurmo
<i>Original articles</i>	88	O arquétipo do duplo em Goethe
	208	<i>The archetype of the double in Goethe</i>
		Elizabeth Dipp Azevedo Gimael
	109	Quando o amor romântico intoxica
	228	<i>When romantic love becomes toxic</i>
História		Sylvia Mello Silva Baptista
<i>History</i>	122	Os encontros Eranos
	241	<i>The Eranos meetings</i>
Resenhas de livros		
<i>Book reviews</i>	125	Psyche's Knife - Archetypal explorations of love and power
	244	
		Loucas, más e tristes - A história das mulheres e seus médicos desde 1800
		<i>Mad, Bad, Sad - A History of Women and the Mind Doctors from 1800 to the Present</i>
		The discovery of the unconscious: The history and evolution of dynamic psychiatry
	129	Agenda de eventos
	248	<i>Calendar of events</i>
	131	Instruções aos autores
	250	<i>Instructions to authors</i>

Configurações da ética na consciência

Configurations of ethics in consciousness

Mário Batista Catelli

Resumo

O artigo descreve sucintamente as principais etapas no processo de desenvolvimento da consciência, em particular no que se refere à função ética, a partir das elaborações teóricas realizadas por Jung, Neumann e Byington. Essas etapas são aqui denominadas como: totalidade indiferenciada, consciência insular, consciência polarizada, consciência de alteridade e consciência contemplativa. Busca apresentar o processo de evolução da consciência e da função ética como um percurso que parte de uma unidade indiferenciada, passa por uma progressiva diferenciação e integração, para retornar à unidade conservando as qualidades adquiridas durante sua trajetória.

Palavras-chave

Ética; consciência; desenvolvimento; polarização; alteridade.

Introdução

O dicionário Houaiss (2001) oferece, entre outras, a seguinte definição de ética: “conjunto de regras e preceitos de ordem valorativa e moral de um indivíduo, de um grupo social ou de uma sociedade”. Como acontece a valoração, em que consistem os sistemas morais da humanidade e como ela os elabora são perguntas que continuam merecendo atenta consideração.

As primeiras interrogações sobre a natureza da ética provavelmente foram feitas em face de conflitos percebidos como de difícil solução pelas práticas em vigor, quando os valores até então aceitos tacitamente se mostraram insuficientes ou inadequados para orientar uma decisão, quando todas as opções pareciam ter alguma funesta consequência. Até se fazer sentir a necessidade de novas atitudes, continuavam sendo considera-

Configurações da ética na consciência

dos válidos os preceitos usuais, herdados culturalmente e transmitidos com o mesmo grau de certeza de tudo o que parece óbvio.

Nem todas as normas apresentam a mesma obviedade para os herdeiros de uma cultura. Alguns valores são desafiados, principalmente pela geração jovem, em parte pela natural propensão a resistir diante de restrições e imposições praticadas pelos sistemas de organização familiar e social, em parte pelo desejo de compreender os pontos de apoio para imposições aparentemente arbitrárias. A resposta tradicional às objeções contra uma prática seguida por uma coletividade costuma apresentar justificativas já prontas, seja pelos desconfortos e incertezas da mudança, seja pela dificuldade de rever valores até então incontestado. Mas uma reflexão genuína também pode resultar dos questionamentos acerca da ética, servindo para conscientizar, validar ou transformar os valores adotados, de forma a permitir que os caminhos traçados pelos antigos hábitos deem lugar a opções conscientes.

Quando se fala em ética, uma espécie de condicionamento cultural nos leva a imaginar pessoas sendo julgadas, condenadas ou inocentadas. Quando esse tipo de julgamento é levado ao extremo, o mundo parece dividir-se entre bons e maus. Tal personalização do julgamento vem muitas vezes acompanhada de vários equívocos: o pressuposto, em geral inconsciente, de que a nossa percepção e o nosso sistema de valores refletem a realidade tal qual ela é; o reducionismo de identificar a totalidade do indivíduo com algumas impressões parciais, selecionadas de forma a confirmar uma impressão prévia; a generalização, que pretende estender o mesmo tipo de percepção e julgamento para toda uma coletividade; e a fixidez, que mantém inalteradas antigas avaliações, mesmo em face de novas evidências em contrário. Os mesmos perigos de engano acham-se presentes quando alguém julga a si pró-

Mário Batista Cateli

(Brasil) psicólogo clínico, analista, membro da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica – SBPA e da International Association for Analytical Psychology - IAAP.

Email:

mario_catelli@hotmail.com

prio. Inverter a afirmação de que “o inferno são os outros” para “o inferno somos nós” é apenas outro modo de nos expormos a leituras equivocadas, reducionismo, generalização e fixidez de julgamento. O inferno não é alguém ou alguma coisa, mas, parafraseando Dante Alighieri, é achar-se na condição de quem perdeu o caminho da vida.

Entretanto, sem a capacidade de simplificação e generalização, e sem algum grau de confiança em nossas percepções, não existiria a possibilidade de conhecimento; sem alguma consolidação e manutenção de valores, careceríamos de uma função capaz de orientar nossas decisões.

A organização da vida em sociedade depende da vigência de valores compartilhados, e estes podem se manter por inércia, pela tradição e doutrinação, por coerção, ou por adesão propiciada por uma consciência suficientemente diferenciada.

O incessante percurso evolutivo da humanidade constrói a ética. A humanidade é real e, ao mesmo tempo, uma abstração, pois os contínuos nascimentos e mortes mudam todos os seus integrantes num tempo historicamente breve. As conquistas acumuladas das gerações precedentes são, por assim dizer, filtradas, transformadas e compactadas para constituírem um legado às gerações subsequentes. Cada indivíduo nasce e se desenvolve dentro de uma coletividade portadora de valores éticos em grande medida compartilhados e relativamente consolidados. Em sua trajetória única, o indivíduo reedita, em ritmo acelerado, as grandes etapas do desenvolvimento da espécie, inclusive no que se refere ao surgimento e evolução da consciência, e exerce influência – queira ou não – sobre o sistema de valores da sociedade que o cerca.

O esforço de conservar as conquistas da civilização previne o retorno a formas atávicas de resolução de conflitos. Os confrontos armados presentes em nossos noticiários parecem desmentir quaisquer alegações de que o homem tenha de fato melhorado seu padrão ético desde a pré-história. Pior do que isso, parecem demonstrar que ele se tornou mais perigoso do que nunca, pois continua sendo conduzido por seus impulsos agressivos, mas com uma capacidade de destruição sem precedentes. Tal modo de ver, no entanto, apenas repete a velha tendência de transformar uma observação parcial em conclusão geral, desconsiderando o fato de milhões de pes-

soas viverem numa interdependência pacífica, em grupos familiares, nas cidades e países, bem como nas relações internacionais.

O objetivo deste artigo é apresentar, à luz das descobertas de Carl Gustav Jung, posteriormente enriquecidas por Erich Neumann (1990) e pelas contribuições de Carlos Byington (2013), uma visão geral do processo de desenvolvimento da ética como um dos aspectos do desenvolvimento da consciência. O artigo também aborda o potencial de saúde que se realiza quando são resgatados, na consciência, os vínculos de nosso sistema de valores com a totalidade da psique.

Desenvolvimento da ética: um processo organizado

A ética evolui junto com a consciência, conduzida por uma poderosa força arquetípica em ação na psique humana. “A evolução da ética e a evolução da consciência estão intimamente interrelacionadas, e não é possível entender uma sem a outra” (Neumann, 1990, p. 59). A consciência e, dentro dela, a função ética têm origem na mais arcaica estrutura psíquica inconsciente, que lhe serve ao mesmo tempo de fonte e de alicerce. Constrói-se em camadas, que equivalem a distintas ordens, como se verifica nos sistemas de numeração, porém com uma diferença: em cada camada surge algo de natureza nova, não apenas quantitativa, mas também qualitativa, numa evolução que alcança cada vez maior diferenciação e integração.

Mudanças na camada mais diferenciada de consciência envolvem as camadas precedentes e afetam-nas de volta. Um *insight* novo produz mudanças em função da energia que o acompanha. Quanto mais forte uma experiência, tanto maior seu impacto transformador. Com frequência, uma nova maneira de ver precisa repetir-se até reorganizar significativamente o campo psíquico.

A ética surge de uma totalidade psíquica indiferenciada, como um embrião inicia sua existência dentro de um útero que o abriga, propiciando-lhe o que necessita para estruturar-se; aparece inicialmente como ilhas esparsas num oceano, correspondendo a uma consciência insular; passa por um processo de diferenciação em polaridades opostas, inicialmente dissocia-

das; integra, a seguir, as polaridades dentro de uma consciência de alteridade, no reconhecimento da interdependência dos opostos, rumo ao resgate da totalidade, dessa vez, diferenciada e interconectada.

O mesmo processo que cria no sujeito uma consciência do mundo, nele cria também a consciência de si mesmo. A reação ao mundo é acompanhada de uma reação a si mesmo: reconhecimento e aceitação de alguns aspectos, o que constrói o ego; negação e projeção de outras características, formando a *sombra*.

Totalidade indiferenciada

Parafrasando o livro do *Gênesis*, poderíamos dizer: “No princípio, a psique é coletiva, é basicamente idêntica em cada um dos indivíduos e consiste numa totalidade indiferenciada”. Sua função primordial é garantir a sobrevivência do indivíduo e da espécie. Semelhantemente ao que acontece com o instinto no nível biológico, forças arquetípicas na psique buscam acionar o comportamento mais adequado.

Dormir quando se está com sono, comer quando se tem fome, espreguiçar-se quando se acorda é bom; pisar num espinho, quebrar um dente é ruim. Um apelo mais urgente em dado momento pode predominar sobre outros possíveis, tais como: beber, comer, lutar, fugir, descansar, espreguiçar-se, copular, cuidar das crias. Por mais complexas que sejam as cadeias de comportamento envolvidas em cada uma das citadas ações, elas são simples no sentido de envolverem um mínimo de dilemas. Diante da oportunidade de comer e da simultânea ameaça de um predador mais forte, a escolha é inequívoca: o mais urgente é fugir. Este não é um dilema.

No bebê, obviamente alguns dos comportamentos de que necessitará mais tarde ainda não se formaram. Embora ainda não haja consciência para fazer diferenciações, o acervo de experiências vai se enriquecendo na medida do desenvolvimento biológico. Acolhimento, cuidado, conforto, companhia, abandono, solidão e outras condições são vividas de momento a momento e alimentam o inconsciente pessoal sobre a base de padrões coletivos.

Consciência insular

Os primeiros lampejos de diferenciação surgem como experiências no aqui-e-agora, momentos de consciência incipiente. Respostas autônomas variam do amor ao ódio, do riso ao choro, de acordo com as circunstâncias, sem uma linha de conexão estável. A consciência, em afloramentos descontínuos, focaliza experiências desconectadas entre si, passa por uma crescente variedade de situações que vão formando um referencial orientador. Esboços da relação eu-outro afloram brevemente e tornam a mergulhar na inconsciência, onde tudo está em despercebida conexão. Trata-se da vivência primordial que servirá de base aos fenômenos da assim chamada *participation mystique*, da empatia e da imitação. Byington chama de posição insular a essa modalidade de funcionamento da consciência primitiva.

As reações insulares podem vivenciar uma ilha e a seguir vivenciar outra ilha que emocionalmente é antagônica e incompatível com a anterior. Há pessoas que vivem o ódio intensamente numa ilha, mas a seguir são capazes de viver o amor em outra ilha, sem cultivar o rancor que viveram no ódio (Byington, 2013, p. 47).

Na criança, a consciência insular vai surgindo sob a forma de reações diante de experiências mais intensas, que deixam sua marca e depois até podem ser evocadas espontaneamente em circunstâncias similares. Um padrão de repetição se desenha e constitui o início da formação de hábitos.

Nesse estágio, o ego embrionário, um ego ainda amplamente desamparado e dominado pelo inconsciente, vive numa condição de quase total dependência da tribo, do mundo e do inconsciente coletivo. [...] A condição de *participation mystique*, da mútua identidade inconsciente entre as pessoas, é expressada no fato de que o grupo é responsável pelo indivíduo e o indivíduo, por sua vez, é visto como uma encarnação do grupo inteiro (Neumann, 1990, p. 59 e 60).

Sociedades primitivas, nesse estágio de desenvolvimento, são orientadas pelos tabus, padrões autoevidentes, simplesmente seguidos porque “é assim que as coisas são”. O arquétipo domina o coletivo por meio de imagens primordiais poderosas, que obrigam e proíbem, sem que haja referenciais suficientes para que os fundamentos das ações ritualizadas sejam compreendidos, porém dentro de esquemas em que a diferenciação “eu-outro” já se manifesta com alguma nitidez. O outro pode ser vivido, ora como cuidador, amigo, fonte de segurança; ora como ameaça e frustração, tornando-se alvo de hostilidade.

Consciência polarizada

É a modalidade de consciência predominante em nossos dias, inclusive no campo da ética. Por isso, será objeto de considerações um pouco mais extensas que as outras.

A consciência começa a perceber a realidade mediante pares de opostos, dando-se conta do fato de serem opostos. Destes, um se identifica com o que é bom, desejável, e que merece aprovação; e o outro encarna o que não tem valor, o que precisa ser evitado, o reprovável, o ameaçador. O sujeito tende a se identificar com uma das polaridades e a negar a polaridade oposta, projetando-a sobre uma figura externa.

A consciência aparece como um foco lançado sobre a realidade, capaz de simplificá-la o bastante para captar seus desenhos mais característicos. Ela seleciona peças do quebra-cabeças formado por variadas percepções, a fim de construir um desenho que permita a compreensão do presente dentro do acervo de lembranças selecionadas inconscientemente, e uma razoável previsão de futuro à luz das informações atuais. A capacidade de polarização seletiva oferece uma visão de mundo nunca antes experimentada.

Mesmo quando toma a forma primitiva de um cânone de moral fixo e coletivo, o imperativo ético “tu deves” pode auxiliar efetivamente o desenvolvimento da consciência; pode, de fato, prover um quadro geral de orientação que agirá como um dique de contenção à emocionalidade do inconsciente do homem, com todo o seu elementar e incalculável poder (Neumann, 1990, p. 64).

Sendo um foco de luz lançado sobre o cenário, a consciência revela o que se encontra dentro da área por ela iluminada. A mesma propriedade que caracteriza sua força também evidencia sua limitação. Em sua parcialidade, a consciência encontra-se em risco permanente de leituras equivocadas da realidade, em decorrência do tipo de seleção que faz e mantém. Ao eleger um foco e buscar coerência, a consciência faz leituras embasadas em material selecionado pelo inconsciente – pessoal e coletivo. O resultado dessa seleção é consciente, mas não o processo que a realizou. Assim, a consciência é parcial por natureza. Esta é, ao mesmo tempo, sua força e sua fraqueza. Por um lado, sua seletividade permite-lhe escolher o que é melhor; por outro, impõe-lhe uma cegueira quanto ao que ficou excluído, e até mesmo acerca de sua unilateralidade.

Os sentimentos dividem-se em pares de opostos. Em cada par, um lado é considerado certo, bom; e outro, errado, mau. Até mesmo a polarização dos gêneros tende a carregar juízos de valor – por exemplo, o machismo, com hipervalorização do homem e atribuição de papéis subalternos à mulher.

Um fenômeno interessante, observado nas mudanças éticas dentro de uma posição polarizada, é a *enantiodromia*, a passagem de um polo exacerbado para o polo oposto. A *enantiodromia* é uma dinâmica psíquica universal – portanto, um movimento espontâneo originado no inconsciente coletivo. Ao lançar a psique em direção à polaridade oposta, a *enantiodromia* pode ser vista como uma tentativa de conseguir equilíbrio. Enquanto predomina uma ética polarizada, há uma tendência a passar de um extremo a outro, como se o reconhecimento da inadequação de uma atitude a condenasse por inteiro e elege-se a atitude contrária como sendo absolutamente correta. Diversas reações observadas na sociedade contemporânea apresentam o tipo de oscilação pendular característico da consciência polarizada.

Em sociedades primitivas, a transgressão, vista como uma traição aos antepassados e ao grupo, é punida com a exclusão. Os transgressores não são mais respeitados, nem reconhecidos. Por vezes são mesmo banidos e perdem a proteção da comunidade. Diante de tão assustadoras consequências, é perigoso questionar as bases da conduta coletiva.

Os mitos, em especial os de natureza religiosa – que trazem histórias exem-

plares de um mundo divino ou mágico em interação com o nosso – com frequência realizam uma polarização entre ações permitidas e outras proibidas. O mundo dos deuses ultrapassa o mundo captado pela consciência do ego incipiente. É o mundo arquetípico do inconsciente, habitado por imagens primordiais. Leis de origem mítico-religiosa vêm ajudar a sociedade a administrar situações de conflito. Sua eficácia confere-lhes validade para além do âmbito religioso, transformando-as em regras laicas de convivência.

Entre as regras adotadas por uma sociedade, encontram-se os costumes – práticas que passaram pelo crivo da aprovação social, foram incorporadas na tradição e se converteram em expectativas aceitas naturalmente. A validade dos costumes pode ser testada pela observação de seus efeitos nos âmbitos pessoal e relacional. Já as leis de natureza religiosa, embora também alicerçadas na tradição, haurem sua força no fato de uma coletividade lhes atribuir origem divina, o que as torna, em princípio, inquestionáveis. As leis religiosas costumam ser reforçadas pela promessa de recompensas ou a ameaça de punições numa outra vida. Tanto a origem divina das leis religiosas quanto as consequências, após a morte, para aqueles que as observaram ou transgrediram constituem crenças não sujeitas a verificação empírica.

Enquanto animadas por um arquétipo, as crenças exercem fascínio sobre a consciência e não lhe pedem nenhuma outra justificativa para se impor com a força de realidades numinosas. Afastadas, porém, de seus arquétipos originais, já não estão imunes a questionamentos, discussão e elucidação pela consciência.

Impor um comportamento, ainda que desejado, cria uma oposição inconsciente, que o torna também indesejável. Basta lembrar de uma expressão que era usada com referência à prática sexual das pessoas casadas: “cumprir com suas obrigações conjugais”. Até mesmo algo poderoso como a sexualidade, diante de tal imposição, perdia seu encanto ou talvez o transferisse para um alvo que não sufocasse o desejo com a imposição. Semelhantemente, a proibição de um comportamento passa a conotação de que ele é naturalmente desejável – senão qual seria a necessidade de proibi-lo? O fruto proibido talvez passasse despercebido, não fosse a ordem para que não o comessem. Diante da tendência a desejar o proibido e a se afastar do que é imposto, a consciência tende a avaliar se mais vale a pena seguir os

preceitos ou caminhar em sentido contrário.

Na consciência polarizada, a regulamentação social mediante as leis e os costumes é paradoxalmente um convite à transgressão, para a qual são forjados motivos a que o sujeito se esforça por conferir credibilidade. Trata-se da racionalização, um mecanismo de defesa do ego que busca eliminar o desagradável sentimento de culpa. Se a penalidade estipulada pelo legislador for suficientemente aversiva para desencorajar a transgressão, é provável que o comportamento se acomode às prescrições da lei. Mas a penalidade, neste caso, acaba se tornando o motivo mais forte para definir a escolha da ação a ser praticada, obscurecendo a importância intrínseca das consequências que tornam desejável aquela escolha e não outra. Por exemplo, abster-se de jogar lixo na rua com receio de arcar com uma pesada multa significaria dar menos importância a se manter a cidade limpa. Não haveria construção de julgamento ético na consciência.

A mera submissão à repressão – embora contribua para se evitarem conflitos – costuma ser acompanhada pela esterilização e passividade da psique, junto com a perda de sentido e o acúmulo de revolta não expressa.

A escolha consciente envolve a utilização de funções identificadas por Jung (1971) ao descrever os principais tipos psicológicos. Há duas grandes funções para captar a realidade: a sensação e a intuição; bem como duas outras funções para interpretar o que foi captado: o pensamento – feito de categorizações, relações, recorrências, memórias, antecipações e experiências imaginárias; e sentimento, função que atribui à realidade, tal como percebida pelo sujeito, valores que podem ser expressos em adjetivos como: bom, ruim, ameaçador, promissor, desejável, aversivo, saudável, doentio, certo, errado. Há duas principais atitudes, a extroversão e a introversão, correspondentes a dois tipos de foco: no mundo externo e no mundo interno. Para tomar decisões, mesmo aquelas que fazem parte de nosso cotidiano, precisamos captar e interpretar o mundo interno, portador de necessidades e desejos; e o mundo externo, que abriga oportunidades e riscos.

Novamente se percebe aqui a complementaridade entre a consciência e o inconsciente. Em relação aos pares de opostos sensação-intuição, pensamento-sentimento, introversão-extroversão, um deles tende a se desenvol-

ver mais, a tornar-se mais consciente e a se ampliar pela reiteração do circuito: mais uso, mais diferenciação, com realimentação da consciência e maior disponibilidade para ser usado; enquanto que a polaridade oposta tende a permanecer menos diferenciada, mais inconsciente, mas também, mais carregada de energia não utilizada.

A escolha e as funções que a orientam constituem, portanto, um tema da maior importância para que a função ética na psique possa ser compreendida. Dentro da questão mais ampla da escolha, situa-se a categoria que envolve a relação eu-outro, eu-grupo, eu-coletividade, o eu diante do agora e do depois. É no âmbito dessas relações que está situado o exercício consciente da ética. O *ego*, em suas raízes arquetípicas, busca a satisfação imediata de suas necessidades e desejos, entre os quais se encontra a necessidade de aceitação pelo outro, pelo grupo e pela coletividade de que faz parte. Os desejos contrários – de beneficiar-se diretamente e de ser aceito – podem entrar em confronto, demandando uma escolha consciente. Situações complexas decorrem desse confronto. Qual é a escolha quando se sabe que os outros não ficarão sabendo do que fazemos? O interesse genuíno pelo bem-estar do outro pode prevalecer – o que exigirá a capacidade de transcender a polarização eu-outro, como se verá no tópico seguinte – ou ser posto em segundo plano. Dúvida de outra ordem surge quando se trata de optar por uma recompensa imediata de importância secundária, ou por uma importante recompensa futura. Nesta situação, o fato de ser imediata pesa a favor da recompensa menos valiosa, ao passo que a recompensa futura tem a seu favor o fato de ser tida como a mais relevante.

Impulsos sistematicamente rejeitados pela consciência polarizada boicotam o *ego* que se recusa a reconhecê-los. O *ego* adoece caso persista em sua atitude unilateral. Sem pedir permissão ao *ego*, o material reprimido se insurge e atua uma antiética que a repressão buscava eliminar.

As dúvidas enfrentadas pela consciência resolvem-se mais facilmente quando as opções e as respectivas consequências estão claras. A dificuldade é maior nas situações em que a pessoa se sente bloqueada, mesmo estando claro o seu desejo consciente, ou – ainda pior – age contrariamente a seu desejo sem compreender por quê. Esse caso indicaria claramente a ação, no inconsciente, de uma força contrária à decisão consciente.

A partir das contribuições de Jung, já não faz sentido qualquer explicação, acerca da gênese da ética, que desconsidere o inconsciente. Além de ser o terreno em que germina a consciência, o inconsciente – por estar ligado diretamente às forças da vida – reage quando a vida é agredida por uma consciência unilateral. Trata-se do papel compensador do inconsciente na restauração do equilíbrio psíquico, mediante uma sobrecarga de energia nos conteúdos e processos que haviam sido desconsiderados. Os “protestos” do inconsciente são discretos no início, sob a forma de uma vaga insatisfação, diretamente sentida ou expressa nas representações que povoam os sonhos e a imaginação. Ignorados, tornam-se mais insistentes e veementes, como um som de alarme que aumentasse o próprio volume até serem tomadas providências.

Enfim, a dor praticamente nos obriga a refletir sobre ela enquanto sinal, a reexaminar nossas escolhas, em busca do fator cujo desequilíbrio em nossa equação provoca tanto sofrimento. A consciência refaz os seus caminhos, olha-se ao espelho a fim de perceber mais claramente as lacunas, excessos e equívocos do *ego*. A certa altura do caminho, damos-nos conta de ser também a morada de tendências antes percebidas apenas nos outros. Nasce um novo patamar de autoconsciência, uma nova compreensão do outro, e um novo ponto de apoio à ética: uma capacidade expandida de compaixão e respeito.

Consciência de alteridade

Nesse novo patamar de consciência, o eu consegue imaginar-se ocupando o lugar do outro, reconhecendo-o como uma expressão única da mesma condição humana que nos interliga a todos. A capacidade de acolher os opostos se exerce tanto nos processos psíquicos internos como nas interações com outros sujeitos. Há uma crescente descoberta e clarificação da conexão e interdependência dos polos opostos. Sentimentos até então vistos como errados por influência cultural desvendam a própria importância e as condições em que ajudam o indivíduo a atingir uma vida mais completa. Neste sentido, Byington afirma a respeito da inveja:

[...] ela não é somente o perdigueiro que fareja a caça. É ainda a águia que

desce sobre sua presa num voo certo, como é, também, o tigre que se lança de corpo inteiro para abocanhá-la. Estes componentes de busca, espreita, voracidade e agressividade são ativados para localizar o símbolo estruturante necessitado naquele momento e, a seguir, delimitá-lo no seu contexto e destacá-lo do Todo para elaborá-lo e torná-lo operativo no processo de desenvolvimento (Byington, 2002, pág. 33).

Como acontece com outros sentimentos com frequência rejeitados como intrinsecamente maus, a inveja pode tornar-se sombria, fixar-se, deslocar-se, projetar-se em outras pessoas; ou então ela deixa de ser vista como um sentimento destrutivo e passa a ser reconhecida também como a capacidade de um indivíduo de se inspirar nas realizações de outro para reconhecer os próprios desejos e desenvolver o próprio potencial de modo criativo.

O ego não perde a sua função, mas passa a valorizar também o que o ultrapassa: o inconsciente, o outro, a humanidade. O ego se contextualiza quando relativizado e transcendido, ao abrir-se para o contato com a *sombra*, com a *anima* e com o *animus*.

Costumes e práticas inicialmente sustentados apenas pela coerção social são validados – ou invalidados – à luz da consciência de alteridade e não mais necessitam de sanções para serem observados. O dogmatismo autorreferente cede espaço à flexibilidade e firmeza advindas de um novo olhar, mais abrangente e profundo. O argumento de autoridade dá lugar à observação e à experiência. O outro-objeto é reconhecido em sua condição de outro-sujeito.

Antes de surgir uma consciência de alteridade, a ética se define em posições antagônicas inconciliáveis, quase sempre justificadas a partir das decisões padrão de uma coletividade, que funcionam simultaneamente como premissa e critério final para classificar as ações humanas em certas e erradas. A linguagem espelha essa polaridade quando descreve a “nossa” opinião em termos benevolentes, e escolhe para a opinião oposta algum “ismo” depreciativo. Os adeptos incondicionais da preservação dos valores de uma cultura consideram “relativismo” qualquer tentativa de reexaminar o sistema de sustentação desses valores, enquanto que o grupo interessado em bani-los tende a os associar com o “conservadorismo” e a acusar

de rigidez aqueles que os defendem.

Entretanto, o uso pejorativo de algum “ismo” se justifica quando um sistema de crenças e valores é sustentado por tautologias ou pontos de vista parciais. Mesmo com boa vontade, nem sempre é fácil detectar um ponto de vista parcial, principalmente quando se trata do nosso, pela natural dificuldade de se perceberem as motivações inconscientes. O relativismo – expressão sombria do mesmo potencial que, desenvolvido e diferenciado, constitui a relatividade – é um meio de encobrir aspectos relevantes de uma questão mediante o uso de relativizações artificiais, forjadas para defender uma linha de ação motivada por algum interesse preestabelecido. Na consciência de alteridade, a relativização genuína e saudável busca resgatar os vínculos significativos no interior de um fenômeno complexo, em busca de uma compreensão mais profunda.

O relativismo pode ser tão preconceituoso quanto o conservadorismo, que tende a legitimar as práticas vigentes sob o exclusivo fundamento de que são práticas vigentes. Para tanto, continua invocando as velhas justificativas, mesmo que sua inconsistência tenha se tornado óbvia até mesmo para quem as repete. Já a conservação de laboriosas conquistas da civilização, para as quais ainda não se encontrou uma alternativa melhor, impõe-se como necessidade, sob pena de retrocesso a formas atávicas e superadas de resolução de conflitos, como a volta ao porrete pré-histórico.

Somente uma grande honestidade permite que se lide com as ambiguidades entre a relativização e o relativismo, entre a conservação de genuínas realizações e o conservadorismo. Enquanto que a consciência polarizada categoriza o bem e o mal com uma pretensa simplicidade e o relativismo tende a negar que essas categorias sequer existam, a consciência de alteridade percebe as diferenças entre padrões atitudinais, consegue vincular as diferentes atitudes com suas circunstâncias e consequências, vê as diferenças entre o eu e o outro sem enaltecer o eu pela desqualificação do outro e sem desqualificar-se pela comparação com um julgamento inflacionado acerca do outro.

Cabe nos perguntarmos se a consciência de alteridade dispensa o indivíduo da observância das leis quando ele se dá conta de que foram elaboradas contrariamente à salvaguarda dos direitos individuais e dos interesses

da sociedade. Com certeza, pode haver leis que nos pareçam antiéticas, o que levanta a dúvida quanto à obrigação de as respeitarmos. Por um lado, estaríamos enfraquecendo o sistema legal de administração da convivência e correndo o risco de restaurar a lei do mais forte ou do mais esperto. Quem julga as leis com base nas quais somos julgados? Como acontece nas ditaduras, em que o sistema de elaboração e aprovação das leis se encontra submetido ao arbítrio dos interesses do ditador, a desobediência civil tem sido o recurso extremo disponível para a sociedade se opor às leis injustas que a oprimem.

A consciência individual que escuta o inconsciente e com ele dialoga também tende a fazer o mesmo tipo de intercâmbio com a consciência e o inconsciente do outro. Essa consciência deixa-se transformar quando necessário, e ela própria participa da decisão sobre quando a transformação é necessária. A prática da escuta abre a consciência para o silêncio receptivo que a predispõe a contemplar o que lhe chega, proveniente das regiões desconhecidas que a sustentam e prepara o resgate da unidade original.

Consciência contemplativa

Passar, mesmo por um breve momento, pela contemplação da totalidade diferenciada e interconectada é uma experiência capaz de desencadear transformações irreversíveis. A vida de seres humanos que impulsionaram a evolução da humanidade evidencia a sabedoria e a força criadora da psique quando a consciência alcançou esse patamar.

Relatos semelhantes são feitos por místicos de diversas vertentes espirituais, cientistas, filósofos, médicos, inventores, toda sorte de benfeitores da humanidade, pessoas comuns que passaram pela experiência de quase-morte (*near death experience*) e voltaram a seu cotidiano como se iniciassem um novo percurso, dessa vez mais lúcido e compreensivo, mais sereno e energizado, mais empático e estimulante.

A consciência é realimentada pelas respostas do Self – a totalidade da psique – no aqui-agora. Nessa etapa, a consciência situa-se “uma oitava acima” da primeira camada, para usar a metáfora das frequências sonoras da música. Ela reencontra a totalidade, volta ao começo depois de realizado

todo o percurso. É também a “oitava superior”, simultaneamente, da polarização e da alteridade, porque nela os opostos aparecem como facetas interconexas da mesma totalidade.

O bem e o mal são vistos como julgamentos assumidos por um ego capaz de levar em consideração a si próprio, o outro, o coletivo, as interferências da sombra – o negativo da consciência, que, entretanto, não consegue se esconder quando o olhar do indivíduo o procura; um ego capaz de se envolver num diálogo com a *anima* ou o *animus* – a contraparte mais profunda de nossa identidade mais aparente.

O ego não se dissolve, pois mantém seu papel administrativo diante da realidade sempre mutável, mas agora se encontra aberto aos apelos que lhe chegam do Self, o arquétipo da totalidade.

Conclusão

O fato de a consciência funcionar num determinado nível dentro de uma circunstância específica não significa que este seja o seu estado definitivo. Em outro momento pode funcionar em qualquer um dos níveis anteriores. É por essa razão que Byington (2013) prefere denominar cada um deles como uma posição. Assim, a consciência pode estar na posição indiferenciada, insular, polarizada, de alteridade ou contemplativa. Cada modalidade de funcionamento da consciência tem uma contribuição própria a oferecer. A posição indiferenciada serve para fortalecermos a conexão da psique com o corpo; a posição insular nos põe em contato com modalidades primitivas, intensas, da experiência psíquica; a posição polarizada nos ajuda a estabelecer distinções claras; a posição de alteridade, conservando as distinções, reconecta os opostos para compreender a dinâmica do psiquismo; a posição contemplativa nos abre para dimensões que transcendem as categorias dos fenômenos espaço-temporais, dando a nossas experiências um sentido mais completo.

A consciência enraíza-se em todas as camadas da psique e delas depende para se revitalizar e renovar. É o que ela faz quando reduz o seu brilho no adormecimento, assiste às imagens que afloram do inconsciente durante o sonho, parece dissolver-se no sono profundo e ressurgir no momento do despertar.

A função ética também necessita do mergulho em suas fontes para emergir renovada, pois ela depende da escuta da totalidade do “Ser”. A abertura do ego para acolher, escutar e compreender as mensagens do inconsciente predispõe-no a integrar-se com o Self, com a totalidade psíquica, e propicia o contínuo processo de aperfeiçoamento ético na consciência.

Referências

Byington, C. A. B. *A Viagem do Ser em Busca da Eternidade e do Infinito*. São Paulo: Edição do Autor; 2013.

Byington, C. A. B. *Inveja Criativa: o resgate de uma força transformadora da Civillização*. São Paulo: Religare; 2002.

Houaiss, A. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva; 2001.

Jung, C. G. *Psychological Types*. *Collected Works*, Vol. 6. Princeton University Press; 1971.

Jung, C. G. *The Structure and Dinamics of the Psyche*. *Collected Works*. Vol. 8. Princeton University Press; 1981.

Jung, C. G. *Aion*. *Collected Works*. Vol. 9ii. Princeton University Press; 1978.

Jung, C. G. *Psychology and Alchemy*. *Collected Works*. Vol. 12. Princeton University Press; 1993.

Neumann, E. *Depth Psychology and a New Ethic*. Boston & London: Shambhala; 1990.

Um diálogo com o dinheiro um encontro de paradoxos

A dialogue with money - an encounter of paradoxes

Susan Carol Albert

Resumo

Este artigo reflete sobre as diferentes expressões do símbolo do dinheiro e os diferentes papéis que ele teve e continua tendo ao longo da história. Examina os impactos de um complexo de dinheiro, individualmente e culturalmente, e discute o papel do dinheiro além de sua função econômica, para considerar seus significados emocional e simbólico. A importância de um diálogo interno com este símbolo é destacada como um meio de acessar nosso próprio complexo de dinheiro e como abordar as fantasias inconscientes ligadas a este símbolo pode nos ajudar a alcançar uma compreensão mais profunda de seu significado.

Palavras-chave

Dinheiro; complexo; símbolo; sombra; diálogo

*Pelo amor ao dinheiro, a verdade fica em silêncio.
(Provérbio da Indonésia).*

A realidade do dinheiro

Dinheiro, um símbolo de energia psíquica, de poder, de autoridade, de possibilidades, de prazer; as associações são numerosas e podem incluir a ganância, a cobiça, o sofrimento, o conflito e a preocupação. O dinheiro acaba provocando tantas reações quantas são as moedas em circulação hoje em dia. É impossível ficar indiferente ao dinheiro, e a capacidade de desenvolver uma relação saudável com ele exige que compreendamos a ambiguidade que ele nos provoca e também o nosso complexo de dinheiro.

Um diálogo com o dinheiro - um encontro de paradoxos

Um complexo é entendido como uma rede de imagens, representações e ideias emocionalmente carregados, que inclui aspectos relacionados ao inconsciente pessoal e ao inconsciente coletivo (Jung, 1981, par. 194-219). O complexo do dinheiro, com suas distintas imagens, vem se modificando ao longo do tempo, com a crescente importância dada a ele na psique coletiva da humanidade.

Questões relacionadas ao dinheiro frequentemente criam mal-entendidos e conflitos na vida das pessoas e para muitos, é mais difícil falar sobre sua relação com dinheiro do que sobre qualquer outro assunto.

Muitas vezes as questões monetárias são a causa de mal-entendidos e conflitos na vida das pessoas, e para muitos, é mais difícil conversar sobre sua relação com o dinheiro do que sobre qualquer outro assunto. Talvez, conforme Wiener (2013, p.107) sugere, “é mais difícil de contemplar do que os temas emocionais de sexo ou morte”. Abordar a questão do dinheiro pode causar controvérsia e discussão tanto individualmente como dentro de relações de intimidade, e nas palavras de Capriles é “o caminho mais direto para entrar nas áreas obscuras da personalidade de alguém” (2005, p. 131). Como ele observou:

O papel que, no princípio do século passado, desempenhou a sexualidade na psicologia de Freud foi usurpado, na atualidade, pelo complexo do dinheiro. Há muito mais loucuras e doenças associadas ao dinheiro do que ao sexo ou a qualquer outro conteúdo ou componente mental. A psicologia do dinheiro está arraigada na dinâmica instintiva mais primitiva, nas formulações originais do desejo, na arquitetura interior dos afetos e paixões. (2005, pág. 27)

Desde tempos imemoriais a energia psíquica tem sido investida em questões de dinheiro e isso tem impactos

Susan Carol Albert

(Brasil) é mestre em psicologia clínica, membro da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica (SBPA) e membro da IBTSandplay. Atende em consultório particular em São Paulo e é também professora universitária e supervisora. Apresentou diversos trabalhos, nacional e internacionalmente em terapia de sandplay com casais.

Email:

susancarolalbert@terra.com.br

marcantes, frequentemente subestimados, na evolução da consciência e no processo de individuação dos seres humanos. Mas como podemos desenvolver uma “relação mais consciente” com o dinheiro? É evidente que, histórica e culturalmente, o lado sombrio do dinheiro recebeu muito mais atenção do que seu lado criativo. No entanto, quando não tomamos consciência de nossa relação com o dinheiro, arriscamos a estimular esse lado obscuro e destrutivo.

O dinheiro, hoje representado por algo sem valor intrínseco, tem a capacidade de provocar e alimentar inveja, cobiça, avareza, incitar crimes, brigas e interromper relações íntimas. Precisamos desenvolver um diálogo mais aberto para descobrir o lugar dado ao dinheiro em nossas vidas, e refletir sobre nossas fantasias, desejos e necessidades relacionadas a esse símbolo para que possamos entender o papel dado ao dinheiro em nossos próprios pensamentos. Hillman (1988) nos lembra de que nossa compreensão e nossa percepção do dinheiro são determinadas inicialmente pelo olhar da consciência coletiva. Nossos conceitos culturais são baseados em uma compreensão cristã, que também reflete a forma como vemos o dinheiro. Talvez, examinar o papel do dinheiro nos mitos cristãos possa nos fornecer uma visão sobre a complexidade da relação da sociedade ocidental com o dinheiro.

Examinando as Escrituras, a mensagem principal parece afirmar que é muito melhor ser pobre e espiritualizado do que rico e extravagante. Frequentemente, o dinheiro é visto como pecaminoso, sujo, o oposto de espiritual e limpo. O aspecto negativo do dinheiro é claramente ilustrado na história de Judas, que vende Jesus pela soma de trinta moedas de prata (João 13:29). Quando consideramos a história do empréstimo de dinheiro, esse lado sombrio do dinheiro torna-se evidente. Alguns dos mais ilustres pensadores da História, como Platão, Aristóteles, Adam Smith e Karl Marx, consideravam o empréstimo de dinheiro um grande vício. Importantes figuras literárias, entre as quais Shakespeare, Dickens e Dostoiévski, pintam os financiadores de dinheiro como vilões.

Hillman (1988) vai além desta cisão entre dinheiro e alma, e sugere que o dinheiro é uma realidade psíquica e, como tal, dá origem a oposições. Por isso, sempre será inerentemente problemático. Consequentemente, as questões de dinheiro nunca podem ser evitadas, e um complexo de dinhei-

ro é inevitável tanto no nível individual e como no cultural. Para Hillman, o dinheiro em si é tão “amplo e profundo quanto o oceano, o inconsciente primordial”, e ele pergunta: “O que o dinheiro faz para a alma? Qual sua função específica [para a alma] quando ele concretiza o imaginário?” (1988, pág. 42). Talvez o dinheiro possibilite a realização de nossos sonhos e fantasias – agindo como a ponte entre o espírito e a matéria.

A história do dinheiro

O dinheiro existe sob as formas mais diversas, desde tempos imemoriais. Foi oferecido e aceito na forma de ouro, prata, bronze, conchas, animais, arroz, pano, sal (de onde vem a palavra salário) etc. Ao longo dos últimos dez mil anos, a forma assumida pelo dinheiro mudou consideravelmente – de gado e búzios, à moeda eletrônica de hoje e até a moeda digital, ou bitcoins, criada e mantida eletronicamente. Originalmente, os bens eram adquiridos através da prática do escambo e permuta. Entre 9.000 e 6.000 a.C., gado – incluindo vacas, ovelhas, camelos e outros animais – foi usado como dinheiro. A partir de 1.200 a.C., na China, búzios, encontrados nos oceanos Pacífico e Índico, foram originalmente usados como moeda, e continuaram a ser, até meados do século XIX.

A história do dinheiro percorre uma trajetória que vai da realidade concreta à realidade virtual. No início do desenvolvimento do comércio, a moeda ainda era tratada como um objeto cujo valor era equivalente ao dos produtos negociados. Moedas e cédulas são também importantes fontes históricas, pois oferecem informações sobre a forma de governo, o idioma, a religião e a situação econômica do país emitente. A numismática favorece uma maior compreensão sobre os povos e nações do passado e suas culturas. Moedas e notas refletem a necessidade do homem em projetar sua cultura sobre a moeda corrente, e isso é evidente no dólar de prata cunhado nos Estados Unidos em 1795: o país recentemente independente escolheu símbolos de liberdade para suas primeiras moedas.

Outro exemplo é a cédula emitida em 1945 pelo *Banco de África Ocidental*, uma região colonizada pelos franceses. A nota tem uma imagem de uma mãe africana com sua filha, abraçadas pela *Marianne*, a personificação da França, usando uma coroa de louros. Esta nota reflete questões coloniais



Eagleton & Williams, 2011, pag. 194

francesas e combina uma imagem das pessoas sob seu domínio com imagens alegóricas do Estado francês como um guardião de cidadãos.

Os primeiros metais utilizados na cunhagem de moedas foram o ouro e a prata, e os primeiros registros de utilização de metais preciosos como forma de dinheiro e troca datam do terceiro milênio a.C., na Mesopotâmia e no Egito. Esta prática se difundiu pela Europa, Oriente Médio e sul da Ásia. Com a disseminação da cunhagem, e em seguida, com o colonialismo ocidental e a industrialização, as moedas de ouro e de prata chegaram a todos os cantos do mundo.

As cédulas de papel apareceram inicialmente na China, onde representavam uma promessa de pagar, e ali foram usadas por mais de 500 anos, desde o século IX até o século XV. Durante este período, a produção de notas de papel cresceu rapidamente, a ponto de seu valor ter sido depreciado enormemente, disparando a inflação. A partir de 1455, o uso do papel moeda na China desapareceu por várias centenas de anos. Isto aconteceu muito antes de o papel moeda reaparecer na Europa e três séculos antes de ser considerado como meio comum de transações.

Durante os séculos XVIII e XIX os viajantes e mercantilistas europeus que visitaram a África, a Ásia e o Pacífico encontraram uma grande variedade de objetos usados como dinheiro, incluindo enormes pedras, pedaços de madeira, penas e até mesmo crânios humanos e dentes. Essas formas diferentes de dinheiro foram descritas com desdém. A cunhagem de moedas e a emissão de cédulas eram consideradas a forma “normal” de dinheiro pelos comerciantes e sua atitude frente a essas formas desconhecidas refletem os preconceitos etnocêntricos de suas sociedades.

A fixação, no mundo ocidental no comércio, e no lucro não se vê refletida nos países sem economia de mercado. Por exemplo, o povo Lele do Congo Belga usava pano como forma de permuta e para fazer pagamentos. Esse povo era organizado de tal forma que seu pano era usado como forma de pagamento, não para fins comerciais, mas para reforçar as relações sociais. Era usado para pagar curandeiros, como recompensas para o parto, multas para adultério e compensações para as brigas na comunidade. O pano era tão altamente valorizado como ouro ou prata eram para os europeus, mas os “pagamentos” foram feitos em resposta às circunstâncias sociais, não às comerciais. (Eagleton & Williams, 2011).

O dinheiro no Brasil e na América Latina

No começo do século XIX, o aumento das despesas necessárias para manter a Corte portuguesa no Rio de Janeiro e a falta de metais preciosos tornaram necessária a emissão de moeda de papel para atender ao comércio. O Banco do Brasil foi criado em 1810 e as primeiras notas entraram em circulação, e tinham seus valores preenchidos a mão.

Nos últimos cem anos, tivemos cédulas alusivas à história do Brasil, com imagens de Getúlio Vargas, Joaquim José da Silva Xavier (Tiradentes), Alberto Santos Dumont, Dom Pedro I e Dom Pedro II, e cédulas poéticas que destacaram personagens literários como Carlos Drummond de Andrade e Cecília Meireles. No entanto, a ilustração que nos pareceu mais significativa é aquela da nota de Cr\$ 500,00, em circulação de 1972 a 1987, que mostra a variedade étnica da população brasileira:

A psicologia do dinheiro é diferente para cada cultura. A relação dele no

desenvolvimento da personalidade de um povo vai influenciar e determinar a natureza do complexo do dinheiro para essa cultura. Capriles (2005) analisa as complexidades culturais em relação ao dinheiro e esclarece as



diferentes relações e atitudes entre os países ricos do hemisfério norte e os da América Latina. Ele entende que no hemisfério norte a “fé materialista se expressa conscientemente em padrões (...) claros e sem ambiguidade. Enquanto (...) na América Latina o complexo do dinheiro permanece submerso numa espécie de obscuridade difusa, um lado exposto à luz pública e o outro ainda ancorada na sombra” (2005, pág. 85). Ele explica que, para os países herdeiros da ética protestante, o afã pelo lucro não gera culpa e o sucesso financeiro é admirado e enaltecido. Enquanto “para o latino-americano o entorno emocional que rodeia o dinheiro é mais complexo e ambivalente”. (2005, pág. 85).

Capriles observou que embora a tendência dos latinos ricos é de exibir sua riqueza, por vezes de forma extravagante, sua relação com o dinheiro é permeada pela culpa e o desprezo. Esse paradoxo no comportamento indica “a existência de um conflito submerso no mais profundo inconsciente cultural e só foi possível lidar com esse conflito negando alguns dos polos do complexo monetário”. (2005, pág. 86). O fato de historicamente a América Latina consistir em uma mistura de diferentes culturas influencia o desejo popular de obter dinheiro, não para o uso pessoal, mas para viver o momento de forma extrovertida, compartilhando e esbanjando seu

dinheiro. O polo inconsciente do complexo, de aversão e culpa se expressa na necessidade de se desfazer dos seus bens e não preservar nem poupar.

Dinheiro eletrônico, o dinheiro do futuro

Em nossa era digital, o dinheiro tornou-se também uma realidade virtual. Transações econômicas são, mais do que nunca, conduzidas eletronicamente e já não requerem a troca física de numerário. Sem dúvida, o dinheiro digital é o dinheiro do futuro, assumindo uma função cada vez mais abstrata.

Hoje demos mais um passo no distanciamento entre a pessoa e o dinheiro em espécie. Até os cartões de crédito e débito estão sendo substituídos pelos *fidelity cards* (cartões de fidelidade). Agora fazemos negócios baseados em pontos e milhas, ambos aceitos como moeda. Em poucas gerações evoluímos de uma economia focada na industrialização de produtos tangíveis para uma economia virtual movimentada pela demanda por bens intangíveis.

Até há relativamente pouco tempo, acreditávamos que havia coisas que o dinheiro não podia comprar, como amor e felicidade, mas mesmo esses conceitos estão mudando. A ética do dinheiro parece mudar a cada nova geração. O dinheiro, desprovido de qualquer qualidade, parece ser capaz de satisfazer quase todos os desejos imagináveis. Como Capriles concluiu:

Parece mentira, então, que a vida concreta de homens e mulheres dependa de um fenômeno tão abstrato e tão pouco claro que praticamente ninguém entende. A moeda digital é a mais depurada manifestação da irrealidade do dinheiro, mas uma irrealidade que, surgindo do reino imaginativo do psíquico, produz efeitos bastante concretos e tangíveis sobre a realidade perceptível. (2005, pág.47).

Dialogando com o dinheiro

Desde a sua criação, o dinheiro fascina. Até recentemente, qualquer discussão sobre dinheiro era restrita ao mundo financeiro e aos economistas.

Os psicólogos abordaram a questão do dinheiro quase envergonhados, e o tema permanece ambíguo, especialmente na prática clínica. No entanto, a fragilidade da situação econômica mundial nos últimos anos forçou a psicologia a reconhecer sua importância e como resultado foram feitos estudos para tentar entender o que o dinheiro pode significar não apenas literalmente, mas também simbolicamente.

Com base em nossas associações com o dinheiro, podemos ver que lhe são atribuídos frequentemente poderes transformadores. Karl Marx mostrou-nos que, em uma sociedade capitalista, o dinheiro é capaz de transformar o bem em mal e o mal em bem, dando-lhe assim uma qualidade sagrada. O que vai determinar se é sagrado ou profano parece depender do fim para o qual é utilizado.

Do ponto de vista econômico, o dinheiro é ordinário, mundano e profano, tem apenas um significado quantitativo, e é visto como um meio para se alcançar um fim. Porém, como Belk & Wallendorf (1990) apontam, esse entendimento ignora o sentido emocional e qualitativo do dinheiro. A maneira como cada pessoa lida com o dinheiro envolve diferentes níveis de afeto e valores, e ninguém fica indiferente a ele. Segundo Rumiati & Lotto (1996) trata-se de um conceito polimorfo, ou seja, não há uma clara definição; cada definição é derivada a partir das experiências individuais de cada um. Portanto, quando examinamos o significado do dinheiro, ultrapassando a dimensão do profano, descobrimos sua dimensão sagrada e nos aproximamos da compreensão do fascínio que ele exerce sobre nós, e do poder que tem em nossas vidas.

Belk & Wallendorf (1990) destacam que podemos encontrar evidências da santidade do dinheiro moderno, no polo oposto a seu significado profano, isto é, nos mitos, mistérios e rituais envolvidos em sua aquisição e uso. A distinção está nas fontes de onde é obtido e a forma como será empregado. Dinheiro tem um poder sagrado, e como tal pode ser “bom” (por exemplo, as doações às caridades) ou “mau” (fortunas adquiridas de transações ilícitas). Portanto, o dinheiro - dependendo da sua fonte e sua utilização - gera sentimentos ambivalentes, como qualquer símbolo vivo, como fascínio ou repulsa.

Hoje em dia, as definições coletivas do que é sagrado não estão mais res-

tritas à esfera da religião. Muitos consumidores consideram que seus animais de estimação, antiguidades, joias, objetos associados a pessoas famosas pertencem ao reino do sagrado. Quando um significado especial é dado a um objeto, ele sai do mundo profano. Por exemplo, ao gastarmos dinheiro na compra de um presente, nós nos conectamos com a pessoa a quem pretendemos oferecê-lo. Presentes dados e recebidos dentro do contexto de um ritual de troca podem assumir o mito, o mistério e o poder do sagrado.

Dinheiro no consultório

Todos temos um complexo de dinheiro, e a maneira como nós, individual ou coletivamente, nos relacionamos com dinheiro, tem um impacto profundo em outras áreas de nossas vidas.

No século XXI percebemos que o símbolo de dinheiro é que permeia, consciente e inconscientemente, as emoções do homem contemporâneo. Esse símbolo, internalizado e carregado de emoções ambíguas, é capaz de expressar e ser confundido com o significado da vida. Ele recebe tantas projeções que, junto com suas representações, pode determinar a construção da identidade de uma pessoa. Russell Lockhart (1988) destaca: “Quando nos deparamos com o poder do dinheiro em nossas vidas, estamos enfrentando o poder do “outro” em nós mesmos, um poder que trabalha a sua vontade em e através do dinheiro”. Dessa forma, podemos entender que “o Self pode usar o dinheiro para transformar o mundano em sagrado”.

Mas precisamos abrir um diálogo entre o ego e o Self, no sentido de permitir que enfrentemos o poder do outro em nós mesmos, para termos a experiência de como o Self pode usar o símbolo do dinheiro. O dinheiro sempre faz parte de nossas próprias jornadas e nossas metas na vida, particulares e profissionais. Assim sendo, é importante que examinemos nosso relacionamento com o dinheiro, trazendo para a consciência o poder que esse complexo exerce em nossa vida, como uma das formas pelas quais o Self exerce impacto sobre o ego.

O dinheiro é uma questão sempre presente entre analista e paciente, seja aberta ou veladamente: o valor da consulta precisa ser negociado, pago e reajustado. Cancelamentos, reposições e ausências têm que ser discuti-

dos e acordados. O complexo de dinheiro muitas vezes atrapalha a maneira como o analista aborda essas questões junto aos pacientes. Como Wiener destaca,

Dinheiro envolve uma troca real, porém adquire valor simbólico e emocional dentro do relacionamento tanto para o paciente quanto para o analista. Reside em um espaço psicológico único e desconfortável na intersecção do literal com o simbólico, envolvendo ambos os mundos externo e interno igualmente para o paciente e o analista. (2014, pág.109).

Examinando o dinheiro em sua função de objeto de transferência para o paciente e o analista, Wiener (2014) explora a natureza das ansiedades intrapsíquicas que pode provocar e como estas têm o potencial para que a transferência e contratransferência acabam sendo atuados no *setting* terapêutico. Dentro deste contexto, tem o potencial de revelar as fontes de conflitos e complexos e quando constelado, o complexo de dinheiro pode levar o analista a atuar, movido por forças inconscientes, em vez de realizar escolhas conscientes – possíveis diante de um complexo já elaborado.

Como Wiener destaca, psicólogos e analistas são predominantemente mulheres, e particularmente para mulheres, o desejo por dinheiro é provocador de ansiedade, com elas frequentemente tendo que negociar entre seu medo da ganância através da cobrança de honorários altos e seus sentimentos de vergonha de possuir uma renda baixa. Ela vê a necessidade dos analistas de confrontar suas fantasias inconscientes relacionadas a dinheiro. Eles são dependentes dos seus pacientes para suas rendas, e o dinheiro, em sua função intermediária, permite que essa relação ocorra, também ajudando estabelecer seus limites. No entanto, se ignorarmos a ansiedade que o dinheiro é capaz de provocar, corremos o risco de ficarmos presos em aspectos negativos não resolvidos desse símbolo.

Creio que o diálogo com nosso próprio complexo de dinheiro nos oferece maior possibilidade de compreender a fascinação que o dinheiro exerce em nossas vidas e, como analistas, quando nosso próprio complexo fica mais consciente, temos mais facilidade em examiná-lo junto a nosso paciente, ajudando-o a ter uma compreensão mais profunda deste símbolo em sua vida.

Conclusão

Este artigo tratou de discutir a realidade cambiante do dinheiro, individual e culturalmente, ao longo do tempo e sua crescente importância em nossa psique coletiva. “Dinheiro” é uma palavra provocante, um símbolo vivo e dinâmico que causa uma variedade de reações ambíguas e que agora está sendo abordado e examinado por psicólogos de todas as escolas de pensamento. Examiná-lo além do uso econômico e compreender seu poder psicológico inclusive no setting terapêutico nos encoraja a examinar nossa própria relação com esse símbolo. Quando somos capazes de tirá-lo de sua existência sombria e examinar ambos os polos desse símbolo, ficamos menos presos no fascínio que nos causa e somos capazes de perguntar a nós mesmos o que de fato o dinheiro pode fazer por nossas almas.

Referências

- Banco Central do Brasil. Available at <http://www.bcb.gov.br> Accessed on December 9, 2013.
- Belk, R. W. & Wallendorf, M. The Sacred Meanings of Money. *Journal of Economic Psychology*, 1990; 11: 35-67.
- Capriles, A. *Dinheiro: Sanidade ou loucura?* São Paulo: Axis Mundi; 2005.
- Eagleton, C. & Williams, J. *Money, A History*. London: The British Museum Press; 2011.
- Hillman, J. A contribution to Soul and Money, In: *Soul and Money*, Dallas, Texas: Spring Publications Inc; 1988.
- História do Dinheiro no Brasil [Internet]. Available at http://fotos.noticias.bol.uol.com.br/entretenimento/cedulasantigasenovas_album.jhtm?abrefoto=1 Accessed on November 9, 2013.
- Jung, C.G. *The Structures and Dynamics of the Psyche*. *Collected Works*, vol. 8. New York: Princeton; 1981.

Lockhart, R. Coins and Psychological Change. In: Soul and Money, Dallas, Texas: Spring Publications Inc; 1988.

Sandel, M.J. O que o Dinheiro Não Compra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2012.

Wiener, J. The World through blunted sight: Money matters and their impact on the transference. In: Transformation: Jung's Legacy and Clinical Work Today, London, Karnac; 2014.

Se eu quiser falar com Deus solidão e desapego em busca do sagrado

*If I ever want to talk to God - solitude and detachment in
search of the sacred*

Paula Costa Franco Esteves

Resumo

Ao longo da história humana há exemplos significativos da religiosidade como busca da transcendência. O cultivo da solidão e do desapego nesta busca e na reverência ao sagrado é considerado como uma procura consciente de conexão com o Self. Jung tratava a religião como experiência universal por ser praticada em todas as culturas e em todos os tempos. O presente artigo faz, a partir da análise do poema “Se eu quiser falar com Deus” de Gilberto Gil, uma discussão sobre as várias atitudes pessoais diante das experiências religiosas como um exercício individual, solitário que possibilita um engajamento no processo de individuação.

Palavras-chave

Self, função transcendente, processo de individuação, persona, imago-Dei, sombra

O cultivo da solidão como busca de transcendência e comunhão com o divino acontece há muito tempo, tanto por meio de manifestações sacras quanto profanas. Devotos de todas as religiões buscam a solidão por considerá-la favorável à inspiração, além de facilitar o encontro consigo mesmo e com Deus. É natural, no místico, a busca constante pela união pessoal com o que ele considera absoluto, ou alguma entidade que possa chamar de Deus, Cósmico, Mente Universal, Ser Supremo, etc.

Muitos místicos, inclusive os grandes líderes religiosos, como Jesus, Buda e Maomé, inúmeras vezes se recolham. Retiravam-se da vida mundana e do convívio social para buscar transcendência e iluminação espiritual. Após um período de afastamento, retornavam ao mundo cotidiano para compartilhar as revelações do divino. As pessoas muito religiosas, desde os primeiros tempos, sentem necessidade de rejeitar o mundo material quan-

Se eu quiser falar com Deus - solidão e desapego em busca do sagrado

do buscam o sagrado, um contato mais íntimo com Deus. Distanciar-se do mundo material facilita o contato com a outra polaridade, o espírito.

É importante que se atente para o significado da experiência religiosa na psicologia, principalmente na Psicologia Analítica. Jung compreendia a religião como fenômeno humano de dimensões psicológicas profundas. A experiência religiosa apresentou-se muito cedo para ele e fez com que deixasse isto registrado no livro *Memórias, sonhos, reflexões* (1975). Oriundo de tradição protestante por parte do pai e instigado pela personalidade misteriosa da mãe, cuja família vivenciava inusitadas experiências espíritas, foi confrontado, ainda jovem, com o fenômeno religioso em sua vida pessoal. Jung sempre se sentiu profundamente atraído por essas questões e desenvolveu ampla pesquisa a respeito do simbolismo religioso. Em boa parte de sua obra, ele busca a compreensão dessas manifestações. *Psicologia e Religião* (JUNG, CW 11/1, 1987b), por exemplo, é um conjunto de trabalhos em que Jung faz uma série de considerações sobre a experiência religiosa. Em *Resposta a Jó* (JUNG, CW 11/4, 1979), ele se ocupa da imagem ambivalente de Deus e a luta com o problema bíblico da dualidade do bem e do mal. Concluiu que nos simbolismos religiosos estão representados e manifestos importantes processos psicológicos. Com base nesses estudos, considerou que existe função religiosa na psique, uma busca inerente por algo ou alguém que transcende as limitações humanas, que signifique um poder maior. Nesse sentido, a experiência religiosa pode ser considerada como arquetípica, por ser de cunho universal, praticada em todas as culturas e em todos os tempos. Diz ele:

Se emprego o conceito de Deus ou a noção, também metafísica, de energia, é porque se trata de imagens que existem na alma humana desde os seus primórdios. Não

Paula Costa Franco Esteves

(Brasil), psicóloga, é membro da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica (SBPA) e da International Association for Analytical Psychology (IAAP), especialista em terapia de casal e família. Atende em consultório particular na cidade de Araraquara-SP e promove cursos relacionados à psicologia Junguiana. Também coordena grupos de estudos e supervisão.

Email:

paulafesteves@yahoo.com.br

me canso de insistir que nem a lei moral, nem o conceito de Deus, nem nenhuma religião penetraram no homem vindo do exterior e caindo, de certo modo, do céu; o homem, pelo contrário, encerra nuclearmente todas estas coisas dentro de si, desde as origens, e, por isto, as recria sempre de novo, extraindo-as de seu próprio íntimo. (JUNG, 1991, CW 8/2, § 528).

A palavra “religião” deriva dos vocábulos latinos *religare* e *relegere*. O primeiro significa algo próximo a “ligar de novo, reatar”. O segundo significa “cuidado e atenção minuciosa para a observação do numinoso”. A religião seria a tentativa de “re-fazer” a união do que está separado, reintegrando as partes desconectadas ou perdidas entre o humano e o divino. Em termos psicológicos, podemos dizer que seria o encontro do ego com o Self.

Para Jung, a prática religiosa é a experiência de contato com o divino. O que interessa a ele é a religião enquanto manifestação psicológica, enquanto experiência psíquica e conseqüente função simbólica. Ele considera essa experiência, manifestada por meio de sonhos, visões e atividades místicas, como numinosa. Isto é, que sugere uma transcendência do tempo e do espaço. Dessa forma, as pessoas utilizam a prática religiosa, doutrinas, dogmas, ritos e representações, como proteção contra o terrível poder das experiências diretas com o fascínio do fenômeno numinoso. Jung considera que a fonte para essas experiências religiosas estaria localizada no inconsciente coletivo. (HOPCKE, 2010).

Outro aspecto que merece destaque é que em muitas situações, a prática da religião é utilizada como função terapêutica. Os sistemas religiosos, em princípio, têm a função de criar e oferecer sentidos para a dor e sofrimento humanos. Dessa forma, podem estabelecer uma possibilidade de entendimento, aceitação e ressignificação para os momentos mais difíceis da vida humana. As pessoas necessitam da fé em um ser superior para enfrentar a dor provocada pelos ferimentos profundos e, quem sabe, até curá-las. Jung diz:

O que são religiões? São sistemas terapêuticos. E o que fazemos nós psicoterapeutas? Tentamos curar o sofrimento da mente humana, do espírito humano, da psique, assim como as religiões se ocupam dos mesmos problemas. Assim, Deus é um agente de cura, é um médico que cura os doentes e

trata dos problemas do espírito; faz exatamente o que chamamos de psicoterapia. (JUNG, 2007, CW 18/I, § 370).

O potencial de cura para tais experiências está relacionado à possibilidade do contato entre a psique individual, em sua totalidade (consciência e inconsciente), e os símbolos ancestrais da psique coletiva. Esse contato fortalece o indivíduo, porque restaura nele, com maior segurança, o canal de comunicação entre o ego e o Self. Isso estaria próximo do que Jung, em 1916, denominou Função Transcendente. Ele se referia a esta função como “um processo natural, uma manifestação de energia produzida pela tensão entre os contrários” que teria a faculdade de transpor, superar a unilateralidade da psique, conectando o consciente e o inconsciente (JUNG, 1987a, CW 7/I, § 121). Isso é de fundamental importância no processo de individuação.

A religião é uma terapêutica “revelada por Deus”. Suas ideias provêm de um conhecimento pré-consciente, que se expressa sempre e por toda a parte, através de símbolos. Embora nossa inteligência não as apreenda, elas estão em ação porque nosso inconsciente as reconhece como expressão de fatos psíquicos de caráter universal. Por isso, basta a fé, quando existe. Toda ampliação e fortalecimento da lógica racional, entretanto, leva-nos para longe e para fora dos símbolos. É a sua prepotência que impede a compreensão de tais símbolos. (JUNG, 1979, CW 11/2, § 293).

Apesar da possível negação que nossa lógica racional nos impõe, a necessidade psicológica de acreditar em Deus apresenta-se como um fenômeno humano disseminado em todo o tempo histórico. Nas negações, essa necessidade é deslocada para outras ideologias, enaltecendo outros deuses, tais como ideais políticos, teorias científicas, sistemas religiosos e mesmo a fé no poder do dinheiro. Jung ironiza a negação de Deus e ratifica sua inelutável necessidade: “o homem é livre para decidir se Deus será um espírito ou um fenômeno natural, como o apego de um viciado à morfina” (JUNG, 1987b, CW 11/I, §142).

Jung dedicou uma parte considerável de sua vida à tentativa de entender a ideia de Deus e seus aspectos contraditórios. Associou Sua imagem (*Ima-*

go Dei), dentro da alma humana, à experiência psicológica do arquétipo do Self. Nesse sentido, a imagem de Deus seria um símbolo unificador e transcendente, capaz de reunir aspectos psíquicos heterogêneos ou unir opostos polarizados. Esses opostos, naturalmente, abarcam a experiência do bem e do mal. A experiência com essas duas instâncias, o bem e o mal, acontecem num fluxo que se movimenta, sempre se alternando dinamicamente no transcorrer da vida. (JUNG, 1991, CW 8/2)

A ideia de Deus refere-se a uma realidade que transcende a consciência. Por estar associada ao arquétipo do Self, possui uma reserva imensa de libido. O que seria, então, conversar com Deus, tendo como parâmetro a perspectiva simbólica valorizada por Jung? Talvez seja a busca consciente da conexão com o Self, quer por meio de orações, quer por meio de meditação, ou até por atitudes que reverenciem o sagrado. Essa busca consciente configura-se, muitas vezes, custosa e difícil, porque exige atitudes e até sacrifícios para ativar a função transcendente e também para a compreensão do que a vida nos reserva enquanto seres humanos. É, portanto, sempre um exercício individual e solitário.

O processo psicoterapêutico também pode ser considerado uma forma de se contatar o sagrado. A análise pode induzir o paciente a uma solidão qualificada, já que ele é colocado frente a frente com sua alma. Quando se busca um contato com os aspectos inconscientes, quando se revive as emoções com suas cargas afetivas, cria-se uma condição *mágica* em que a presença do analista é peça fundamental por ser o facilitador da função transcendente no processo de seu paciente. Ao retomar determinadas vivências e integrá-las na consciência deste paciente de forma transformada, ou seja, ao iniciá-lo na compreensão simbólica, o terapeuta favorece a construção de uma ponte entre o ego e o Self.

O brasileiro Gilberto Gil, mundialmente conhecido como cantor e compositor de música popular, mas também escritor, ambientalista e intelectual, conseguiu expressar de forma poética, singela e profunda, a experiência religiosa. Gil ganhou vários prêmios no contexto artístico e foi um dos fundadores do Tropicalismo, movimento que revolucionou o cenário musical brasileiro das décadas de 1960/1970. Com sua música *Se eu quiser falar com Deus*, composta já numa fase mais madura, ele ressalta o recolhimento no silêncio e na solidão como forma de melhor buscar o sagrado.

Se eu quiser falar com Deus	Dos palácios, dos castelos
Tenho que ficar a sós	Suntuosos do meu sonho
Tenho que apagar a luz	Tenho que me ver tristonho
Tenho que calar a voz	Tenho que me achar medonho
Tenho que encontrar a paz	E apesar de um mal tamanho
Tenho que folgar os nós	Alegrear meu coração
Dos sapatos, da gravata	Se eu quiser falar com Deus
Dos desejos, dos receios	Tenho que me aventurar
Tenho que esquecer a data	Tenho que subir aos céus
Tenho que perder a conta	Sem cordas pra segurar
Tenho que ter mãos vazias	Tenho que dizer adeus
Ter a alma e o corpo nus	Dar as costas, caminhar
Se eu quiser falar com Deus	Decidido, pela estrada
Tenho que aceitar a dor	Que ao findar vai dar em nada
Tenho que comer o pão	Nada, nada, nada, nada
Que o diabo amassou	Do que eu pensava encontrar
Tenho que virar um cão	
Tenho que lambar o chão	

Se eu quiser falar com Deus.
Gilberto Gil, 1980.

A atitude do silêncio

A poesia de Gilberto Gil evoca várias situações que os místicos consideram e privilegiam em seu recolhimento na busca da comunhão com o divino.

A primeira parte do poema musical destaca o silêncio como atitude no sentido de contatar o divino: o silêncio para ouvir a voz interior e poder absorver a de Deus.

Se eu quiser falar com Deus

Tenho que ficar a sós

Tenho que apagar a luz

Tenho que calar a voz

Tenho que encontrar a paz.

O jeito de funcionar da sociedade, a forma como hoje a vemos configurada, não facilita e não favorece momentos de reflexão e introversão e muito menos colabora para cultivos de situações de solidão e de silêncio. As pessoas, no mundo atual, vivem com base no culto à palavra. São vítimas da poluição sonora e visual. O mais comum é enaltecer a extroversão, com desmesurado louvor à comunicação como consumo midiático e à informação. Apesar de todo esse jeito da sociedade funcionar, as pessoas sentem necessidade do silêncio, do recolhimento solitário e do mistério. Longe das distrações da vida mundana, o silêncio contemplativo colaboraria para a ampliação da consciência e propiciaria um maior contato com o mundo interior. Estar em silêncio significa afastar-se dos barulhos e apelos do mundo exterior e também buscar a contemplação silenciosa para que se possa ouvir a voz interior. A voz interior é a voz da alma, quando é possível conectar-se com as próprias imagens psíquicas e emoções.

São Gaspar Bertoni (1777-1853), fundador da ordem dos Estigmatinos, diz:

“Para alguém poder receber e conservar as inspirações de Deus tem que apreciar a solidão, o sossego, o silêncio interior e exterior, caso contrário, ou não vai recebê-las, ou elas, recebidas, vão se enfraquecer e se dissipar. A alma deseja profundamente o mistério e o silêncio para ter mais intimidade com Deus” (BETTINI, 2004).

Para aquele que busca a espiritualidade, o encontro com Deus é favorecido pela graça do silêncio. A pessoa, com o silêncio, pode conhecer mais sobre si mesma e aprofundar-se nos aspectos valiosos da espiritualidade. Várias ordens religiosas católicas elegeram a reclusão em conventos, longe das preocupações do mundo, com o intuito de uma total entrega para buscar Deus. Quando o mundo externo é silenciado, a quietude favorece a transcendência. O ritual do silêncio ativaria a função transcendente, favorecendo a conexão com os aspectos mais profundos do inconsciente.

O desapego

Nas igrejas cristãs, principalmente as Católicas, são comuns exemplos de busca por solidão motivada pela vida religiosa, como o retiro dos monges medievais e as freiras em seus claustros. A Igreja cultivou desde o seu início a tradição de buscar a transcendência na solidão.

A ordem das Carmelitas, surgida no final do século XI, é um exemplo em que se quer enfatizar a quietude, o recolhimento, o silêncio e a solidão. Um expoente desta ordem foi Santa Tereza D'Ávila (1515-1582), nascida na Espanha. Além de religiosa, foi escritora e tornou-se famosa por suas obras místicas e, principalmente, pela reforma que implementou na ordem das Carmelitas. Santa Tereza D'Ávila estabeleceu em seu convento a mais estrita clausura e o silêncio quase perpétuo. A comunidade vivia no limite da pobreza. Vestiam hábitos toscos, usavam sandálias em vez de sapatos (por isso, foram chamadas “descalças”) e eram obrigadas à abstinência de muitos alimentos.

Esse desapego preconizado em ordens como a de Santa Tereza é encontrado na poesia de Gil e também nos conchama ao desapego, ao desprendimento e à transparência, para acessar cada vez mais a profundidade da alma, da sensibilidade:

Tenho que folgar os nós
Dos sapatos, da gravata
Dos desejos, dos receios
Tenho que esquecer a data

Se eu quiser falar com Deus - solidão e desapego em busca do sagrado

Tenho que perder a conta

Tenho que ter mãos vazias

Ter a alma e o corpo nus

Falar com Deus é ativar a função transcendente, a consciência conectada com o Self. É importante folgar os nós das pressões cotidianas e suspender o automatismo das ações. Para isso seria importante atentar para os detalhes que os momentos da vida oferecem. Ao vivenciarmos cada momento presente, valorizamos e validamos nossa existência e conferimos maior autenticidade à nossa vida. Para falar com Deus devemos buscar um estado meditativo, em que os desejos e os receios não interfiram. É recomendável também que, nestes momentos, se tenha as mãos vazias das ambições de poder. Para falar com Deus, devemos estar abertos à verdade e vazios de intenções mesquinhas. Talvez assim seja possível o encontro com a divindade dentro de nós mesmos.



Caluppanus o eremita,
Johann Sadeler (I), 1594

É claro que esta atitude é idealizada. Os nós que folgamos, serão sempre reapertados, as datas não serão eternamente esquecidas e os receios e desejos estarão sempre presentes.

O importante é que possamos estabelecer um canal de comunicação com o Self, quando estivermos por demasiado afastados de nosso eixo. Quando existe o retiro voluntário e um distanciamento do convívio da comunidade, criam-se condições para melhor compreensão de si mesmo e do próprio potencial. É essa compreensão que, muitas vezes, proporciona a possibilidade de transformações profundas na forma de funcionar das pessoas. Isto porque a conexão do indivíduo com sua própria alma possibilita a ressignificação de aspectos da vida e a redistribuição da *energia psíquica*.

Jung (1991) utiliza a expressão energia psíquica para descrever a energia que movimenta toda psique. Para ele, a energia psíquica (libido) não se restringe apenas ao campo sexual como preconiza Freud. Engloba todos os aspectos da vida (fome, sexo, emoções, etc.) e se manifesta através de esforços, desejos e determinações conscientes que levem em consideração a vontade do indivíduo. Existe um constante intercâmbio de energia entre o sistema consciente e o inconsciente do indivíduo, na incessante busca de autorregulação da psique. Essas experiências solitárias podem unir corpo e alma num intenso sentimento de integralidade.

Podemos citar como exemplo de experiências religiosas superlativas, as vivências dos ascetas e eremitas que praticam voluntariamente as atitudes de desapego e solidão. O eremita – da palavra grega *erimos*, deserto – deserta da atividade mundana da riqueza e de prazeres para atender ao chamado de sua alma. Ele acredita que só pode atender a esse chamado por meio das experiências vividas no extremo da pobreza e da solidão.

O autor Lambros Kamperidis (1992), em artigo da revista *Parábola*, diz que o eremita é aquele que se retira do deserto árido do seu mundo e entra no deserto fértil da sua alma. É a busca da autodescoberta e da relação mais íntima com a divindade.

Ele abandona, como um desertor do exército, as batalhas da vida mundana para lutar contra um exército e legião de demônios (as paixões) que obscurecem os questionamentos mais prementes e necessários para sua salva-

ção. Nesta querela ele está sozinho, monachos, um monge. (KAMPERIDIS, 1992, p.14).

Asceta é aquele que renuncia voluntariamente aos prazeres dos sentidos e se submete à prática de suas *ascesis*, que são exercícios praticados tendo como objetivo o aperfeiçoamento espiritual. O eremita, em geral, pratica a *ascesis*. Com sua solidão extrema na presença de Deus, seu coração solitário é purificado e sua mente é restaurada à integridade original.

O que, enfim, essas questões significam em termos psicológicos? Em nível psíquico profundo, o retiro significa adentrar regiões inabitadas. Significa, simbolicamente, estar no deserto, sem abrigo, em local desconhecido, onde não há proteção para perigos que possam surgir. Mas o que é esse deserto? Ele pode também significar o que não tem lugar na sociedade, que está além de suas fronteiras. É o encontro consigo mesmo sem máscaras. É despojar-se dos desejos do ego e desnudar-se diante de si mesmo. É arriscar-se além do mundo conhecido e enfrentar seus próprios demônios.

Mesmo o mar tão cheio de vida pode significar um deserto quando utilizado como ponto de partida para a busca do sagrado. Em razão da falta do deserto, uma ordem de monges irlandeses, no século IX, designava que seus integrantes se deslocassem para o mar com suas embarcações, as *curraghs*. Eles, por conta dessas viagens em busca de iluminação, colonizaram uma ilha, ao largo da costa sudeste da Islândia, chamada Papós. “Essas viagens notáveis foram motivadas principalmente pelo desejo de encontrar lugares solitários, onde esses anacoretas poderiam viver em paz, longe do turbilhão e das tentações do mundo” (KRAKAUER, 1998, p.107). Essas expedições para o “mar desértico” terminavam por estabelecer comunidades monásticas em lugares muito distantes e inabitados. Alguns tentaram ver nessas comunidades um encontro real com o sagrado. Foram levados a atravessar o oceano tempestuoso, a ir além do mundo conhecido por nada mais que uma fome do espírito, uma aspiração de intensidade tão bizarra que excede a imaginação moderna (KRAKAUER, 1998).

Outra prática dos místicos na ascese é o jejum, a abstinência dos prazeres da carne e do corpo. É o desapego da matéria, com o intuito de alcançar a sublimação e ascender o espírito aos céus. Porém, como todas as experiências, a prática do jejum como desapego carnal tem dois aspectos. Tan-

to pode ser um aspecto criativo, um louvor espiritual, quanto defensivo, como parte da fantasia de superioridade. Joanne Wieland-Burston (1996) diz em seu livro *Contemporary solitude* que o jejum, quando levado a extremos, provoca estados de transe. Segundo ela, esse transe faz com que as pessoas sintam-se apartadas do mundo usual. Nesse estado, elas podem considerar-se diferentes e, de alguma maneira, superiores. Particularmente pelo fato de imaginarem-se independentes do alimento para viver, pode sobrevir o sentimento de autoafirmação e autoconfiança. Elas podem ter fantasias grandiosas a respeito de suas próprias importâncias, independência e força. Além disso, Wieland-Burston observa uma relação muito significativa dessas questões com sua prática terapêutica:

Fazendo um parêntese, eu devo mencionar, no contexto do fenômeno do jejum, como isto é praticado hoje em dia por pessoas com anorexia nervosa. Esta doença psicológica, na qual a alimentação normal é recusada, é sempre acompanhada de uma retirada do mundo circundante (frequentemente um isolamento emocional) e um esforço por superioridade, como se fosse uma conquista pessoal. (WIELAND-BURSTON, 1996, p.82, tradução nossa)

O enfrentamento da sombra

Gilberto Gil continua em seu poema:

Se eu quiser falar com Deus
Tenho que aceitar a dor
Tenho que comer o pão
Que o diabo amassou
Tenho que virar um cão
Tenho que lambar o chão
Dos palácios, dos castelos
Suntuosos do meu sonho

Tenho que me ver tristonho
Tenho que me achar medonho
E apesar de um mal tamanho
Alegrar meu coração.

Para falar com Deus, é preciso encarar os demônios internos e despir a alma da proteção da *persona*. Há que se encarar os próprios pecados, “comer o pão que o diabo amassou”, “virar um cão”, “lamber o chão”, já que enfrentar a sombra é um ato de coragem. Iluminar a sombra e torná-la consciente exige grande esforço moral. No processo de análise junguiana, a conscientização da sombra e dos complexos são requisitos fundamentais. Essa conscientização cria possibilidades para que os complexos sejam integrados e gerem uma redistribuição da energia psíquica.

É possível fazer analogia entre a confissão religiosa e o processo analítico: em ambos são desvelados segredos, medos e culpas. Na confissão, conteúdos inconscientes podem aflorar na consciência. Para haver uma ativação dos conteúdos psíquicos fixados, o indivíduo precisa conscientizar-se de seu conflito interior, confrontar a sombra. Dessa forma, é possível que o valor energético correspondente à intensidade da emoção conflitante seja redistribuído. Esse é o ponto de partida de qualquer análise. (GRINBERG, 1997).

O sofrimento por enfrentar os defeitos é inevitável – “tenho que me achar medonho” - mas também possibilita o despir da vaidade e da soberba. No confronto com a sombra, é importante a humildade e que a pessoa se fortaleça para tentar vencer a arrogância e a onipotência do ego.

É na escuridão da alma, em suas profundezas, que se pode encontrar a energia necessária para superar “nossos males tamanhos”. Os versos de Gilberto Gil “Tenho que aceitar a dor/ Tenho que me achar medonho/E apesar de um mal tamanho/Alegrar meu coração” evidenciam a função transcendente e seu enorme poder curativo. Quando a própria sombra é aceita e compreendida, torna-se possível transcender seus efeitos danosos e alegrar-se pela gratidão de viver.

Muitos líderes religiosos retiram-se para as esferas sagradas da existência, abandonam a vida comum de prazeres e convívio humano para buscar a iluminação. Buda, Santo Antônio do Egito, ou até mesmo Jesus Cristo, viveram tais experiências. Nesses espaços míticos e isolados, como os desertos, por exemplo, sofreram incríveis provações, quando sua espiritualidade mais genuína foi testada. O encontro com seus demônios aparece sob a forma de tentações e sofrimentos indizíveis.

Uma das mais angustiantes tentações que atormentavam esses grandes líderes religiosos era justamente a da grandiosidade. Procuravam por algo diferenciado da vida comum, algo mais elevado e digno. Em seus recolhimentos extremamente solitários, eles buscavam por uma atitude de excelência. Wieland-Burston (1996, p.73) diz em seu livro:

“A equação “procura de solidão-tentação de grandiosidade” parece acontecer mesmo nas histórias de líderes religiosos da antiguidade: Muitos líderes religiosos de grande renome buscam comunhão com seu deus em retiros meditativos longe da sociedade. Eles subsequentemente sofrem muitas tentações, basicamente visões de sua própria superioridade”.

Nesse sentido, a autora chama a atenção para a postura excessivamente humilde de alguns místicos na sua rejeição absoluta da luxúria e do orgulho. Provavelmente, a rejeição à vida mundana e material funciona como compensação inconsciente e igualmente forte, já que há tendência para o oposto, ou seja, à *hybris*. Quanto mais extrema a atitude consciente em uma direção, tanto mais extrema é a atitude inconsciente no sentido oposto. Jung utiliza o conceito *enantiodromia*, termo criado pelo filósofo grego Heráclito, para explicar essa tendência pendular de inversão do movimento. Após atingir uma das extremidades, o movimento se inverte e tende para o lado oposto. Na psique a *enantiodromia* tem a função compensatória na tentativa dinâmica de equilíbrio. Uma atitude excessivamente unilateral do ego pode ativar no inconsciente o princípio contrário. De forma que “[...] a tendência a renegar todos os valores anteriores para favorecer o seu contrário é tão exagerada quanto a unilateralidade anterior” (JUNG, 1987a, CW 7/I, § 115).

A escolha inicial desses místicos para a autoexposição é o desafio às forças da natureza. É ousadia em relação a Deus. Estar exposto a tantos desafios

relacionados às forças da natureza e conseguir resistir facilmente, leva o indivíduo a sentir-se especial e até superior.

Outro místico muito valorizado por sua espiritualidade excepcional é São João da Cruz (1542-1591). Os escritos desse monge carmelita espanhol tornaram-se emblemáticos, justamente por servir de base para muitos autores como exemplos de busca de iluminação.

Sua obra *A noite escura da alma* (SCIADINI, 2002) é uma profunda revelância à elevação espiritual. Na obra, São João descreve o caminho espiritual da alma para a união amorosa com Deus. A “noite escura da alma” é metáfora de uma experiência mística que encerra em seu contexto tanto o sofrimento do confronto com o escuro, com a sombra, quanto a busca pela iluminação. O símbolo que representa o escuro, a noite, é associado, em muitas culturas, com as trevas, com as forças demoníacas. No campo psíquico, a noite é relacionada com o inconsciente e com o desconhecido. A noite também favorece os romances e é o momento da inspiração divina.

O termo “noite escura” relaciona-se com o estado de despojamento do ego, visando a união da alma com Deus. Essa expressão foi utilizada por místicos alemães do século XIV e consagrada, mais tarde, por São João da Cruz (1578). Sua obra é um poema lírico, que relata a passagem do autor pela noite escura, período de muitas provações carnis e espirituais, para alcançar a iluminação. Nesse caminho, a alma alcançaria a plena união amorosa com Deus. O poema descreve, além do sofrimento, o caminho para uma ampliação da consciência, para além do ego. Desse modo, a consciência individual se expandiria para a consciência cósmica. Jung em sua correspondência com o padre Victor White, em 24 de novembro de 1953, assinala:

“É exatamente isto que São João da Cruz descreve como “a noite escura da alma”. É o predomínio da escuridão, que também é Deus, mas uma provação para a pessoa humana. A divindade tem um duplo aspecto; e, segundo o Mestre Eckhart, Deus não é feliz em sua mera divindade, e este é o motivo de sua encarnação” (JUNG, 2002, p. 305).

O poema faz referência ao processo de iluminação mística, porém, é possível adaptá-lo para uma relação entre a vida comum e a prática clínica. No

processo terapêutico, o paciente vivencia o período de confronto com sua sombra. Jung fala que quando um paciente “sai de seu estado de inconsciência, defronta-se imediatamente com sua sombra e deve decidir-se pelo bem, caso contrário, estará perdido. [...] O importante é conservar viva a luz na escuridão, e somente ali tem sentido sua vela” (JUNG, 2002, p.305).

Lidar com o mal não é negá-lo, mas interagir com ele, a tal ponto que a consciência possa ressurgir renovada do processo de elaboração.

Seria necessário lançar mão, por menor que seja da luz produzida, da tênue vela para iluminar nossos porões. Importante dizer, que para trilhar a jornada da individuação, é fundamental coragem e vontade, portanto faz-se necessária a participação da consciência. Senão, como se aventurar pelo desconhecido da vida, pela noite escura da alma, ignorante que se está dos encontros que ocorrerão mais adiante.

Como disse Jung:

“[...] Mas quando seguimos o caminho da individuação, quando vivemos nossa vida, é preciso também aceitar o erro, sem o qual a vida não será com-



Estilo de Jheronimus Bosch, A Tentação de S. Antônio, c. 1550 - c. 1600', em J.P. Filedt Kok (ed.)

pleta: nada nos garante – em nenhum instante – que não possamos cair em erro mortal. Pensamos talvez que haja um caminho seguro. Ora, esse seria o caminho dos mortos. Então nada mais acontece e em caso algum acontece o que é exato.” (JUNG, 1975, p. 259).

A análise junguiana, que trabalha a partir dessa perspectiva, procura favorecer o diálogo entre o consciente e inconsciente. Busca propiciar também a ressignificação dos momentos difíceis, o enfrentamento dos conflitos e sofrimentos. Ao trabalhar com o reconhecimento da sombra, cria-se a possibilidade de uma autoaceitação mais genuína, de uma transformação nas atitudes de condução da própria vida. Nesse sentido, o trabalho do analista é um trabalho vinculado ao sagrado, pois auxilia os pacientes a se conectarem com sua alma e a buscarem um sentido mais pleno em suas vidas.

Deveríamos aceitar, portanto, por força do destino, a vida e suas vicissitudes. Deveríamos aceitar também que ao final do processo encontraremos a morte. Cabe, então, buscar o sentido para a existência, ou seja, o mistério individual e o desafio a ser enfrentado solitária e desapeadamente.

Conclusão

A busca de sentido para o intervalo de tempo que denominamos vida é fundamental para o processo de individuação. Cabe também o enfrentamento dos obstáculos, dos próprios demônios e preconceitos. O confronto e a busca corajosa de consciência mais clara do próprio funcionamento psíquico, sobretudo dos aspectos sombrios da personalidade, favorece o engajamento ao processo de individuação.

Quando estamos conectados ao Self, temos sentimento de plenitude, caminho indelével que nos leva à transcendência. Faz-se então o encontro com o divino. Abre-se a possibilidade de uma nova compreensão e um novo significado para aquele que o experimenta. Isso é, em termos psicológicos, conversar com Deus.

É o que sugere o poema de Gilberto Gil:

Se eu quiser falar com Deus
Tenho que me aventurar
Tenho que subir aos céus
Sem cordas pra segurar
Tenho que dizer adeus
Dar as costas, caminhar
Decidido, pela estrada
Que ao findar vai dar em nada
Nada, nada, nada, nada
Do que eu pensava encontrar.

Viver é um processo de vir a ser que nunca cessa de se atualizar. Por ser um mistério incessante torna-se um eterno desafio.

Em seu poema musical Gilberto Gil nos coloca frente a frente com a expressão de muitas das ideias preconizadas por Jung. No poema *Se eu quiser falar com Deus* estão contemplados símbolos que nos remetem à proposta central desse trabalho. Ou seja, para se alcançar a ligação com o divino dentro de si torna-se muito importante a busca pela solidão qualificada, que instiga a relação com as profundezas da alma. É a atitude de desapego, silêncio reverente e aceitação das vicissitudes da vida que favorece a conexão com a complexidade do Self.

Referências

Bettini, Pe. B. A. Cem pensamentos de São Gaspar Bertoni. Disponível em: http://www.estigmatinos.com.br/Biblioteca/Liv_100Pens.PDF Edição eletrônica, 2004. Acesso em 03 de março de 2013.

Gil, Gilberto. Se eu quiser falar com deus In: Luar, São Paulo. Gravadora

Wea; 1980. Faixa 10.

Grinberg, L.P. Jung, O Homem Criativo. São Paulo: FTD; 1997.

Hopcke, R.H. Guia para a obra completa de C.G.Jung. Petrópolis: Vozes; 2010.

Jung, C. G. Memórias, sonhos, reflexões. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; 1975.

_____ A energia psíquica CW 8/1. Petrópolis: Vozes; 2007.

_____ A natureza da psique. CW 8/2. Petrópolis: Vozes; 1991a.

_____ Cartas de C. G. Jung - 1906 a 1945 Volume I. Petrópolis: Vozes; 2002a.

_____ Cartas de C. G. Jung - 1946 a 1955 Volume II. Petrópolis: Vozes; 2002b.

_____ Fundamentos de Psicologia Analítica. In: Jung, C. G, Vida simbólica. CW 18/1. Petrópolis: Vozes; 2007.

_____ O eu e o inconsciente. CW 7/2. Petrópolis: Vozes; 1988.

_____ Psicologia do Inconsciente. CW 7/1. Petrópolis: Vozes; 1987.

_____ Psicologia e religião. CW 11/1. Petrópolis: Vozes; 1987.

Kamperidis, L. Surrounded by water, dying of thirst. Parabola – the magazine of myth and tradition, vol. XVII, number 1, fev.1992.

Krakauer, J. Na natureza selvagem. São Paulo: Companhia das Letras; 1998.

Sciadini, P. F. São João da Cruz – obras completas. Petrópolis: Vozes; 2002.

Storr, A. Solidão. São Paulo: Paulus; 1996.

Wieland-Burston, J. Contemporary solitude, the joy and pain to being alone. York Beach, Maine: Ed. Nicolas Hays; 1996.

Rijksmuseum. Disponível em: <<https://www.rijksmuseum.nl/>> Acesso: 5 de maio de 2016.

O tempo e a terapia junguiana de casal: reflexões

Time and Jungian couple therapy: reflections

Maria Silvia C. Pessoa

Resumo

Este ensaio tece algumas reflexões sobre a terapia breve, a psicologia junguiana e a terapia de casal. Destaca a importância do tempo cronológico *chronos* e do tempo subjetivo *kairós*, em significado, no trabalho com o casal contemporâneo. Experimentamos, como terapeutas, a pausa, o silêncio, a ausência e o tempo necessário para sentir a dor das feridas que se formaram ao longo dos anos. No trabalho terapêutico, é também preciso dedicar tempo para olhá-las, tratá-las e amenizá-las. O tempo, ligado intrinsecamente à vida, faz-se presente no trabalho com casais, envolvendo a discriminação, a elaboração e a integração dos complexos de cada parceiro. Ao reconhecer a importância do tempo na terapia, o terapeuta capacita-se a ser empático com o momento oportuno de cada parceiro e do próprio casal: terceiro elemento, que resulta do encontro afetivo e da convivência entre duas pessoas. Outorga-se, por meio dessa postura, novo contorno ao *setting* terapêutico, cuja construção ocorre no campo interpessoal da relação entre terapeuta e casal. Para a autora, o termo 'terapia simbólica de casal' adequa-se à terapia de casal junguiana, uma vez que o foco concentra-se no símbolo como forma de expressão do inconsciente, cuja função é apontar a direção da demanda do Self: o centro ordenador da psique.

Palavras-chave

terapia de casal de abordagem junguiana; terapia breve; tempo; símbolo.

Introdução

Raiz e flor se situam em polos opostos, pois entre ambos está o tempo que a planta precisa, para chegar da raiz à flor, e o espaço necessário para o caule, que une a raiz à flor. (RENAUX, 1975, p. 214)

Este trabalho foca, sobretudo, na reflexão sobre o tempo na terapia de casal à luz da psicologia analítica. Ao considerar as manifestações dos fenômenos oriundos tanto da esfera consciente quanto da inconsciente, a disciplina outrora era denominada psicologia complexa ou psicologia profunda. Por meio deste enfoque, podemos acessar e trabalhar com os aspectos que envolvem a dinâmica relacional do casal, tanto consciente como inconsciente.

Segundo a teoria junguiana, os símbolos atuam como arautos do inconsciente, indicando conteúdos que necessitam ser integrados à consciência, no intuito de enriquecer a vida psíquica. Os símbolos que emergem no decorrer do processo terapêutico conjugal funcionam, dessa maneira, como indicadores do caminho para a individuação do casamento.

Na psicoterapia de casal, observa-se a dinâmica conjugal vivenciada no tempo presente, porém ela está permeada por histórias de vida do tempo passado de cada cônjuge e de sua família de origem, cuja soma sustenta os projetos futuros comuns do casal. Os tempos – passado, presente e futuro – se entrelaçam e resultam em nova complexidade no campo interpessoal, propondo a cada parceiro o trato consciente de conteúdos internos e externos, na busca pela convivência harmoniosa.

Na prática clínica, observam-se aspectos que pontuam o processo terapêutico com casais: o enquadre esclarecido,

Maria Silvia C. Pessoa

(Brasil), Doutora em psicologia clínica pela PUC-SP, psicóloga, analista junguiana, terapeuta de casal e família, membro da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica - SBPA. Atende em consultório particular em São Paulo e ministra aulas e palestras. Suas áreas de interesse de estudos incluem os sonhos, o masculino e o feminino, as relações de gênero, os relacionamentos afetivos. Co-autora dos livros “Os sonhos na psicologia junguiana” (2014) e “Terapia de Casal e de Família na Clínica Junguiana” (2015).

Email:

msilviapessoa@gmail.com



Kairós, afresco de Francesco Salviati, século XVI

o papel de cada um no processo, a delimitação do foco, o plano de trabalho, a duração do atendimento, os intervalos entre as sessões e a média de tempo entre o início e o fim do processo.

Segundo o psicanalista Philippe Caillé (1994), há, na dinâmica conjugal, uma dimensão que vai além da soma de duas pessoas, um terceiro elemento, identificado pelo autor como 'casal absoluto'. As questões referentes ao tempo, ao longo do trabalho com o casal e ao término da terapia possuem, nesse sentido, suas próprias vicissitudes e diferenciam-se das questões presentes na terapia individual.

Ao lidar com o tempo no trabalho analítico com casais, surgem desafios

como a relação entre o tempo cronológico e o tempo psíquico de cada parceiro e do próprio casal. Tem-se, ainda, o encontro entre a abordagem junguiana – caracterizada pelo trabalho do desconhecido e do imprevisível apresentados pelo inconsciente – e a modalidade terapêutica focal – direcionada à resolução do conflito.

No trabalho do tempo e do espaço, procura-se estabelecer um contrato terapêutico que configurará a relação terapeuta-casal, conferindo aos fenômenos da transferência e da contratransferência uma função importante no processo. Discutem-se, assim, os horários, o lugar, as funções de cada um, o tempo de ser e de não ser o que o outro espera, de estar disponível ou não para o outro. Esses recortes são necessários para o andamento do trabalho, pois favorecem o desenvolvimento do compromisso entre os parceiros, entre o casal e o terapeuta, e entre cada parceiro e o relacionamento gestado a dois.

Os tempos: cronos e *kairós*

Na mitologia grega, *kairós* (καιρός, ‘o momento certo’ ou ‘oportuno’) é filho de Cronos, o deus do tempo e das estações. Em *kairós*, os gregos reconheciam o tempo existencial e se apegavam a ele para enfrentar o tirano Cronos. *Kairós* é o tempo em potencial, tempo eterno, enquanto *chronos* é a duração de um movimento, uma criação. O professor de literatura grega J. S. Brandão (1998), identifica, nesse sentido, o termo grego *chronos* como o tempo medido, enquanto o termo *Cronos* representa uma das personificações do deus grego do tempo – filho de Urano e Rhéia.

Na visão judaico-cristã, *chronos* é o tempo humano, cronológico, objetivo, que é medido e dividido em anos, dias e horas. O termo *kairós*, por sua vez, refere-se “ao tempo de Deus”, o tempo oportuno, o tempo subjetivo, que não pode ser medido por pertencer a outra dimensão. Santo Agostinho (1990) discorreu sobre o tempo em seu aspecto psicológico, ou seja, como ele é apreendido. O filósofo abordou a complexidade do tempo, destacando nossas dificuldades em defini-lo, lógica e psicologicamente. Em suas palavras:

Que é, pois o tempo? Quem poderá explicá-lo clara e brevemente? Quem poderá apreender, mesmo só com o pensamento, para depois nos traduzir por palavras o seu conceito? E que assunto mais familiar e mais batido nas nossas conversas do que o tempo? Quando dele falamos, compreendemos o que dizemos, compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falamos. O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém nos perguntar eu sei, se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei. (AGOSTINHO, 1990, p. 322).

Em seus estudos alquímicos, Jung (1999a) discutiu o tempo como arquétipo, concebido em suas formas lineares (tempo cronológico) e em suas formas cíclicas (tempo subjetivo). A alquimia apresenta uma analogia para as relações entre o tempo da consciência e a atemporalidade do inconsciente, a *coniunctio* entre ego e Self. O tempo cronológico, assim, aparece nas passagens das operações alquímicas, enquanto o tempo *kairós* emerge na eternidade da pedra alquímica, já presente na matéria-prima.

O tempo e a terapia de casal

O tempo pode ser apreciado sob as perspectivas subjetivas, objetivas, individuais e coletivas. Estamos sempre em contato com ele, no passado, no presente ou no futuro. Com o tempo, brincamos, fugimos, confrontamos-nos. Por vezes, ele nos escapa, passando despercebido. O tempo é fenômeno ininterruptamente presente em nossa vida, além de a delimitar.

No processo psicoterapêutico, o tempo e o espaço fornecem, de maneira emblemática, contorno e referência tanto para o terapeuta quanto para o paciente. No trabalho individual, ainda que o enquadre terapêutico seja influenciado por tempo e espaço, a demanda atendida diz respeito ao analisando em sua relação com o analista. Na terapia de casal, de modo distinto, faz-se necessário respeitar a demanda do tempo do casal, algo que supera a mera soma dos tempos individuais envolvidos. Busca-se, portanto, encontrar o tempo do relacionamento, do “nós” e não apenas de cada parceiro.

Ao lidar com esse tempo de maneira deliberada, alcança-se maior clareza

za na organização do processo terapêutico, com potencial para ganhos de envolvimento, cumplicidade e responsabilidade do casal. Faz-se necessário, assim, discriminar o tempo do trabalho no *setting* terapêutico, e o tempo que o casal precisa para assimilar, em sua convivência cotidiana, os conteúdos já trabalhados. Diferentemente da terapia individual, os conteúdos trabalhados na sessão com o casal, além de serem processados individualmente por cada parceiro, precisam também ser processados no campo interativo da conjugalidade.

Os alquimistas eram como artífices do tempo que, em seus laboratórios, recriavam, aceleravam e alteravam aquilo que na natureza demoraria muito mais tempo para surgir e se transformar. O simbolismo alquímico está ligado ao processo psicoterapêutico, às passagens de um estado ao outro. Como ‘artífice do tempo’, o terapeuta é aquele que ajuda o casal a lidar com as mudanças que precisam ser realizadas, mas que não consegue realizá-las sozinho. Utilizando a metáfora alquímica Jung escreve: “O encontro de duas personalidades é semelhante à mistura de duas diferentes substâncias químicas: uma ligação pode a ambas transformar.” (JUNG, 1981, §163).

Na terapia breve, uma modalidade que se caracteriza por um processo desenvolvido em torno de uma situação específica, e que se realiza em um espaço de tempo mais curto que as terapias chamadas clássicas, independentemente da abordagem, encontram-se princípios úteis ao trabalho com o casal. Donovan (1999), organizador do livro *Short-Term Couple Therapy*, descreve alguns elementos considerados por ele como básicos no atendimento breve de casal, entre eles, foco, flexibilidade, espaço seguro e afetivo, aliança terapêutica, experiência emocional e plano de tratamento. Esses princípios, assim como sua aplicação no *setting*, mostram-se úteis na terapia junguiana de casal.

Existem diversas formas de denominar esse modelo de atendimento: ‘focal’, ‘estratégico’ e ‘voltado para a solução’, sendo o termo ‘breve’ muito usado na literatura acadêmica. Para trabalhar sob o enfoque de uma psicologia profunda, faz-se necessário, primeiramente, ampliar a compreensão do termo ‘breve’, geralmente entendido como referente à intervenção que, em tempo reduzido, busca ‘reparar’ a vida do casal.

Ainda que em modalidade breve, a terapia de casal junguiana pode ser

denominada terapia simbólica, pois caracterizada por um trabalho profundo e complexo, no qual o terapeuta e o casal exploram, além da situação real consciente, o material inconsciente de cada parceiro. Esse material precisa ser trazido à consciência e colocado a serviço da relação conjugal. Para Jung (2007), a única forma de alcançarmos os conteúdos que nascem da profundidade da psique – o inconsciente coletivo – está na compreensão das imagens arquetípicas que alcançam a consciência: os símbolos. Em *A vida simbólica*, Jung escreveu:

Não se pode lidar diretamente com os processos inconscientes, por serem eles dotados de uma natureza inatingível. Não são imediatamente captáveis, revelando-se apenas através de seus produtos, pelos quais inferimos que deve ter uma fonte que os produza. Essa esfera obscura é denominada inconsciente. (JUNG, 2007, § 76).

Dessa forma, a leitura simbólica se transforma em veículo estratégico, uma vez que os símbolos que emergem no decorrer do processo terapêutico apontam a direção do processo de individuação do casal. Esses símbolos encontram-se em toda parte, sinalizando os conteúdos que necessitam ser integrados à consciência, buscando tornar a vida psíquica mais rica, criativa e plena.

O campo simbólico pode ser entendido como uma situação na qual a psique está presente e o jogo de interação ocorre ao redor dos acontecimentos. Para L. V. Freitas, o campo pode ser definido como “um conjunto de interações, impressões subjetivas, fatos e dados objetivos, fantasias, expectativas, intuições, emoções, avaliações, discriminações e indiscriminações que nele ocorrem” (FREITAS, 1990, p.77). Na terapia de casal junguiana, o foco é o símbolo enquanto forma de expressão do inconsciente, pois é ele quem aponta a demanda do Self, a questão que precisa ser trabalhada. Dentro dessa proposta, não buscamos um objeto a ser alcançado; mas sim a retomada do processo de individuação de cada parceiro e do casamento no espaço conjugal.

Encontramos, no soneto “Entre a raiz e a flor” do poeta Jorge de Lima (2007), rica metáfora do relacionamento conjugal que, como a planta retratada nos versos, possui seu próprio ritmo temporal: nasce, cresce, desen-

volve-se e morre. O trabalho de análise dos versos de Sigrid Renaux (1975), licenciada em letras neolatinas, ajudou-nos a interpretar a imagem contida no texto, que ilustra a relação entre o tempo e o processo de transformação. Nos versos, tempo e espaço formam a conexão entre 'a raiz e a flor':

Entre a raiz e a flor

Entre a raiz e a flor: o tempo e o espaço,
e qualquer coisa além: a cor dos frutos,
a seiva estuante, as folhas imprecisas,
e o ramo verde como um ser colaço.

Com o sol a pino há um súbito cansaço,
e o caule tomba sobre o solo de aço;
sobem formigas pelas hastes lisas,
descem insetos para o solo enxuto.

Então é necessário que as borrascas
venham cedo livrá-la da cobiça
que sobe e desce pelas suas cascas;

que entre raiz e flor há um breve traço:
o silêncio do lenho, – quieta *liça*
entre a raiz e a flor, o tempo e o espaço.

Com relação à interpretação simbólica do poema, ampliada aqui para o contexto terapêutico do casal e o conseqüente processo de individuação, pode-se dizer que, entre o início e o fim desse processo, há o tempo e o espaço, nos quais o casal, com o auxílio do terapeuta, busca formas melhores de conviver e lidar com os conflitos emergentes. Nota-se, ainda, ser possível encontrar, por meio das elaborações individuais de cada parceiro, soluções que ressoam de modo comum ao casal, a serviço do desenvolvimento conjugal.

Nas palavras de Renaux (1975, p. 213), “raiz e flor se situam em polos opostos, incerto entre ambos está o tempo que a planta precisa para chegar da raiz à flor, e o espaço necessário para o caule que une a raiz à flor”. Na terapia conjugal, de modo semelhante, lidar com o tempo é caminhar com ele, colocando-o a serviço do casal que está em nossa frente. Como no processo de desenvolvimento de uma planta, podemos pensar a raiz como o início, e a flor como a meta ou o clímax a ser alcançado, e que, “entre a raiz e a flor”, há o tempo e o espaço e “qualquer coisa além” (LIMA, 2007). O termo ‘qualquer coisa além’ nos sugere a ideia de continuidade, daquilo que alcança um novo plano, para além do tempo, do começo e do fim. Somos remetidos à ideia de um tempo contínuo, que não se reduz, não estanca, não para e nos desafia a não ter medo da mudança e do desconhecido, pois é impossível saber ao certo quando e para onde o tempo nos levará.

No poema, o autor retrata as características da planta, a cor do fruto, suas folhas imprecisas e sua seiva ardente e estuante. Refere-se à reação do caule ao calor do sol, aos tormentos e às inquietações – que tanto o abalam quanto o salvam dos insetos e das formigas. Sobre o silêncio do lugar, o poeta o caracteriza como “quieta *liça*”, lugar destinado a torneios, lutas, combates e discussões importantes. Por que não percebermos também, o espaço ‘sagrado’ como ‘*liça*’, espaço este dentro e fora do *setting* terapêutico, preenchido pelo silêncio, pela elaboração e pelas novas tentativas de arranjos entre os aspectos íntimos da alma do casal?

Neste contexto, o tempo egoico, construído de acordo com a estruturação do ego e com a realidade externa, representa importante desafio ao terapeuta e ao casal. O ego, muitas vezes, pode tender a uma perspectiva unilateral, pois organiza o tempo conforme suas próprias demandas e de acordo com seu tipo psicológico. Segundo o analista junguiano Vargas (2004),

não raro encontramos uma oposição psicológica no casamento, que pode, quando não discriminada e trabalhada, ser causa de conflitos e desentendimentos entre os parceiros. Esses desencontros estão relacionados às atitudes e às funções da consciência ou, em outras palavras, ao modo como o indivíduo geralmente percebe e lida com a realidade. Faz-se necessário, assim, conhecer o modo como cada parceiro interage com o meio externo, com o tempo e com o espaço, para podermos, juntos, encontrar o tempo do casal.

Recortamos, como exemplo, um caso clínico de atendimento de casal no qual a temática do tempo *kairós* pode ser ilustrada. Lidar com o silêncio e com o tempo desse casal, que mantinha um relacionamento desgastado, tornou-se o principal desafio terapêutico. Cada parceiro trazia consigo uma história pessoal sofrida, com feridas que não foram confrontadas, tratadas e reintegradas, o que os impedia de manter uma convivência benéfica e respeitosa. Seu padrão de funcionamento era regido pelo dinamismo patriarcal rígido e os parceiros não conseguiam alcançar um relacionamento simétrico. O casamento estava alicerçado em uma homeostase desconfortável e, apesar do sofrimento, ambos se sentiam seguros na situação colocada. Após vinte anos de casamento e quatro anos de namoro, a esposa começou seu processo de terapia individual. Com maior consciência de seus próprios desejos e necessidades, percebeu o quanto seu relacionamento conjugal apresentava-se disfuncional. Propôs, portanto, ao marido a terapia de casal. Sobre a demora em procurar ajuda, a esposa ponderou: “Esse é o momento nosso para confrontar e lidar de perto com os problemas que há muito vínhamos evitando. Sei também que eu estou contribuindo para a situação”.

O caso ilustra exemplo de casal tipicamente tomado pelo complexo materno, no qual a esposa costuma atuar no papel daquela que, de forma longânime e silenciosa, cuida, controla, sofre e espera. O marido, por sua vez, identifica-se com o papel de filho mimado e apresenta-se exigente, imediatista e explosivo. Nesses casos, além da vida sexual empobrecer-se, percebemos os cuidados exagerados na dinâmica conjugal ou, contrariamente, o descuido de si mesmo e de um pelo outro, indicando que ambos permanecem estagnados quanto ao processo de individuação (ULANOV, 1996).

Na vida de um casal, a constelação de um complexo ocorre, inevitavelmente, inúmeras vezes. Para que a relação continue a se desenvolver, entretanto, é preciso discriminá-lo ao invés de projetá-lo. Caso, ainda assim, houver projeção, o parceiro que a recebe precisará atentar para não correspondê-la. No exemplo citado, o tempo interno do casal estagnou-se e acabou por passar sem que o casal o notasse. O mundo ao redor transformou-se, os filhos cresceram, seus pais envelheceram e pessoas próximas deixaram de sê-lo. A relação de complementariedade, contudo, persistiu por vinte longos anos, chegando enfim à exaustão.

Desde o início do tratamento, observou-se que, uma vez abordadas as queixas inicialmente trazidas pelo casal, o silêncio ocupava o espaço no *setting*, indicando que o tempo de disposição para o trabalho havia se esgotado. Era ela quem, a princípio, sugeria encerrar a sessão antes do horário previsto, justificando: “estou exausta, acho que não consigo render mais que isso”.

As projeções transferenciais estão constantemente presentes no processo analítico. Como sua função é sinalizar que algo importante está acontecendo, precisam ser percebidas para, em seguida, serem trabalhadas. No caso relatado, a terapeuta percebeu uma movimentação interna, reconhecida como uma contratransferência negativa em relação à atitude da esposa. Na primeira leitura, essa postura foi entendida como resistência em sair da dupla-posição de vítima e de heroína cansada de lutar para manter o casamento.

Embora as hipóteses levantadas tenham de modo válido mostrado as dificuldades do casal, o silêncio e, conseqüentemente, o término da sessão apontavam para algo além. Essa postura, ademais, sinalizava a dificuldade do casal em lidar assertivamente com o tempo no momento presente, em tecer e em estruturar o movimento da própria história, de modo a reparar o passado e criar um futuro.

Fez-se necessário perceber a dificuldade da terapeuta em ‘escutar’ o silêncio, respeitar e considerar o tempo que ali se impunha, tarefa árdua para o profissional que, na ânsia de encontrar soluções, resiste em aceitar o ritmo lento imposto pela dinâmica. O impasse ativou os complexos pessoais da terapeuta e, caso não tivessem sido trazidos à consciência, intervenções

inapropriadas para o momento poderiam ter ocorrido. Coube à terapeuta, portanto, atentar conscientemente para os elementos trazidos pelo casal que ressoaram sobre seus complexos pessoais.

Ampliou-se, aos poucos, o símbolo do silêncio no espaço terapêutico, indicando a necessidade de limite entre as fronteiras conjugal e individual. O silêncio, além disso, sinalizou a necessidade de legitimar o tempo da terapia, para que cada parceiro pudesse respeitar o seu espaço e o do outro e, assim, elaborar o conteúdo trabalhado. Finda essa etapa, terapeuta e casal conseguiram juntos encontrar o momento de parar. A imagem sugerida no trecho final do poema de Lima (2007), o “silêncio do lenho na quieta *liça*”, funciona como representação do trabalho do silêncio no *setting*, lugar onde se argumenta e se luta:

(...)

que entre raiz e flor há um breve traço:
o silêncio do lenho, – quieta *liça*
entre a raiz e a flor, o tempo e o espaço.

Sobre o trecho, Renaux (1975, p. 216) escreve: “Tempo e espaço fecham materialmente o poema, pois são as palavras finais, mas abrem semanticamente para a eternidade, para o infinito”. O tempo da raiz até à flor é um misto de *chronos* e *kairós*, que juntos mantêm ritmo e profundidade. Quando os dois tempos – o objetivo e o subjetivo – são vividos concomitantemente, de forma equilibrada e em contínuo, a trajetória flui de maneira a acarretar mudanças qualitativas. A semente desenvolve-se e, finalmente, transforma-se em flor.

A todo momento, somos bombardeados por estímulos e um é rapidamente substituído por outro. A efetiva vivência deles, no entanto, demanda tempo e para alcançá-la, é preciso permanecer, deixar-se tocar por ela. Somente assim podemos apreender as sensações e as imagens, permitindo que estas decantem dentro de nós, no intuito de alcançar experiências que promovam reflexão e transformação. Como sugerido por Freitas (2005), o tempo *kairós* é o tempo da experiência, o momento preciso, vivenciado como momento único.

Considerações finais

A consciência do tempo nos capacita a ser empáticos com a necessidade do tempo do outro. Como terapeutas, experimentamos, junto ao casal, a pausa, o silêncio, e o tempo necessário para curar as feridas. Guardamos o tempo para olhá-las, tratá-las e amenizá-las.

Ainda que trabalhemos com o tempo de maneira deliberada, não precipitá-lo é a melhor atitude do terapeuta frente ao caso. Para isso, é preciso concentrar-se não naquilo que ele pode oferecer, mas no que o casal está buscando e naquilo que poderá emergir por meio de seus recursos internos. Estaremos, dessa maneira, menos arraigados às regras e às atitudes preconcebidas e poderemos agir com maior espontaneidade no *setting* terapêutico.

Como discorreu Jung:

Em psicoterapia, considero até aconselhável que o médico não tenha objetivos demasiado precisos, pois dificilmente ele vai saber mais do que a própria natureza ou a vontade de viver do paciente. As grandes decisões da vida humana estão, em regra, muito mais sujeitas aos instintos e a outros misteriosos fatores inconscientes do que à vontade consciente, ao bom senso, por mais bem intencionados que sejam. (JUNG, 1981, § 81).

Ser terapeuta de casal é permitir-se adentrar um campo complexo, permeado por histórias que aguardam o momento de serem reinterpretadas e atualizadas. Ao lidar simbolicamente com os conflitos trazidos pelo casal, abrimos espaço para a emergência do novo e de suas possibilidades.

Referências

- Brandão, J. S. Mitologia grega. v.I 12^a ed. Petrópolis: Vozes; 1998.
- Caillé, P. U. Um e um são três: o casal se auto-revela. São Paulo: Summus; 1994.
- Donovan, M. editor, Short-term couple therapy. London: The Guilford Press; 1999.
- Freitas, L. V. O Arquétipo do Mestre-Aprendiz. Considerações sobre a

O tempo e a terapia junguiana de casal: reflexões

Vivência. Junguiana – Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica, 1990; 8:72-80.

_____. Grupos vivenciais sob uma perspectiva junguiana. Psicologia USP, 2005;16(3):45-69.

Hillman, J. Psicologia Arquetípica: Um Breve Relato. Tradução Lúcia Rosenberg, Gustavo Barcellos. São Paulo: Editora Cultrix; 1991.

Jung, C. G. A Prática da Psicoterapia. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 16/1). Petrópolis: Vozes; 1981.

_____. Mysterium Coniunctionis. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 14/1. Petrópolis: Vozes; 1999a.

_____. Psicologia e alquimia. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 12). Petrópolis: Vozes; 1999b.

_____. A vida simbólica. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 18/1). Petrópolis: Vozes; 2007.

_____. Tipos psicológicos. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 6). Petrópolis Vozes; 1991.

Lima, J. Entre a raiz e a flor: o tempo e o espaço. In: Lima, J. Livro de Sonetos. Rio de Janeiro: Record; 2007.

Pessoa, M. S. C. O tempo e Terapia Junguiana de Casal: reflexões de uma analista. 2012. Trabalho apresentado como requisito para obtenção de título de Membro-Analista. Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica, São Paulo, 2012.

Renaux, S. Análise do Soneto “Entre a raiz e a Flor” de Jorge de Lima. Revista Letras, 1975; 23 (jun): 199-218, Curitiba. Disponível em: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/letras/article/view/19668/12919>. Acesso em 6 fev. 2016.

Rossi, F. The Yorck Project: 10.000 Meisterwerke der Malerei. DVD-ROM, 2002. Directmedia Publishing GmbH

Ulanov, A. B. Conjunction and marriage. Psyche and family: Jungian Applications to Family Therapy. Illinois: Chiron Publications; 1996.

Vargas, N. S. Terapia de casais: uma visão junguiana. São Paulo: Madras; 2004.

Carlos Byington: dialética e alteridade

Carlos Byington: dialectics and alterity

Emmanoel Câmara

Carlos Amadeu Botelho Byington nasceu em São Paulo, Brasil, em 1933, sendo descendente, pelo lado paterno, de imigrantes norte-americanos que se fixaram no Brasil após a Guerra Civil naquele país. Sua avó paterna, Pérola Byington, foi a fundadora da Cruzada Pró Infância, e é hoje reconhecida como benemérita pioneira social. De parte materna, Byington descende da família Arruda Botelho, portugueses que imigraram para o Brasil, vindos da Ilha da Madeira. Na juventude, mudou-se para o Rio de Janeiro, onde se formou em Medicina, especializou-se em Psiquiatria e se tornou Psicanalista. Desde os tempos da graduação já se interessava pela dimensão simbólica, percebendo sua importância para o processo analítico. Fez análise freudiana no Rio de Janeiro. Foi apresentado à Dr^a Nise da Silveira, considerada a pioneira na psicologia analítica no Brasil, e frequentou seu grupo de estudos. Muito motivado pelo estudo da obra de Jung, decidiu fazer sua formação de analista no Instituto C. G. Jung, em Zurique.

Durante os anos de formação em Zurique (1961-1965), Byington estudou avidamente os arquétipos nas culturas. Procedente da psicanálise percebeu os pensamentos junguiano e freudiano como polaridades complementares, que poderiam ser sintetizadas em nível arquetípico e simbólico, o que favoreceria a elaboração da Sombra e o processo de individuação.

Seu trabalho de conclusão de formação, intitulado *Autenticidade como dualidade na unidade* (*Genuineness as Duality in Unity*), procurava, portanto, reunir conceitos freudianos com a teoria junguiana, em uma tentativa de integração de opostos. No Instituto Jung de Zurique (1965), esta proposta não foi bem vista por alguns grupos e levou ao rompimento entre Byington e sua analista e orientadora, a Dr^a Marie-Louise von Franz. Após ter seu trabalho finalmente aprovado, Byington voltou ao Brasil e retomou sua atividade clínica.

Em 1975, por ocasião dos eventos do centenário do nascimento de Jung,

ele foi convidado a proferir conferências no Rio de Janeiro e em São Paulo e intitulou sua palestra “Freud e Jung, dois opostos que formam um todo”. Na capital paulista, conheceu um grupo de analistas interessados em Jung e iniciou com eles seminários regulares. Durante alguns anos, residindo no Rio, ele se deslocava regularmente para São Paulo, para dar aulas e supervisões. Esse grupo se desenvolveu e fundou, em março de 1978, a Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica (SBPA), primeira associação brasileira de formação de analistas a ser reconhecida pela IAAP. Byington foi o seu primeiro presidente, durante dois períodos consecutivos. Criou também o *Moitará*, encontro anual nos moldes do Eranos da Suíça, com a finalidade de estudar os símbolos da cultura brasileira. Nos anos seguintes ministrou seminários em sociedades junguianas no Uruguai, Chile, Equador, Venezuela e Argentina. Por sua dedicação ao ensino da Psicologia Analítica no Brasil, Byington recebeu o título de “Notório Saber” em Psicologia Analítica, pela PUC-SP. Ao final de vinte anos de seminários no Uruguai, Byington recebeu o Título de “Professor *Ad Honorem*”, da Faculdade de Psicologia da Universidade Católica do Uruguai – “Damaso A. Larrañaga”.

Além de seu papel pioneiro na divulgação da dimensão dos arquétipos, Byington desenvolveu importantes contribuições teóricas para a Psicologia Analítica, criando uma teoria própria que denominou Psicologia Simbólica Junguiana e que inclui sua experiência como educador, publicada no livro *A Construção Amorosa do Saber* e de historiador, no capítulo 13 do livro *Psicologia Simbólica Junguiana*.

Sua obra, caracterizada pela atenção permanente à dialética e integração de opostos, exame profundo da Sombra e pelas funções éticas do Self, resultou em proposições inovadoras e criativas, que abriram novas dimensões para a psicologia e a compreensão do processo histórico e cultural. Byington redefiniu como patológicos os mecanismos de defesa estudados por Freud e Jung. Procurou integrá-los como o mal, na descrição da Sombra individual e coletiva. Desenvolveu importantes estudos sobre a sombra e o ego, enfatizando sua base arquetípica. Formulou os conceitos de Self terapêutico e Self cultural. Em 1983 publicou *O Desenvolvimento Simbólico da Personalidade*, importante estudo sobre os dinamismos matriarcal, patriarcal e de alteridade, este último, como o arquétipo da ciência, do amor, da poesia, do humor e da democracia. Nas técnicas expressivas, criou

a técnica das marionetes do Self, que permite a representação simbólica do Self na terapia individual, de casal, de família, de ensino e de supervisão.

Em 2008 Byington lançou *A Psicologia Simbólica Junguiana*, obra que apresenta os marcos teóricos da escola do mesmo nome, fundamentada pela análise e estudo do símbolo e a concepção das funções e sistemas estruturantes da consciência, proporcionando uma visão dinâmica das identificações e fixações, base para a compreensão das neuroses, da psicopatia e de toda a psicopatologia. Nela está incluída a descrição das cinco posições arquetípicas da consciência, que interligam inseparavelmente a consciência e o Ego às suas raízes nos arquétipos.

Entre suas obras temos ainda *Inveja criativa* (2003), *A construção amorosa do saber* (2004), e *A viagem do ser em busca da eternidade e do infinito* (2013), que descreve as sete etapas arquetípicas da vida, além de inúmeros artigos. Atualmente Byington continua atendendo em sua clínica privada, ministra seminários na formação de analistas e oferece o curso de Psicologia Simbólica Junguiana no Instituto Sedes Sapientiae, em São Paulo, além de proferir palestras no Brasil e no exterior.

Completando cinquenta anos de profícuos trabalhos como analista junguiano, autor, supervisor, educador e historiador, Carlos Byington formou várias gerações de analistas. Pela extensão e importância de sua obra, sua criatividade e natureza humanística e pelo seu papel no desenvolvimento e divulgação do pensamento junguiano na América Latina, ele se perfila hoje entre os grandes nomes da psicologia analítica contemporânea.

Referências

Byington, C. A B. *Psicologia Simbólica Junguiana*. São Paulo: Linear B; 2008

Byington, C. A. B. Disponível em www.carlosbyington.com.br/ Acesso em 22 de março de 2016.

Saiz, M. E. L, *A Psicologia Simbólica de Carlos Byington*. Milano: Studi Bompiani; 1989.

Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica. Disponível em sbpa.org.br/portal/quem-somos/institucional/ Acesso em 23 de março de 2016.

O sonho de Tânia

Tania's dream

Thais Maurmo

Resumo

O símbolo tem uma natureza transformadora por que ele torna o arquétipo visível à consciência. Uma criatura semi-humana, metade mulher, metade moreia, aparece no sonho de uma paciente de meia-idade. Este trabalho trata do símbolo dessa quimérica figura em suas muitas áreas e camadas de compreensão como propósito de discutir seu impacto na vida da paciente. Ele descreve, analisa e interpreta o símbolo baseado na Psicologia Junguiana. Ela amplifica o símbolo através do uso de mito e da cultura e proporciona reflexões sobre ele. Finalmente, conecta o símbolo ao sonho e ao estágio de vida da paciente. O resultado é que a natureza transformadora do símbolo tem um impacto na vida da paciente e em seu processo de individuação. Isso a habilita a fazer mudanças significativas em sua vida.

Palavras-chave

moreia; sonho; individuação; mudanças.

“À mesa de um restaurante, entre mim e minha mãe, ereta e digna, senta-se uma figura monstruosa: da cintura para cima, moreia verde; da cintura para baixo, mulher. A estranha criatura examina, ora a mim, ora a minha mãe, como se tentasse nos reconhecer. Percebo que a mulher-moreia me observa só a mim com mais frequência. Quando se demora mais a me investigar, ela demonstra sua instintiva fúria: emite um som parecido com o rugido lancinante de um bicho encurralado. Quando a fera ruge, eu instantaneamente sei que a agora a questão é entre mim e ela. Com paciência, em voz suave, eu a acalmo. Então, sua postura rígida e hostil torna-se dócil, quase terna. A fera, metade verde, agora quase domada, me lambe agradecida. Depois que o ritual se repete algumas vezes, a moreia me apresenta uma terceira feição. Não parece mais nem tão rígida nem tão feroz, mas quase humana. Com esse seu novo semblante, ela e eu talvez possamos agora chegar a algum tipo de acordo.”

O sonho de Tânia

Esse sonho me foi narrado por uma paciente que vou chamar de Tânia. Aos 43 anos, Tânia está na iminência de enfrentar mudanças significativas na vida pessoal e profissional. Sua carreira não mais a empolga, o casamento se deteriora e seus dois filhos crescidos precisam menos e menos dela. Tudo aquilo a que sua energia sempre se destinara agora sofre alterações. Tânia não sabe o que fazer da vida.

O contexto do sonho, qual seja, o restaurante modesto onde a ação se desenrola, remete a paciente a lembranças das viagens de carro que fazia com a família quando criança para visitar os avós do Sul. Paravam para descansar e fazer refeições em restaurantes simples e fartos. Eram momentos raros de paz e de alegria para a família toda. Parece que o propósito do sonho, no plano pessoal, é apresentar um meio de a senhora fazer as pazes com sua história e a relação difícil que teve com ambos os pais na infância.

A terceira personagem do sonho não pertence às memórias da sonhadora. A assustadora figura feminina sentada à esquerda de Tânia e à direita da mãe provém de uma instância mais profunda e instintiva da psique. É uma sombria criação do Inconsciente Coletivo. Mesmo agindo de maneira civilizada, posto que se senta à mesa de um restaurante vestida em roupas femininas, a criatura, na realidade, é um monstro primitivo metade mulher metade animal. Na visão de Neumann (1959), na fase primeva da consciência, quando o arquétipo se apresenta pela primeira vez com forma na imaginação do homem primitivo, essa forma é inumana; às vezes quimérica, ou seja, composta de partes de animais; às vezes semi-humana, ou seja, metade humana, metade animal. Essa informação parece fundamentar a ideia de que as emoções e afetos que preponderam entre a senhora e sua mãe são de natureza primitiva e não verbal. Embora normalmente se tra-

Thais Maurmo

(Brasil) é psicoterapeuta com especialização em Psicologia Analítica. É terapeuta de *SE- Somatic Experiencing*, para processamento do trauma, e terapeuta de Sandplay em treinamento. Atende crianças, adolescentes e adultos em consultório particular em Brasília.

Email:

thaismaurmo@gmail.com

tem com cortesia, o convívio das duas é uma longa história de ira reprimida acoplada com algum tipo de amor oscilante.

No plano concreto, a moreia, que engendra a parte superior do monstro do sonho, é um dos misteriosos habitantes do grande oceano. Embora mergulhadores de quase todos os mares saibam da chance de encontrá-la, sua presença assusta. Quando aparece, a moreia surpreende: enorme cabeça; olhos amarelos, brilhantes e esbugalhados; mandíbulas poderosas que se abrem e fecham expondo dentes muito afiados. À cabeça segue um corpo longilíneo e forte que ondula como uma cobra. Apesar de sua aparência feroz, a moreia não é agressiva. Seus dentes afiados, que de fato apresentam perigo, ficam sempre à mostra porque a moreia precisa abrir a boca para enviar água para as guelras. È assim que ela respira. Se não for provocada, a moreia calmamente passa ondulando seu elegante corpo em direção aos arrecifes onde reside (ou esconde).

A moreia, que é um tipo de enguia, pertence à ordem dos *Anguilliformes* – peixes longilíneos que crescem até o máximo de 4 metros e podem pesar até 30 quilos (Yasuda, 2015). Cientistas acreditam que ancestrais das moreias e das enguias viveram no período Cretáceo, aproximadamente 100 milhões de anos atrás. Apesar de as enguias estarem na terra há muito tempo, até muito recentemente seu ciclo de vida era um mistério. Aristóteles e Freud foram dois dos muitos cientistas que lançaram teorias para explicar o processo reprodutivo das enguias. Aristóteles especulou que elas pudessem nascer como minhocas, que para ele não provinham de reprodução sexual, mas cresciam espontaneamente (no caso das minhocas, do solo úmido). Em 1877, Freud dissecou centenas de enguias tentando encontrar testículos para provar a existência de machos. Em 1897, uma enguia sexualmente madura foi capturada na Itália e os naturalistas conseguiram finalmente identificar órgãos reprodutores nesses peixes. Ainda hoje cientistas não detêm tanta informação quanto gostariam sobre o ciclo vital das enguias. Uma razão é que não é fácil reconhecer-lhes o gênero. Todos os especialistas sabem, entretanto, que elas são ovíparas e que abandonam seus filhotes assim que nascem. (Prosek, 2010).

Enguias são confundidas com cobras d'água e, por isso, na Europa e nas Américas, causam medo e asco. Nas Ilhas Polinésias, é diferente: enguias integram a vida e a cultura daquele povo. “Nossa pele é espessa e lisa” –

dizem os Maoris da Nova Zelândia sobre si próprios, identificando-se com características que pertencem às enguias, peixes que se destacam por sua pele espessa e lisa. Na Polinésia, enguias pequenas são mantidas em lagoas ou tanques perto de casa como animais de estimação. O carinho que os Maoris claramente dedicam a suas enguias não os impede de caçar as maiores para vendê-las, garantindo assim o sustento de suas famílias. Eles não as comercializam em grande escala, porque isso ameaçaria a espécie e eles conhecem a importância da enguia para sua vida e cultura.

As enguias têm significado preponderante também na vida espiritual dos Maoris. Eles reverenciam deuses que têm forma de enguia; e acreditam ouvir enguias chorarem como bebês para alertar os habitantes sobre um perigo iminente. Pelo lado negativo, os nativos das Ilhas Polinésias creem na existência de cruéis enguias gigantes que impiedosamente atraem virgens para estuprá-las.

Um exemplo do múltiplo papel que esses animais exercem na vida dos Polinésios está na lenda samoana chamada “Sina e a Enguia”. Um dia a solitária menina chamada Sina acha uma pequenina enguia e a leva para casa, onde a mantém em um aquário. Cuida do animalzinho com carinho, até que um dia o peixe, já crescido, não cabe mais no aquário. Sina o leva para uma lagoa nas redondezas, onde o alimenta e brinca com ele diariamente. A enguia, agora um adulto macho, se apaixona perdidamente por Sina e, não resistindo, um dia a viola com sua grande cauda. O pai de Sina, furioso, mata o apaixonado agressor e retira-lhe a cabeça, enterrando-a perto de casa. Depois de algum tempo, um lindo coqueiro nasce no local onde a cabeça fora enterrada. (Prosek, 2010)

Sina e a Enguia é uma história do amor: o amor de Sina por seu animal de estimação, e o amor carnal da enguia por Sina. É também uma história de sacrifício, pois a enguia é morta e sua cabeça enterrada por um bem coletivo. Lá onde a cabeça da enguia é “plantada”, uma árvore cresce – e não uma árvore qualquer, mas o coqueiro, cuja importância passa a ser crucial na vida dos samoanos, pois do seu tronco e de suas folhas eles constroem casas; e o nutritivo coco lhes aplaca a sede e os alimenta.

Não encontrei em Jung referência significativa à enguia, mas a serpente está presente em suas Obras Completas como um símbolo poderoso. No

Volume V (1973,§676): “A serpente é a faca que mata, mas também o falo, símbolo da força regenerativa do grão de trigo que, enterrado como morto, é também a semente que fecunda a terra”.

A serpente para Jung parece ser, entre outros valores, um poderoso símbolo masculino. Assim, talvez a enguia de Sina possa representar, em função de sua forma fálica, a energia masculina que penetra e fertiliza; insemina a terra e gera frutos, como a serpente que Jung cita acima.

Se considerarmos a figura da enguia por outro ângulo, ela servirá também à metáfora do feminino. Serpente e enguia pertencem a classes diferentes de animais e habitam elementos diversos. A serpente é réptil e vive na terra quente; a enguia é peixe e mora em cavernas de arrecifes no fundo do mar. Ainda assim, enguia e serpente, em função do modo como se movimentam, simbolicamente, são seres do mundo frio e ctônico do elemento ‘água’, que é de domínio feminino (Jacobi,1974). Neumann diz que é no reino feminino que a transformação acontece (1959). Sendo o feminino o natural vaso transformador, mudanças e evoluções normalmente ocorrem quando o símbolo serpente (enguia) é constelado.

Outra figura transformadora e serpenteante do folclore dos indígenas que habitam o Oceano Pacífico é o mitológico Sisiutl, uma cobra de duas cabeças que às vezes é descrita como um espírito em forma de serpente. Na lenda oral transcrita por Ann Cameron (1981), Sisiutl é o terrível monstro do mar. Conforme a tradição, se alguém encontrar Sisiutl, é melhor que o enfrente e encare o medo e o horror que o monstro provoca. Talvez isso signifique que, ao nos depararmos com Sisiutl, vejamos o outro lado de nós mesmos, a contraparte sombria, onde se encontram aspectos indesejáveis da personalidade mantidos inconscientes e que agora precisam ser encarados. Quando nos confrontamos com a sombra, não há como desistir. Diz a lenda que quem fugir do seu lado escuro, uma vez que o tenha visto - e nós o vemos ao encontrar Sisiutl, terá como destino vagar solitário, para sempre uma alma perdida. Entretanto, quem encontrar o monstro e dele não fugir; e, ao contrário, encará-lo, apesar do medo, receberá ajuda de Sisiutl para achar a própria Verdade. Sisiutl “o abençoará com sua mágica; partirá; e sua Verdade será só sua e para sempre.” Dono da própria Verdade, “você nunca mais será só” (“He will bless you with his magic, he will go and your Truth will be yours forever”. “And you will not be alone again”).

Parece que Sisiutl simboliza, no mito sobre a serpente, o conceito de Jung de individuação, um processo que dura a vida inteira e que serve para que a pessoa se diferencie (Jung, 1971) da psicologia coletiva e no fim se torne seu próprio ser individual. Para Jung, na primeira metade da vida, o jovem adulto normalmente se dedica à tarefa de encontrar trabalho, casar, ter filhos, se for essa sua escolha. Esses primeiros anos são dedicados ao desenvolvimento do ego e de sua consolidação no processo de adaptação do indivíduo ao coletivo. É na segunda metade da vida que fica essencial encarar a totalidade, a qual inclui a contraparte (masculina no caso da mulher, ou feminina no caso do homem) da personalidade. Jung chama (1956) metanoia a crise de meia-idade que desperta a necessidade de transformação, um período crítico que parece exigir que se efetuem mudanças na vida.

Tânia, quando sonhou com a moreia, se encontrava em meio à crise de meia idade, aquela fase a que Jung chamou de metanoia. Uma jornada nas sombras da personalidade e nas profundezas da alma se iniciava para ela - depois descobrimos. E não surpreende o fato de que muitas das questões com as quais Tânia teve de lidar estavam relacionadas à relação tumultuada e raivosa com a mãe e as incontestáveis diferenças entre as duas. De fato o grande tema era a outra metade da personalidade que vive no inconsciente e que contém aspectos que foram reprimidos por serem indesejáveis, aspectos que nunca se tornaram conscientes por falta de oportunidade por assim dizer, e aspectos que nunca vão se tornar conscientes em nenhuma personalidade.

O poderoso símbolo, qual seja, a moreia-mulher, que se apresentou para a cliente em sonho, indica-lhe a jornada para a totalidade que a nova fase da vida de Tânia lhe dirige. Jung afirma que o símbolo transforma a energia e indica para o indivíduo o caminho de recuperar sua integridade. E a transformação da energia ocorre como resultado do movimento contínuo de separação e união que acontece entre dois polos ou dois elementos conflitantes: material consciente e material inconsciente; aspectos femininos e aspectos masculinos da personalidade; funções opostas e atitudes opostas (Jacobi, 1974).

O símbolo quimérico surgido no sonho de Tânia de fato representa afetos reprimidos de raiva primitiva, mas o mais importante é que esse forte símbolo tornou possível para a paciente conscientizar-se da tensão existente

entre ela e a mãe por serem opostas em tantos aspectos. Após profundo e longo trabalho, a cliente se tornou capaz de lidar mais abertamente com as diferenças entre a personalidade do ego e as características sombrias, mais especificamente com os seguintes pares de opostos que o monstro representou: animal versus humano, atitudes e sentimentos civilizados versus primitivos; raiva sombria versus *persona* educada; intuição introvertida (função favorita da cliente) versus sensação extrovertida; feminino versus masculino - porque a enguia como a serpente é simbolicamente ao mesmo tempo feminina e masculina.

O sonho deu a Tânia chance de fazer as pazes com a história de sua vida e com o lado sombrio da personalidade, que, como sabemos, carrega novos talentos no seu rastro. Dois dos resultados concretos do processo que o sonho desencadeou foi que Tânia encontrou uma nova profissão com a qual melhor se identificou; e, percebendo que seu matrimônio não mais se sustentava, tomou coragem e separou.

Depois do sonho, Tânia teve oportunidade de entender o tipo de relação que verdadeiramente acontecia nas entrelinhas tanto com os pais na infância como com o marido na idade adulta, mas principalmente ela pôde ver as qualidades de seu lado obscuro que sempre haviam sido projetadas na mãe: baixa autoestima, raiva, inveja, e a inépcia de sua função inferior (sensação extrovertida), que por sinal é a superior da mãe. O sonho lhe fez ver a Verdade e tomar responsabilidade por sua Verdade, porque é nosso dever nos comprometer com nosso lado obscuro uma vez que ele se torne consciente. As memórias, reais ou não, de sua relação com a mãe (e com o pai) na infância foram o horror que ela teve de enfrentar para recuperar sua parte perdida, qual seja sua capacidade de amar e viver uma relação real com ambos os gêneros. Aprisionada no complexo materno, identificada com a filha da Mãe Terrível, sentindo-se traída por pai e por mãe, as duas figuras centrais na vida de uma criança, ela foi perdendo oportunidades de ser feliz numa relação saudável. Graças ao símbolo, Tânia teve chance de estabelecer uma nova conexão com o Self e com o outro. Um novo modo de olhar a vida começava para ela e para as pessoas do seu convívio.

Referências

Cameron, A. Daughters of copper woman. Vancouver, BC: Harbour Publishing Co. Ltd; 1981.

Jacobi, J. Complex archetype symbol in the psychology of C.G. Jung. New York, N.Y: Princeton University Press; 1974.

Jung, C. G. Symbols of transformation: an analysis of the prelude to a case of schizophrenia. Princeton, NJ: Princeton University Press; 1956.

Jung, C. G. Psychological types. Princeton, NJ: Princeton University Press; 1971.

Neumann, E. A grande mãe: um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente. São Paulo, SP: Cultrix; 1959.

Prosek, J. Eels: an exploration, from the New Zealand to the Sargasso, of the world's most mysterious fish. New York, NY: HarperCollins Publishers; 2010.

Yasuda, A. Giant moray eel. (Giants of the ocean). New York, N. Y.: AV2 by Weigl; 2015.

O arquétipo do duplo em Goethe

The archetype of the double in Goethe

Elizabeth Dipp Azevedo Gimael

Resumo

Este artigo aborda o conceito de um arquétipo, o arquétipo do duplo, proposto por um analista junguiano, Walker (1976), como sendo uma figura de alma com características espirituais e eróticas. O tema do duplo é tão arcaico, que aparece em vários mitos de criação, e é também uma temática vastamente utilizada no século XIX, no Romantismo. Valendo-se do livro de Goethe, *Fausto*, a autora analisa os duplos que aparecem no desenvolvimento dramático dessa obra. Em *Fausto*, observamos a existência da busca de um outro fora de nós para completar a nossa alma, o protagonista buscou essa complementaridade e a encontrou em Mefistófeles e Margarida.

Palavras-chave

arquétipo do duplo; anima-animus; sombra; Goethe; *Fausto*.

Este artigo é um recorte de uma palestra apresentada no IV Eranóis, realizado em agosto de 2015, em Brasília, DF, cujo tema foi Jung e o Romantismo. Eranóis é um encontro idealizado pelos membros da VIII Turma da SBPA (Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica) baseado no Eranos, designação dada a um encontro de pensadores dedicados a estudos de diversos temas. O nome, derivado do grego, significa um banquete em que todos contribuem com sua comida, em vez de apenas um anfitrião a prover os convidados.

O arquétipo do duplo é um conceito que foi proposto por um analista junguiano, Mitchell Walker (1976). No artigo *The double – an archetypal configuration*, Walker propõe o conceito de um arquétipo – o duplo – como uma figura de alma com características espirituais e eróticas, ligada ao

arquétipo *anima/ animus*, de mesmo sexo e que também não é a sombra. Ele considera uma perda nomear essa figura como *anima/ animus* ou como sombra, apontando os aspectos do duplo nas primeiras amizades e parcerias, como aparece no mito do herói, sugerindo que o duplo é a base da identidade do ego. Assim, o duplo para ele não é do sexo oposto, mas do mesmo sexo. De acordo com Walker, cada homem e cada mulher carregam em sua alma esse padrão arquetípico, expresso na necessidade de amor, ternura, intimidade e alegria com pessoas do mesmo sexo. Diz ainda que o duplo e *anima/ animus* são iguais e complementares, formando um todo, de natureza andrógina. O arquétipo do duplo poderia então ser parte da função transcendente. Embora a definição do duplo como sendo sempre do mesmo sexo seja uma característica bem frequente defendida pelo autor, a restrição do gênero não é por mim compartilhada, porque muitas vezes a vivência do duplo se dá com quem partilhemos uma identidade, com outro indivíduo em quem nos projetamos, não precisando ser necessariamente com pessoas do mesmo sexo.

O tema do duplo é tão arcaico, que aparece em vários mitos de criação: “E Deus criou o homem à sua imagem e semelhança...” (Gn 1:27). Aparece também no que é considerado o primeiro texto literário escrito, o poema épico Gilgamesh, mito sumeriano escrito entre 1.800 e 1.600 a.C., representado por Enkidu.

O primeiro texto da tradição Ocidental, o *Gênesis*, relata que o homem começa sendo um. Deus o divide ao meio, e essa cisão resulta num enfraquecimento da unicidade, da singularidade, de modo que a vida passa a ser uma constante busca pela outra metade perdida.

Conta-nos o mito de Adão e Eva que, no início, o homem e a mulher existiam num mesmo corpo e possuíam qualidades extraordinárias. Platão, em *O Banquete* – Apolo-

Elizabeth Dipp Azevedo Gimael

(Brasil) é membro da SBPA (Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica), mestre em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica de SP. Atende em consultório particular, adultos, casais e famílias, em São José dos Campos - SP. Apresentou trabalhos em Congressos Latinoamericanos de Psicologia Analítica.

Email:
bgimael@uol.com.br

Ilustrações: Eugène Delacroix



Johann Wolfgang von Goethe,
Eugène Delacroix

gia de Sócrates (Nunes, 2001, p.46), narra-nos o mito sobre os seres primordiais que eram redondos, possuíam quatro pernas e quatro braços e uma cabeça com duas faces, cada uma olhando para um lado. Esse ser esférico era dotado de uma força e de uma robustez formidáveis, infladas de um orgulho imenso. Tal poder e inteligência despertaram nos deuses tanto medo e inveja, que foram então cortados em duas metades, uma feminina e outra masculina. E até hoje as duas partes procuram se unir.

No mito, há uma indicação de um modelo arquetípico de funcionamento. O ser humano, no seu processo de desenvolvimento, terá que reunir em si próprio aquilo que foi separado, para se tornar um ser mais completo. Só será possível o encontro mais verdadeiro consigo mesmo quando dentro de si ocorrer a reunião daquilo que foi separado, esquecido ou negligenciado (Gimael, 2008, p.22,23).

Essa concepção também presentifica-se nas religiões tradicionais, com

a separação entre alma e corpo, em que se constata a natureza dupla do homem, estruturada por meio da união de dois elementos diferentes.

Por ser tão fértil - e essa é uma de suas características, - o tema arquetípico pode ser focalizado em várias vertentes capazes de manifestarem-se infinitas vezes em várias épocas e culturas e que remetem à própria ideia de dualidade e de polaridades: bem/mal, eu/outro, fora/dentro, vida/morte, consciente/inconsciente.

Vivemos o mito da unicidade e da individualidade, infelizmente, não por integração, mas por exclusão e repressão. A nossa alma sofre, e, mesmo que o chamemos de angústia, ansiedade, medo ou depressão, sabemos que esse sofrimento sempre acompanhou e acompanha o ser humano desde os seus primórdios. Na realidade, procuramos, na vida e no outro, a nós mesmos.

Diante do exposto, verificamos o quão essencial é o tema arquetípico do duplo para se pensarem as questões de identidade, do Si-mesmo. O duplo é um tema que acompanha a psicanálise e a psicologia analítica desde sua fase embrionária. Também encontra-se esse tema nas correspondências entre Freud e Jung (1993, pp. 454-455). Nas cartas 274F e 275J, o assunto é discutido a partir de conversas anteriores sobre o mito de Gilgamesh. Freud fala de pares, de gêmeos com características opostas (os gêmeos Dióscuros, Rômulo e Remo, por exemplo) e acrescenta que o irmão gêmeo é a placenta. Relaciona com o fato de que, em muitos povos “primitivos”, a placenta é chamada de irmão ou irmã ou gêmea. Ele acredita ser essa a origem do duplo.

Essa discussão sobre o simbolismo dos irmãos, do duplo, estimulou Jung, dando corpo à ideia de memória filogenética que depois resultaria no conceito de inconsciente coletivo.

Para Jung (1978), é da natureza da psique funcionar segundo pares de opostos, rejeitando qualquer unilateralidade, sendo essa uma ideia que permeia sua noção de inconsciente e de arquétipo O Si-mesmo é ao mesmo tempo muitos e um só e não pode ser reduzido a uma das polaridades. Jung trouxe elementos para uma teoria da psique, conceituou os complexos como personalidades parciais, considerando que algumas experiências de dissociação e fragmentação constituem condições necessárias para o crescimento e saúde da psique. Usando um “teste de associação de palavras”, ao qual as pessoas respondiam com associações a palavras de estímulos (Jung, 1997),

constatou a presença de distrações inconscientes internas que atrapalhavam as associações com as palavras. Essas distrações internas foram chamadas de complexos de ideias de tom emocional, ou simplesmente *complexos* (Young-Eisendrath & Dawson, 2002, p.76).

Em sua autobiografia (Jung, 1987, p. 79), Jung descreve sua vivência pessoal do duplo como suas personalidades nº1 e nº2. A personalidade nº2 é “o Outro em mim”, o “homem interior”. Aqui o duplo é um desdobramento do “eu consciente” e “eu inconsciente”, do humano e do divino. Verificamos que Jung associa a essa vivência de duplo um sentimento bem distinto do sentimento descrito por Freud. O material inconsciente é para Jung algo arcaico, esquecido ou dissociado, mas que não tem necessariamente a característica de material reprimido, como para Freud. O que aparece é uma perturbação e um possível estranhamento ao duplo, como se verifica nestes excertos de seu relato:

Perturbadíssimo, tomei consciência de que, na realidade, havia em mim duas pessoas diferentes: uma delas era o menino de colégio que não compreendia matemática e que se caracterizava pela insegurança; o outro era um homem importante, de grande autoridade, com quem não se podia brincar. (Jung, 1987, p.43).

(...) Essa época da minha vida foi saturada de conflitos de ideias. Schopenhauer e o cristianismo, por um lado, não se conciliavam; por outro, meu nº1 queria livrar-se da pressão ou da melancolia do nº2. “Mas não era este último o deprimido, e sim o nº1, quando se lembrava do nº2.” (Jung, 1987, pg. 79).

A dualidade no Romantismo

O arquétipo da dualidade é uma temática vastamente utilizada no século XIX, no Romantismo, representando o humano como um ser dividido entre um “eu” e um “alter ego”.

O homem romântico conquistou a liberdade de se expressar quando rompeu com os padrões já estabelecidos. Mergulhou em si próprio, numa via-

gem ao seu interior, numa introspecção que o fez evadir-se do mundo real, porém emergiu daí com um lirismo próprio, fantasioso, que o fez explicitar, por meio de suas emoções, a memória dos seus sentimentos. Tanta liberdade o fez voltar para si mesmo.

A temática do duplo, esse arquétipo aparece também com uma grande força no Romantismo. Ficamos então nos perguntando: “por que no Romantismo?”.

Pela sua complexidade em englobar várias vertentes, por ser uma escola, uma tendência, uma forma, um fenômeno histórico e um estado de espírito, sendo provavelmente tudo isso junto e também cada item separado, esse movimento artístico, político e filosófico, surgido nas últimas décadas do século XVIII na Europa, perdurou por grande parte do século XIX. Caracterizou-se por uma visão de mundo que se mostrava oposta ao racionalismo e ao iluminismo.

O Romantismo inicialmente surgiu como uma atitude, um estado de espírito, para mais tarde tomar a forma de um movimento, cujo espírito romântico passou a designar toda uma visão de mundo, centrada no indivíduo. Os autores românticos voltaram-se cada vez mais para si mesmos, retratando o drama humano, amores trágicos, ideais utópicos e desejos de escapismos. Se o século XVIII foi marcado pela objetividade, pelo iluminismo e pela razão, o início do século XIX seria marcado pelo lirismo, pela subjetividade, pela emoção e pelo eu.

O Romantismo é a arte do sonho e da fantasia. Valoriza as forças criativas do indivíduo e da imaginação popular. Opõe-se à arte equilibrada dos clássicos e baseia-se na inspiração fugaz dos momentos fortes da vida subjetiva: na fé, no sonho, na paixão, na intuição, na saudade, no sentimento da natureza e na força das lendas nacionais.

Na procura por um autor que pudesse simbolizar e reunir os temas propostos, romantismo e o duplo, chegamos ao romantismo alemão e, consequentemente, em Goethe. Aí nossa busca transformou-se em um grandioso encontro decisório: iremos abordar o tema do duplo a partir do *Fausto* de Goethe, considerando sempre a duplicidade e/ou multiplicidade da alma e sua expressão na identidade, como fenômeno humano, não necessariamente patológico.

Em *Fausto*, observamos a existência da busca de um outro fora de nós para completar a nossa alma, buscou essa complementaridade e a encontrou em Mefistófeles e Margarida; na própria literatura romântica, veem-se relatos da morte do ser amado; até então, enquanto existia vida, existia um outro no qual o eu romântico achava que havia encontrado a própria alma.

Apropriando-nos dessa contemplação: com a perda desse outro, vemo-nos sem alma. Perguntamo-nos então “por que depositamos nossa alma nesse outro?” Porque o que víamos nos olhos desse outro era um espelho que nos refletia inteiros. E se nos víamos inteiros, então a fantasia de um outro que nos completava já existia antes da experiência de comprová-la. Melhor dizendo, o que nos permite essa experiência é a fantasia anterior (arquetípica) dessa possibilidade.

Jung encontra Goethe

Como se constata, Jung foi apresentado ao *Fausto* de Goethe pela sua mãe. Com suas questões acerca de Deus e do diabo, sentia-se decepcionado e indignado, por não encontrar respostas à pergunta primordial das causas do sofrimento, da imperfeição e do mal. Nessa época, sua mãe, (a personalidade número dois dela, segundo ele) lhe disse de repente, sem qualquer preâmbulo: “Você precisa ler um dia o *Fausto*, de Goethe”.

Para Jung, *Fausto* foi um bálsamo milagroso para sua alma. Disse a si mesmo: “enfim eis um homem que leva o diabo a sério e que efetua com ele um pacto de sangue. Afinal, é um adversário que tem o poder de contrariar a intenção divina de criar um mundo perfeito.” (Jung, 1987, p. 63).

Jung dizia que Fausto era a personalidade número dois de Goethe. Se Fausto era a personalidade número dois de Goethe, vamos conhecer um pouco a sua personalidade número um, o próprio Goethe.

Johann Wolfgang von Goethe (Frankfurt am Main, 28 de agosto de 1749 — Weimar, 22 de março de 1832) foi uma das mais importantes figuras da literatura alemã e do Romantismo europeu. Juntamente com Friedrich Schiller foi um dos líderes do movimento literário romântico alemão *Sturm und Drang* (tempestade e ímpeto), que ocorreu no período entre 1760 e 1780.

O movimento acontecia por uma reação ao racionalismo que o Iluminismo do século XVIII postulava, bem como ao classicismo francês que, como forma estética, tinha grande influência na cultura europeia, principalmente na Alemanha daquele tempo.

Os autores desse movimento literário, *Sturm und Drang*, postulavam uma poesia mística, selvagem, espontânea, em última instância quase primitiva, segundo a qual o que realmente tinha valor era o efeito imediato e poderoso da emoção: emoção acima da razão.

Goethe teve uma vasta produção de que fazem parte vários romances, peças de teatro, poemas, escritos autobiográficos, reflexões teóricas nas áreas de arte, literatura e ciências naturais. Além disso, sua correspondência epistolar com pensadores e personalidades da época é grande fonte de pesquisa e análise de seu pensamento. Por meio do romance *Os Sofrimentos do Jovem Werther*, Goethe tornou-se famoso em toda a Europa no ano de 1774.

Fausto

Fausto foi a obra que revelou o autor alemão para o resto do mundo: trata-se de um poema trágico dividido em duas partes, redigido como uma peça de teatro com diálogos rimados, pensado mais para ser lido do que para ser encenado. É considerado uma das grandes obras-primas da literatura alemã.

A criação dessa obra ocupou toda a vida de Goethe, ainda que não de maneira contínua. A primeira versão foi composta em 1775, mas era apenas um esboço conhecido como *Proto-Fausto*. Outro esboço foi feito em 1791, intitulado *Fausto, um fragmento* e também não chegou a ser publicado. A versão definitiva só seria escrita e publicada por Goethe no ano de 1808, sob o título *Fausto, uma tragédia*. A problemática humana expressa em *Fausto* foi retomada a partir de 1826, quando ele começou a escrever uma segunda parte, publicada postumamente, em 1832, sob o título *Fausto. Segunda parte da tragédia, em cinco atos*. Aqui iremos nos deter somente na parte I da obra, cujos principais personagens são:

Henrique Fausto (Heinrich Faust), um sábio erudito. Esse personagem literário é possivelmente baseado na vida do mago Faust (1480-1540);

O arquétipo do duplo em Goethe



Eugène Delacroix

Mefistófeles, um demônio;

Margarida (Margarete ou Gretchen), o amor de *Fausto*;

Marta (Marthe), a vizinha de Margarida;

Valentim (Valentin), irmão de Margarida;

Wagner, assistente de *Fausto*.

Jung, ao longo de sua obra, cita Goethe inúmera vezes, deixando-nos pensar que, quanto à tipologia, Goethe era uma pessoa sentimento – intuição,

assim sendo, *Fausto* apresentava-se, sobretudo, como a sombra de Goethe, isto é, como naturalista e médico (pensamento e sensação).

A Parte I é uma história complexa que abarca múltiplos cenários. Não está dividida em atos, mas em cenas. Após um poema dedicatório e um prelúdio, a ação começa no “Céu”, onde Mefistófeles faz uma aposta com Deus: diz que poderá conquistar a alma de Fausto - um favorito de Deus -, um sábio que tenta aprender tudo que pode ser conhecido.

É com a cena “Noite”, que Goethe nos apresenta o seu doutor Fausto, que, arrependendo-se de ter passado toda a vida estudando através de livros as mais diversas ciências, afirma:

Ai de mim! da filosofia,
Medicina, jurisprudência,
E, mísero eu! da teologia,
O estudo fiz, com máxima insistência.
Pobre simplório, aqui estou,
E sábio como dantes sou!
De doutor tenho o nome e mestre em artes,
E levo dez anos por estas partes.
Para cá e lá, aqui ou acolá, sem diretriz,
Os meus discípulos pelo nariz.
E vejo-o, não sabemos nada!

(Goethe, 2013, p.63).

Fausto ainda se envolve com a magia e com os mistérios do conhecimento místico, mas se frustra por neles também não encontrar o que realmen-

te procura. Começa a considerar o suicídio uma resposta para tudo, mas, quando sonha com a lembrança de sua juventude, é prontamente acordado pelos sinos da igreja salvando-o de um evidente suicídio. No início da cena seguinte, chamada “Diante da porta da cidade”, o doutor Fausto decide sair de casa na companhia de seu criado Wagner. Ao caminhar, percebe que está sendo seguido por um cão negro, que se transformará no demônio, isto é, Mefistófeles.

Somente na cena seguinte, “Quarto de trabalho”, conheceremos a verdadeira identidade do cão:

És, ser maligno,
Do inferno amostra,
Vê este signo!
Ao qual se prostra
A horda das trevas.

(Goethe, 2013, p.135).

Mefistófeles sai então de uma neblina vestido como estudante viajante, afirmando: “Por que o barulho? Estou às ordens do senhor!” (Goethe, 2013, p.137).

Interrogado o seu nome, Mefistófeles responde que é parte da energia e, após longo diálogo, entoia uma canção que adormece o velho doutor, que sonha e sente o juízo perturbado quando a sua juventude surge-lhe à frente.

O enfrentamento com a sombra nos acompanha durante toda a vida e vai ser um fator importante para lidar posteriormente com a morte. A sombra pode ser um fogo que nos devora ou pode ser um fogo que nos acalenta, melhor ter os dois ao mesmo tempo. “Vender a alma ao Diabo” é uma metáfora de conhecer bem a nossa sombra, num fazer constante de consciência.

Numa segunda cena de mesmo nome, “Quarto de Trabalho”, Fausto mergulha numa incrível depressão e niilismo. Movido pelo sonho que por encantamento fora envolvido, faz um acordo com Mefistófeles. O demônio fará tudo o que Fausto quiser enquanto estiver na terra; em contrapartida, terá que servir ao demônio na outra vida. Como o demônio lhe pede que assine o pacto com sangue, Fausto compreende que ele não confia na sua palavra de honra. Ao final, Mefistófeles ganha a disputa, e Fausto assina o contrato com uma gota de sangue.

Ao final, após a assinatura, revela o demônio:

Vai-te e despreza o gênio e a ciência,

do ser humano a máxima potência!

Deixa que em cega e feiticeira gira.

Te embale o demo da mentira,

e já te prendo em meu enlace.

(Goethe, 2013, p.181)

Mefistófeles é o duplo de Fausto, que não pode fazer mais do que espelhar, às vezes obscuramente, as muitas facetas inquietas de sua personalidade.

Jung afirma que a sombra

(...) aparece como a *anima* na projeção sobre pessoas adequadas ou muitas vezes personificadas em sonhos. A sombra coincide com o inconsciente pessoal. Tal como a *anima*, esta figura foi frequentemente representada pelos poetas. Lembro-me da relação *Fausto*-Mefistófeles. (Jung, 2002, § 513).

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

O arquétipo do duplo em Goethe

inferiores de caráter e outras tendências incompatíveis.

Na cena “A cozinha da bruxa”, Goethe lança Fausto na terrível arte de prolongar a vida humana: Mefistófeles convence-o a ir à casa da bruxa que poderá rejuvenescê-lo e devolver-lhe a formosura. Ele torna-se novamente o que era em sua juventude, e Mefistófeles cumpre todos os ditames do doutor.

Na continuação, no episódio “Rua”, Fausto conhece Gretchen (Margarida). Quando sai da casa da bruxa, ele a vê saindo da igreja. Naturalmente, o demônio já teria localizado essa tão inocente moça para cair nos braços sedutores de Fausto. Dessa forma se inicia a cena:

Fausto:

Formosa dama, ousar-vos-ia
oferecer meu braço e companhia?

Gretchen, Margarida:

Nem dama, nem formosa sou,
posso ir pra casa a sós, e vou.

(Goethe, 2013, p.271)

Fausto apaixonou-se e, em seguida, ao elogiar a moça, enaltece seus lábios, sua face e a deseja, implora a Mefistófeles que a dê a ele. Parece que Fausto já está convencido que tem poderes para ter o que deseja, pois, após algumas relutâncias, o demônio decide arrumar algum jeito de possuí-la.

Nesse momento, Fausto realiza a projeção da sua *anima*, isto é, a personificação da natureza feminina do inconsciente do homem.

Desde a origem, todo homem traz em si a imagem da mulher; não a ima-

gem desta ou daquela mulher, mas a de um tipo determinado. Tal imagem é, no fundo, um conglomerado hereditário inconsciente, de origem remota, incrustada no sistema vivo, tipo de todas as experiências da linguagem ancestral em torno do ser feminino, resíduos de todas as impressões fornecidas pela mulher, sistema de adaptação psíquico herdado (...) sendo inconsciente, essa imagem é sempre projetada no ser amado; ela constitui uma das razões essenciais de atração passional e de seu contrário. (Jung, C. G. 1987, pág 351)

Tem início a próxima cena, “Crepúsculo/da tarde”, onde começará o processo de danação de Gretchen, pois, encantada com tal atrevido e galanteador moço, ela afirma:

O senhor de hoje, quem me dera
Saber-lhe o nome, quem ele era!
Tinha, certo é, figura altiva;
E de alta casa se deriva;
Na frente dele isso se lia...
Prova-o também sua ousadia.

(Goethe, 2013, p.281)

Seguidamente Fausto e Mefistófeles tramam a abordagem da jovem. Fausto decide que quer lhe dar um formoso presente, Mefistófeles rouba um belíssimo estojo com jóias e coloca-o dentro do baú de Gretchen. Quando ela entra em seu aposento, ao despir-se do agasalho e abrir seu baú para colocar sua roupa, encontra o estojo de joias:

Que linda caixa! Como veio ter cá?
O cofre não fechei, quiçá?

É esquisito dentro o que haverá?...
Que é isso? Deus do céu! à fé,
Em minha vida não vi coisa igual! Que adorno!

(Goethe, 2013, p.289)

As cenas seguintes irão revelar a astúcia do demônio em fazer com que Fausto consiga seduzir Gretchen, pois inicialmente a bela caixa com belos adornos não teria funcionado. Ela foi entregue ao padre, que a ofertou à Virgem Maria, mas Mefistófeles logo armou outro plano, narrado no episódio “A casa da vizinha”, que insere uma nova personagem: Marta, vizinha de Gretchen.

Mefistófeles, ao descobrir que a bela caixa havia sido entregue ao padre vai à casa de Marta para supostamente comunicar-lhe a morte do marido e dessa forma aproximar Fausto de Gretchen. Ao dialogar com Marta e com Gretchen, ele anuncia a morte do marido de Marta. Esta apenas pede uma prova, ou o anúncio da igreja de sua morte ou, como costume da época, duas testemunhas quando a morte ocorre no estrangeiro, sendo esta última a forma de inserir Fausto no círculo de diálogo. Marta marca com Gretchen um encontro à tarde com os dois cavaleiros. *Fausto*, então, presta o seu falso testemunho acerca da morte do marido de Marta.

Embora já tenha aceitado o “braço e companhia” que Fausto lhe oferecera ao vê-la passando pela rua, Gretchen (Margarida) só passará a comportar-se e a falar de maneira solta e descontraída após consultar a flor (bem-me-quer, mal-me-quer), assegurando-se pelo seu oráculo do amor de Fausto.

Aqui percebemos que também houve uma projeção anímica por parte de Gretchen. Assim como o homem traz em si a imagem da mulher, a mulher traz em si a imagem de homens.

“O *animus* é projetado particularmente em personalidades “espirituais” e toda espécie de “heróis.” (Jung, 1987, pág.352)”.

Dando continuidade, Gretchen dá um sonífero a sua mãe para poder pos-

sibilitar a entrada de *Fausto* em seu quarto. Sua mãe não resiste e morre. Gretchen descobre que ficou grávida. Valentim, seu irmão, retorna e tenta recompor sua honra, num duelo contra *Fausto* que o mata com auxílio do demônio Mefistófeles.

Dada a morte de sua mãe e de seu irmão, Gretchen cai na miséria de sua própria consciência e, no episódio “Catedral”, escuta o Espírito Mau que a lança em sua terrível ação seguinte:

Gretchen!

Tua cabeça, onde anda?

No coração?

Tens que delito?

Pela alma de tua mãe oras

que adormeceu por ti interminável pena?

De quem o sangue em teu umbral.

(Goethe, 2013, p.427)

Gretchen é aqui incitada ao infanticídio, asfixia o seu filho ilegítimo e é condenada por esse crime.

Na conhecida cena “Noite de Valpúrgis”, Fausto tem a visão de Gretchen, desesperada, arruinada e condenada. Tenta salvá-la da morte, libertando-a da prisão, mas como não consegue mais a ajuda do demônio, fracassa.

Gretchen, presa da loucura, negando-se a escapar e atormentada pelos remorsos, prefere assumir suas responsabilidades de culpa e aceitar seu devido castigo. Nos momentos finais, implora o perdão de Deus e, como sabe que irá morrer, pede para que Ele a receba. Gretchen morre nos braços de Fausto, mas do alto se escuta a voz “*Salva!*”

Imediatamente Mefistófeles diz a Fausto: “Aqui comigo”.

Mefistófeles desaparece com Fausto e, do alto, ouve-se uma voz: “*Henrique!, Henrique!*”

No Fausto, percebemos que Mefistófeles lança-o num abismo de uma lógica niilista aniquiladora em que todas as realidades não passam de simples momentos e simples constatações de seu próprio eu.

Como dissemos no início, o arquétipo do duplo poderia ser parte da função transcendente, a qual resulta da união de conteúdos conscientes e inconscientes, não sendo nada que nós mesmos criamos, mas que surge quando experimentamos a luta dos opostos.

Sobre essa mediação de opostos, Jung afirma que não tem nada de misterioso, mas apenas é uma função de elementos conscientes e inconscientes ou, como na matemática, uma função comum de grandezas reais e imaginárias (Jung, 1991, p.174).

Assim, “o processo psicológico da individuação está intimamente vinculado à função transcendente, porque ela traça as linhas de desenvolvimento individual que não poderiam ser adquiridas pelos caminhos prescritos pelas normas coletivas.” (Jung, C.G., 1991, § 854).

Após o seu pacto com o diabo, Fausto passa por uma série de transformações, representadas por figuras simbólicas: Mefistófeles, como representante da sexualidade e do poder, abrindo inúmeras possibilidades para Fausto a partir do seu rejuvenescido, e Gretchen como representante da sua *anima*.

Bem sabemos que essas transformações custaram a Fausto algumas dúvidas, mas ninguém pode, mediante o seu livre arbítrio, anular o poder efetivo de seu inconsciente; no máximo, conseguirá iludir-se. Ele se vê impedido a continuar sua caminhada, não que a dúvida não pairasse no ar, nas decorrências angustiantes que antecederam ao seu pacto.

Há um momento na peça em que Fausto vacila se deve ou não se entregar aos ditames do seu inconsciente. Há um diálogo com Mefistófeles, do qual iremos nos valer, mostrando quando Fausto quer se opor à loucura da magia:

Fausto:

Da mágica infernal repele-me a loucura;
Acaso me prometes cura
Neste sarapatel do qual delírio emana?
Peço conselhos de uma velha indouta?
E me subtrai a vil chafana
Trinta anos da carcaça rota?
Tens só isso? ai de mim! já se me encobre
Toda a esperança! O engenho esperto
Da natureza, uma alma nobre,
Um bálsamo ainda não têm descoberto?

Mefistófeles:

Falaste, amigo, com razão extrema.
Há, para remoçar-se, um natural sistema;
Mas noutro livro está escrito
E é um capítulo esquisito.

Fausto:

Quero sabê-lo.

Mefistófeles:

Bem! um meio há, para isso:
Sem médico se obtém, sem ouro e sem feitiço.

Vai para o campo, incontinentemente,
Maneja a enxada, ativa o arado,
Conserva-te a ti próprio e a tua mente
Num círculo chão limitado,
Com alimento puro, nutre-te qual gado,
Vive entre o gado, em suores quotidianos,
Adubar pessoalmente o campo e o agro não temas;
Por remoçar-te de setenta anos,
Crê-mo, o melhor é dos sistemas!

Fausto:

Não me convém; não tenho o hábito disso;
Brandir a enxada é arduo serviço.
A vida rústica não é comigo.

Mefistófeles:

Pois venha a bruxa, então, amigo.

(Goethe, 2013, p. 241-242)

Fausto entrega-se então ao poder da magia em busca de seu rejuvenescimento, iniciando assim a sua caminhada em busca de si mesmo e do seu Si-mesmo.

Segundo Jung, quem se deparar com o problema fáustico, não terá mais acesso a uma vida simples.

Conclusão

Como vimos no início do texto, Walker propõe o conceito de um arquétipo, o duplo, como uma figura de alma com características espirituais e eróticas, dizendo ainda que essa figura está ligada ao arquétipo *anima/animus*, de mesmo sexo e que também não é a sombra, apontando os aspectos do duplo nas primeiras amizades e parcerias, dizendo que cada homem e cada mulher carregam em sua alma esse padrão arquetípico, expresso na necessidade de amor, ternura, intimidade e alegria com pessoas do mesmo sexo.

Como já mencionado, não partilhamos da ideia do duplo ser apenas do mesmo sexo; em Goethe, reconhecemos aspectos do duplo no personagem da sua obra *Fausto*, o que Jung denominou como sombra de Goethe, e também em Margarida que, como verificamos, representaria aspectos da sua *anima*. Concordamos com Walker quando diz que esse padrão arquetípico está na alma do ser humano. Para nós, não seria descabido perceber aspectos do duplo tanto nos arquétipos *anima/animus* como no arquétipo da sombra, haja vista que o arquétipo do duplo é conceituado como uma figura de alma com características espirituais e eróticas.

Referências

Bíblia Sagrada. Edição da Palavra Viva, São Paulo: Stampley Publicações Ltda; 1974.

Gimael, E.D.A. Conflitos Conjugais: Uma leitura a partir da psicologia analítica, tomando como base os tipos psicológicos. Dissertação de Mestrado em Psicologia Clínica – São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2008.

Goethe, J. W. von. *Fausto: uma tragédia – Primeira parte*, São Paulo: Ed. 34; 2013.

Guinsburg, J. O Romantismo. São Paulo: Ed. Perspectiva; 2011.

Jung, C.G. Memórias, Sonhos, Reflexões. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira; 1987.

Jung, C.G. Psicologia do Inconsciente – O eu e o inconsciente. O.C. Vol.

O arquétipo do duplo em Goethe

VII. Petrópolis: Ed. Vozes; 1978.

Jung, C.G. Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo. O.C Vol. IX/I, Petrópolis: Ed. Vozes; 2002.

Jung, C.G. Tipos Psicológicos. O.C.Vol. VI, Petrópolis: Ed. Vozes; 1991.

McGuire, W. (org.), “A Correspondência Completa de Sigmund Freud e Carl G. Jung”, Rio de Janeiro: Ed. Imago; 1993.

Nunes, C.A. Banquete – Apologia de Sócrates. 2ª edição revisada, Belém: EDUFPA; 2001.

Walker, M. The double – an archetypal configuration in Spring – A Journal of Archetype and Culture, Dallas: Spring Publications; 1976.

Young-Eisenfrath, P. & Dawson, T. Manual de Cambridge para estudos junguianos. trad. Daniel Bueno, Porto Alegre: Artmed Editora; 2002.

Artigo original *Original article*

Quando o amor romântico intoxica

When romantic love becomes toxic

Sylvia Mello Silva Baptista

Resumo

Este artigo trata do aspecto tóxico do amor romântico através de uma reflexão sobre a inconsciência que permeia as relações amorosas quando aprisionadas em projeções. A estória de Eros e Psiquê é abordada como expressão mítica deste fato, e para além dele, levando em conta as inúmeras mortes simbólicas de Psiquê.

Palavras-chave

Eros; Psiquê; amor romântico; narcose; Outro mágico.

Introdução

A ideia de *amor romântico* cola-se imediatamente para mim a uma frase que tenho repetido na clínica ao receber meus pacientes com suas queixas sobre seus parceiros: *o amor romântico é a um só tempo a maior fonte de energia e o principal narcótico do nosso tempo*. A frase não é minha, mas de James Hollis, retirada de seu livro *O Projeto Éden* (2002, p.51). Tenho feito dos escritos deste autor, entre outros como James Hillman, Alice Miller e Joseph Campbell, meus pilares de reflexão sobre a psique e a clínica. Resolvi então refletir sobre este tema e iniciei este trabalho afirmando em conjunto com Hollis: *o amor romântico é tóxico e incapacitante*. Vamos entender por quê.

Antes de mais nada, esclareço que entendo como *amor romântico* o modo de expressão da relação amorosa que vem desde os tempos do amor cortês do século XVI, e que se instalou na subjetividade da cultura ocidental como forma padrão de relação. Geralmente pressupõe um par homem-mulher, ligados ao longo de toda uma vida numa crença idealizada de perfeição e pureza. A desconstrução desta ideia virá à medida que caminhar-

Quando o amor romântico intoxica

mos pelo texto.

O pensamento de Hollis é simples e está esboçado nas primeiras frases do livro citado:

Todos os relacionamentos começam e terminam em separação (p.11).

Para um bom relacionamento com o outro, precisamos empreender nossa própria jornada pessoal (p.14).

Entendo que Hollis aponta para uma direção ao fazer estas afirmações: deveríamos nos preparar para viver o melhor possível as inúmeras separações que a vida nos reserva. E esse caminho passa pelo autoconhecimento.

Relacionar-se e separar-se são como sístole e diástole. Movimentos da vida, constantes e inevitáveis. Somos profundamente marcados pelas primeiras relações amorosas, a começar pela mãe, o pai, ou os adultos cuidadores de nós enquanto fomos crianças. Ali se aprende, a partir das feridas que os pais carregam de suas próprias histórias, um modelo de relacionamento que irá se replicar em todas as nossas relações.

A partir do momento em que estou em relação, uma emoção básica se faz presente: o *medo*. Como animais vulneráveis que somos, precisamos desesperadamente do outro; dele dependemos. Se esta fragilidade é reconhecida e aplacada pelo adulto cuidador, há chances de que se promova na criança a sensação de segurança, ou como descreveu John Bowlby - um psicólogo e psiquiatra britânico do século XX, cujo trabalho focado no desenvolvimento infantil desembocou na teoria do apego, um apego seguro, que dará àquele ser em formação condições de sentir-se bem consigo mesmo e com o mundo. Parece que essa situação pertence a um mundo ideal, pois nos

Sylvia Mello Silva Baptista

(Brasil) - Analista junguiana, membro da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica (SBPA) e da International Association for Analytical Psychology (IAAP). Mestre em Psicologia Clínica pela PUC-SP, professora, supervisora clínica e coordenadora do Núcleo de Mitologia e Psicologia Analítica (MiPA) da SBPA, coordenadora do Núcleo de Mitologia da Areté (Centro de Estudos Helênicos), autora, entre outros, do livro *Arquétipo do Caminho* (Casa do Psicólogo).

Email:

sylviamellobaptista@gmail.com

deparamos numa proporção assustadoramente maior com pessoas inseguras e que se amam pouco. Essas pessoas possivelmente tiveram que lidar com o medo primordial de aniquilamento de forma a escondê-lo ou negá-lo como estratégia de sobrevivência. A criança, inundada pelo medo de perder o amor dos pais, encontra caminhos para satisfazer as expectativas deles e responder de forma positiva ao que acredita que eles esperem que ela seja. Essa situação é terrível pois vai gradual e cruelmente afastando a criança dela mesma, sempre motivada a garantir a atenção, o olhar, o amor do outro.

Hollis fala de um outro com “O”, Outro, onde são depositadas as soluções dos meus problemas, a expectativa de amor incondicional, a realização daquilo que não fui capaz de realizar. Assim, identifico-me com ele e quem sabe ele me dará o que preciso? Desejo me unir a ele e assim me sentir protegida, sustentada e salva, diz o autor.

Eros e Psiquê

Quando esta criança cresce e vai em busca de um par amoroso, leva consigo as demandas de sua alma. Projeta no mundo sua fome de amor e elege um parceiro que supra o que não recebeu. Neste cenário, Eros está sempre presente. Filho de Afrodite e Ares, ou também entendido como a energia primordial surgida do caos e que deu origem ao cosmos, ele representa aquilo que une, que vincula, que aproxima. Gostaria de considerar aqui a divindade como filiação da deusa do amor. Parece-me que o *amor romântico* e seu caráter tóxico, que visio salientar, poderiam ser localizados nesse mito nos momentos de Psiquê *antes de sua tomada de consciência*, ou seja, antes de seu trajeto rumo a si mesma e ao outro amoroso; e entendo Psiquê como um correlato humanizado da própria deusa Afrodite.

Como se sabe, Psiquê tinha tamanha beleza que ameaçava o culto a Afrodite, enfurecendo a deusa e causando um enorme mal estar aos pais da moça, que temiam os castigos divinos. Estes vão a um oráculo que os aconselha, orientado por Apolo, a oferecê-la em núpcias ao imponderável. Como era hábito, a criatura amaldiçoada (e a beleza em excesso pode ser assim entendida) era exposta à própria sorte, a situações de risco e abandono em alguma floresta, montanha ou lugar ermo e esquecido.

Quando o amor romântico intoxica

Caso os deuses dela se apiedassem, ou seu fim não estivesse determinado pelas Moiras naquele momento, sua vida seria, de alguma forma, poupada. Assim se deu com Psiquê, deixada no alto de um penhasco.

Vejam, temos aqui uma jovem que não correspondia às demandas do coletivo por exceder em beleza o permitido, e os pais lhe respondem a isso com abandono e morte. Psiquê não poderia ser ela mesma. Troquemos a condição da beleza por hiperatividade, ausência de foco, por carência de inteligência formal ou qualquer outra característica do que é esperado em nossa sociedade atual, e poderemos vislumbrar a trágica situação que a pessoa enfrenta ao sentir-se inadequada. O destino é a solitária exclusão e a vivência de dor e desamparo.

Enquanto isso, Afrodite instrui seu filho Eros a ferir Psiquê com suas flechas mágicas para que se apaixone por uma criatura terrível e caia em sofrimento. A vingança de Afrodite aponta para fazer com que aquela bela jovem sofra por aquilo que ela antes deveria se orgulhar. Reafirma a mensagem dos pais mortais: *você não pode ser quem você é! Sinta-se inadequada!* Faz-nos lembrar da rainha-mãe de Branca de Neve consultando o espelho e esperando uma resposta afirmativa de sua eterna beleza. No caso de Afrodite, uma deusa, sua beleza era (é) de fato imortal. Mas Psiquê traz em si uma outra beleza que também ensinará a deusa.

No entanto, o destino quis que Eros, por descuido - o amor é desatento e imprevisível? -, ferisse a si mesmo, fascinado que ficou com os encantos da moça. Numa inesperada atitude de desobediência à mãe, como ocorre quando nos apaixonamos e nos sentimos impelidos a viver um amor proibido, Eros acolhe Psiquê e lhe propõe divino amor à noite e espera solitária na claridade do dia. Ou seja, a inconsciência, a *narcolepsia*, em troca de ter tudo aquilo que projetasse em seu amante noturno. Quantos casamentos não se estruturam dessa maneira, com o detalhe, também trazido pelo mito, da oferta de muitos bens materiais a satisfazer os desejos terrenos?

Abro um parêntese para esclarecer que chamo de *narcolepsia* a situação de rebaixamento ou anestesiamento da consciência que tira o herói de sua jornada em direção a si mesmo - o herói aqui entendido também metaforicamente como a parte em nós que vai ao mundo agir, fazer acontecer, matar os dragões. A *narcolepsia* se opõe ao movimento hermético e à cons-

ciência reflexiva, qualidades que acordam o herói em nós. Essa ideia é bastante discutida e ilustrada no livro *Ulisses: o herói da astúcia* (2011), onde postulo que alguns femininos que surgem no caminho de Odisseu/Ulisses, possuem esse poder narcótico sedutor de adormecer a ação, contra o qual terá que lutar para chegar a Ítaca.

Bem, a história continua com muitos meandros, como a chegada das invejosas irmãs de Psiquê que a mobilizam a sair da escuridão, embora com motivações pouco nobres. A partir do momento em que a lâmpada de óleo de Psiquê é levantada e ela enxerga quem de fato é seu parceiro, tudo muda. O caminho pessoal de Psiquê começa neste exato momento. A partir daí ela entenderá a trama invejosa das irmãs, tentará suicídio - num movimento desesperado da alma em busca das profundezas -, procurará a sogra para pedir pela volta de Eros, e terá suas tarefas estabelecidas para pavimentar o caminho até esse encontro. Primeiro consigo mesma, depois com o outro.

Quando afirmo que o mito traz uma imagem do *amor romântico* na sua faceta tóxica, quero evidenciar o lado da inconsciência e da projeção que ocorre no encontro amoroso, onde um atribui ao outro a sua salvação.

Olhares para o mito

Há pelo menos duas perspectivas de onde podemos olhar este mito. Uma diz respeito à *criança* Psiquê, ferida pelo abandono paterno e materno, e que terá que morrer para renascer. Foi preciso que se afastasse literalmente de seus pais (ela entende a tragicidade da situação e aceita seu destino), que levasse as irmãs à morte com suas maledicências, que se humilhasse perante Afrodite e suas escravas - Hábito, Ansiedade e Tristeza -, sentindo-se profundamente impotente. O fim está presente ao longo de toda a história: depois de aceitar a ida às núpcias com a morte ditada pelo oráculo e obedecida pelos pais, Psiquê tenta se matar no rio mais próximo, ao ver Eros voar para longe; mas as águas recusam sua entrega e Pan vem a seu encontro. Vale ressaltar que este ser, meio homem, meio bode, é também um filho rejeitado. Sua mãe, Dríope, ao pari-lo, gritou perante sua monstruosidade e o abandonou. O pai, Hermes, no entanto, o acolheu e o levou ao Olimpo, sendo ali recebido por todos com risos e alegria. É curioso que justo esse deus - marcado pelo abandono materno - dê ouvidos ao

sofrimento da jovem, irmanando-se em suas feridas primordiais.

Ao longo das tarefas (separar os grãos, recolher o toção de ouro, recolher água do rio Estige, ir ao Hades buscar o unguento da beleza com Perséfone), ocorrem novos pensamentos suicidas, e novas interferências de personagens. A cada desafio, vai conversando com os elementos da Natureza e elaborando seus limites e potências. Chamo atenção aqui a essa proximidade com a Natureza como um elemento curativo. Vai se encontrando a si mesma, até que decide: abre a caixa dada pela rainha dos Inferos para ir novamente de encontro com a beleza, e desfalece. Vejo nesse ato sua primeira escolha genuína direcionada a si própria. Permite-se ser ela mesma, fazer uma opção, movida pelo seu desejo. Morre para se tornar imortal.

Outra forma de interpretar, diz respeito a Psiquê como *par amoroso* de Eros, aquela que perde seu objeto de projeção ao quebrar o pacto de inconsciência e ousar ver com quem se deitava. Antes, a jovem vivia conforme as circunstâncias, obedecendo inicialmente às ordens dos pais, mesmo que estas implicassem sua morte; depois às do marido, que fomentava a ignorância. Até o momento da luz, Psiquê atribuiu ao Outro a razão do seu viver. Hollis adjetiva esse Outro como Mágico. No campo amoroso, ele representa a ideia fantasiosa de que há um alguém que nos completa, nos entende, adivinha nossos desejos e pensamentos, que é capaz de satisfazer as nossas necessidades e nos poupar de sofrimentos.

No fundo, ambas perspectivas se unem quando entendemos que esse Outro Mágico reproduz a mãe e o pai idealizados, aquele casal parental imaginado como capaz de um amor incondicional. Hollis lembra que “Procuramos o que conhecemos, mesmo que possa nos ferir”, e “O Outro Mágico é sobrecarregado com todos os detritos da nossa história psíquica”(2002, p.45).

O *amor romântico* envolve fascínio, e isto significa diluição das fronteiras, encantamento, uma espécie de magia. “De maneira geral, o que mais junta as pessoas, a energia que procura sinergia, são os complexos operativos de cada um” (p.49). O Outro Mágico pode ser lido como a *pessoa certa*, e há aí implícita a promessa da recuperação de uma unidade perdida. No entanto, esse Outro amado está em nós o tempo todo. É o mecanismo da projeção que ensina que através da visão de fora eu tenho consciência do que está dentro. Ítaca sempre esteve ali, ao alcance de Ulisses.

A infância violentada e a projeção

Alice Miller foi uma mulher admirável, psicóloga, escritora e incansável crítica do que chamou de Pedagogia Negra, uma tendência do coletivo de eternizar a permanência da *inconsciência* para não precisar enfrentar as feridas formadas na infância. A criança esquece as crueldades e abusos recebidos na relação com pais ou cuidadores - geralmente também feridos, reproduzindo seus próprios modelos violentos-, justificando-os e banalizando as vivências como algo que “é assim mesmo”, “sempre foi assim”, “foi para o meu bem”, “foi por amor”. A memória intelectual fica soterrada por ensinamentos e adequações forçadas, mas o corpo lembra. E esse corpo que carrega as marcas de um passado abusador pode trazer de volta o que está ali adormecido mas não esquecido, e com isso libertar a pessoa do que a envenena silenciosamente.

Em outros artigos (entre eles *Vínculos Venenosos* ou *Ex-mãe, ex-pai, ex-filho: a data de validade das relações*) trato desses assuntos dos abusos psíquicos com mais vagar. Volto, aqui, ao nosso foco, a saber o vínculo amoroso romântico e seu poder narcótico. A referência a Miller se baseia na ideia de que todas essas situações se inter-relacionam, dando-nos um novo olhar para as projeções. Quando projetamos, a psique movimenta-se em direção a algo fora do eu para que possa enxergar-se a si mesma no outro. E esse movimento é investido de um afeto, este carregado de memórias gravadas no corpo, invisíveis num primeiro momento. Quando chamo o outro de meu amor e atribuo a ele (ela) *a razão do meu viver*, abandono a mim, muitas vezes como me senti abandonada em alguma medida por aqueles que tinham como incumbência proteger-me e amar-me. Ou melhor, como seria de esperar, e que vemos ser uma das tarefas mais desafiadoras e difíceis de se observar acontecer, deixo de promover a alteridade do outro como ele é, de fomentar a identidade, o desenvolvimento de uma potência que clama por expressão.

Voltando ao mito, Psiquê, ao projetar sua existência em Eros, o faz abrindo mão de si mesma, obedecendo ao outro, desejando adequar-se a ele e acreditando ser assim a maneira de se fazer merecedora de seu amor. Mas que amor é esse que molda o outro a responder de um modo determinado? Se Psiquê ficasse paralisada nesse momento projetivo, estaríamos

numa versão do mito de Eco e Narciso, onde a pobre ninfa não é capaz de sair de uma dinâmica de anulação de si. Mas aqui o mito é outro e vemos a jovem partir para um corajoso caminho de encontro consigo mesma, permeado por inúmeras mortes. É preciso que morra a ignorante e ingênua Psiquê, a filha abandonada à morte, a esposa inconsciente, a mulher vítima, a nora desvalida e desvalorizada, para deixar nascer aquela que escolhe e corre riscos, que ousa ser “inadequada” pois segue sua própria intuição, sua voz interna.

Numa crítica feroz aos mandamentos do mito cristão, Alice Miller afirma ser impossível respeitar quem vê a obediência como virtude, a curiosidade como pecado e o desconhecimento do bem e do mal como ideal, atitudes que dão origem a indivíduos que não perguntam, que assumem medos alheios, que toleram contradições, que se submetem à dominação e que, enfim, adoecem. Não são essas, características da jovem Psiquê antes de suspender a lâmpada de óleo?

O *amor romântico* se faz narcótico, portanto, ao nublar ou mesmo anestesiarem a consciência, na troca de projeções do ideal no outro, ou no Outro. Ao que estou denominando *narcese*, entendo que se opõe o *movimento*, característica principal do deus Hermes, pai de Pan –aquele que recoloca Psiquê em seu rumo. Ao lado da noção de movimento em oposição a *narcese*, entendo que há o desapego. Quando o romance seduz o amante a permanecer aonde chegou, paralisa o movimento hermético. A consciência narcotizada funciona dentro de uma dinâmica matriarcal que prioriza o prazer e a sensorialidade. O tédio, a acomodação, o prazer imediato, a preguiça, a vaidade, o ócio, o hábito, possuem efeito narcótico em nós. O casal Eros e Psiquê são adolescentes que viveram, num primeiro momento, o intoxicante *amor romântico*, para somente após um árduo caminho de encontro consigo mesmos, transformarem o veneno em fármaco, a projeção em apropriação. A desobediência e a curiosidade são fundamentais nesse processo, bem como o sacrifício e a aceitação da morte/transformação.

Conclusão

Para trazer um alento a estas colocações que sublinham a toxicidade do *amor romântico*, e falar daquele amor que surge sem os véus das projeções

dos medos infantis, trago um pequeno trecho de Joseph Campbell quando fala da *Mitologia do Amor*, recordando os trovadores e poetas que o cantavam, nas palavras de Guiraut de Borneilh, especificando que “o amor é discriminador –pessoal e específico- e nasce dos *olhos* e do coração.

Assim, pelos olhos o amor atinge o coração:
Pois os olhos são as sentinelas do coração
E os olhos fazem o reconhecimento
do que agradaria ao coração possuir.
E quando eles estão em pleno acordo
e firmes, todos os três, no uno se elucidam,
e então, nasce o amor perfeito
daquilo que os olhos tornaram bem-vindo ao coração.
De nenhum outro modo pode o amor nascer ou ter início
senão por esse nascimento e esse início movido por inclinação.

Note bem: esse amor nobre não é indiscriminado. Não é um “ame o teu próximo como a ti mesmo, não importa quem ele possa ser”; não é ágape, caridade ou compaixão. Nem é uma expressão do desejo sexual em geral, que é igualmente indiscriminado. Não é, por assim dizer, da categoria do Céu nem do Inferno, mas da Terra; estabelecido na psique de um indivíduo em particular e, especificamente, predileto de seus olhos: sua percepção de outro indivíduo específico e a comunicação da imagem dela ao seu coração – o qual deve ser (como nos contam outros documentos da época) um coração “nobre” ou “gentil”, capaz da emoção do amor, amor e não simplesmente luxúria (1972, p.130).

Portanto, digamos sim ao amor - afinal Psiquê encontrou Eros-, mas observando o caminho pessoal como pré-requisito, ousando cuidar da criança

abandonada que muitas vezes carregamos, ousando desobedecer, sermos curiosos e discriminarmos nossas projeções, o bem e o mal em nós.

Finalizo voltando o olhar a uma poesia e a uma canção que, acredito, talvez nos ajudem a evidenciar esses movimentos da psique e nos acordar para os caminhos desse campo intrincado do humano, nos ensinando a importância do amor verdadeiro começar e terminar em nós.

Eros e Psiquê

(Fernando Pessoa, 1983, pp. 115-116)

Conta a lenda que dormia
Uma princesa encantada
A quem só despertaria
Um Infante, que viria
De além do muro da estrada

Ele tinha que, tentado,
Vencer o mal e o bem,
Antes que, já libertado,
Deixasse o caminho errado
Por o que à Princesa vem.

A Princesa Adormecida,
Se espera, dormindo espera.
Sonha em morte a sua vida,
E orna-lhe a fronte esquecida,
Verde, uma grinalda de hera.

Longe o Infante, esforçado,
Sem saber que intuito tem,
Rompe o caminho fadado.
Ele dela é ignorado.
Ela para ele é ninguém.

Mas cada um cumpre o Destino.
Ela dormindo encantada,
Ele buscando-a sem tino
Pelo processo divino
Que faz existir a estrada.

E, se bem que seja obscuro
Tudo que pela estrada fora,
E falso, ele vem seguro,
E vencendo estrada e muro,
Chega onde em sono ela mora.

E, inda tonto do que houvera,
A cabeça, em maresia,
Ergue a mão, e encontra hera,
E vê que ele mesmo era
A Princesa que dormia.

Doce presença

Ivan Lins e Vitor Martins

Sei que mudamos desde o dia que nos vimos
Li nos teus olhos que escondiam meu destino
Luz tão intensa
A mais doce presença
No universo desse meu olhar

Nós descobrimos nossos sonhos esquecidos
E aí ficamos cada vez mais parecidos
Mais convencidos
Quanto tempo perdido
No universo desse meu olhar
Como te perder?
Ou tentar te esquecer?
Inda mais que agora sei que somos iguais
E se duidares, tens as minhas digitais

Como esse amor pode ter fim?
Já tens meu corpo, minha alma
Meus desejos...
Se olhar pra ti
Estou olhando pra mim mesmo

Fim da procura
Tenho fé na loucura
De acreditar
Que sempre estás em mim...

Referências

- Apuleio, L. O asno de ouro, Rio de Janeiro: Ediouro; 1985.
- Alvarenga, MZ e Baptista, S.M.S. Ulisses: o herói da astúcia - São Paulo:- Casa do Psicólogo; 2011.
- Baptista, S. M. S. Vínculos Venenosos, in *Junguiana* 29/1; 2011.
- Baptista, S. M. S. Ex-mãe, ex-pai, ex-filho: a data de validade das relações, in *Junguiana* 30/1; 2012.
- Campbell, J. Para viver os mitos. São Paulo: Cultrix; 1972.
- Hollis, J. O Projeto Éden: a busca do Outro mágico. São Paulo: Paulus; 2002.
- Lins, Ivan. Doce presença (Sweet Presence). Disponível em <http://www.vagalume.com.br/ivanlins/docepresenca.html#ixzz3hEAWbpxd> Acessado em 27 de julho de 2015.
- Miller, A. A revolta do corpo. São Paulo: Martins Fontes; 2011.
- Pessoa, F. Eros e Psiquê (Eros and Psyche) Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=4XJMoBq7fNQ> Acessado em 27 de julho de 2015.
- Pessoa, F. O Eu Profundo e Os Outros Eus. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; 1980.

Os encontros de Eranos

The Eranos meetings

Emmanoel Câmara

Olga Fröbe-Kapteyn (1881-1962) era uma intelectual holandesa interessada pelos círculos esotéricos e pelos grupos para-religiosos. Já havia fundado em Zürich o salão literário *Távola Redonda*. Em 1928, ainda sem uma ideia clara, construiu um salão de reuniões em sua casa, chamada *Gabriella*, situada às margens do lago Maggiore, próximo a Ascona, na Suíça.

Tendo conhecido Jung em 1930, este lhe sugeriu que tal espaço pudesse servir de “lugar de encontro entre o Ocidente e o Oriente”. Com o tema, inovador para a época, *Yoga e meditação no Oriente e no Ocidente*, Fröbe-Kapteyn deu início, em 1933, às reuniões do Círculo de Eranos (Eranoskreis). Esse nome, sugestão do historiador das religiões Rudolf Otto, é uma palavra grega que significa “banquete em que cada um traz uma contribuição”.

As reuniões, anuais, ocorriam na segunda quinzena de agosto, no verão europeu. Os convidados permaneciam hospedados na casa, convivendo além dos momentos das apresentações, nas agradáveis dependências de *Gabriella*. A cada ano um tema era escolhido e os conferencistas faziam apresentações de duas horas de duração, seguidas de debates. O espírito de Eranos presumia uma atmosfera de liberdade e espontaneidade, e a colaboração que cada um trazia, sob a forma de conhecimento, era uma oferta simbólica a todo o grupo.

Rapidamente, Eranos se tornou um espaço onde grandes pensadores de diversos campos do saber, em uma inédita interação interdisciplinar, procuravam aprofundar e ampliar os horizontes do conhecimento. Os assuntos incluíam psicologia profunda, religião comparada, espiritualidade, filosofia, crítica literária, folclore, física, entre outros. Havia um viés arquetípico e do inconsciente, inequívoco sinal da forte influência do pensamento junguiano.

Alguns temas das primeiras reuniões foram: *Simbolismo do Oriente e do Ocidente e guia da alma* (1934), *Forma e culto da Grande Mãe* (1938), *O princípio hermético em mitologia, gnose e alquimia* (1942) e *A Alma* (1945). A par-

tir de 1947 estabeleceu-se que a temática seria centrada no homem e suas relações (*O homem e o ritual* [1950], *o homem e o tempo* [1951], *O homem e a Terra* [1953], etc).

Ao longo dos cinquenta primeiros anos, há registro de mais de 100 diferentes conferencistas, como Karl Kerényi (estudioso da mitologia grega), Heinrich Zimmer (arte religiosa Indiana), Mircea Eliade (historiador das religiões), Erich Neumann (psicologia profunda), Joseph Campbell, Herbert Read (história da arte), Max Knoll (físico), Rudolf Otto (história das religiões), Adolf Portmann (biólogo e filósofo da natureza), entre outros.

Jung foi um participante ativo e frequentou as reuniões desde sua criação, em 1933. Havia grande interesse pelas culturas orientais, os temas ligados à religião e à antropologia e ainda a psicologia profunda. Jung proferiu diversas conferências, entre elas *Aspectos psicológicos do arquétipo da mãe* (1938), *A psicologia da Trindade* (1940) e *O espírito da psicologia* (1946). Sua última participação em Eranos foi em 1951, quando apresentou *Sincronicidade*, posteriormente ampliada e publicada. As influências das outras áreas do saber robusteceram sobremaneira vários fundamentos da psicologia junguiana.

Outras realizações têm sua base nas reuniões de Eranos. Ali começou a nascer a Bollingen Foundation, assim como o projeto para a redação de *Memórias Sonhos e Reflexões*. Foi também lá, em 1947, que Jung assinou contrato para a publicação de suas obras em inglês.

Em 1962 Olga Fröbe-Kapteyn faleceu, na casa *Gabriella*. Nos anos 30 e 40, em seus estudos sobre os arquétipos, ela percorrera as mais importantes bibliotecas europeias e dos Estados Unidos, reunindo mais de 6 mil imagens, que deram origem ao atual *Archive for Research in Archetypal Symbolism* (ARAS).

Mesmo sem a presença de Jung, seu espírito permaneceu presente nas décadas seguintes, por meio da participação de nomes como Aniella Jaffé, James Hillman, Marie Louise Von Franz, Wolfgang Giegerich, e Adolf Guggenbühl.

Inovador para a época, por seu caráter multidisciplinar, contando com uma plêiade de especialistas de diferentes campos do conhecimento, o

Círculo de Eranos foi um fértil espaço para a integração e o desenvolvimento de muitas concepções que ajudaram a construir o pensamento e a ciência do século XX e do atual. Seu espírito se tornou sinônimo de cooperação e integração na busca pelo conhecimento profundo.

As conferências de 1933 a 1988 estão compiladas em 57 anuários, publicados em inglês, francês e alemão. As reuniões de Eranos continuaram, com poucas interrupções, e até hoje acontecem, na mesma sede, anualmente. Qualquer pessoa pode comparecer, mediante o pagamento de uma pequena taxa.

Referências

Araújo, A F, Bergmeier, H, Jung e o tempo de Eranos, do sentido espiritual e pedagógico do círculo de Eranos. Revista @mbienteducação, 2013: 6(1):94-112.

Eranos Foundation. Disponível em www.erosfoundation.org/index.htm Acesso em 09 de abril de 2016.

Hinshaw, R. Walking in the footsteps of Eranos. 2014. Disponível em iaap.org/iaap-congresses/465-archive1/534-walking-in-the-footsteps-of-eranos.html Acesso em 03 de abril de 2016.

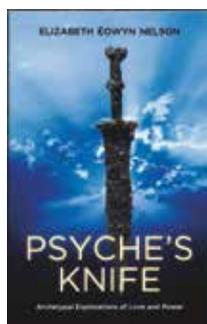
Resenhas de livros

English version on page 244

Psyche's Knife Archetypal Explorations of Love and Power

**Psyche's Knife -
Archetypal Explorations
of Love and Power**

Elizabeth Éowyn Nelson
Chiron Publications, Illinois
(2012) (não disponível em
português)



Divulgação

por Susan Carol Albert

Elizabeth Éowyn Nelson é Diretora de Políticas de Dissertações na Pacífica e em seu livro inspirador, ela utiliza inteligência e humor para examinar a alma feminina através de uma habilidosa leitura do mito de Eros e Psiquê. Conforme o mito, as irmãs de Psiquê a convencem de que ela é casada com um monstro, e ela aceita o conselho delas de matá-lo. Com uma faca e uma lamparina nas mãos, Psiquê pretende cortar a garganta de seu amante, mas Eros acorda e Psiquê é frustrada em seu ataque, descobrindo a beleza de seu marido.

Elizabeth Nelson toma a faca de Psiquê, como uma imagem arquetípica que é frequentemente negligenciada no mito, e a explora para acessar uma compreensão mais profunda da alma feminina. A alma humana busca conexões profundas,

e em qualquer relacionamento significativo a questão do poder está presente. Nelson compreende que se examinarmos e amplificarmos a faca de Psiquê, ela poderá nos ensinar a exercitar o poder dentro de um relacionamento amoroso, não em busca de controle, mas de transformação. Examinando o mito sob essa perspectiva, Elizabeth Nelson é capaz de trazer a luz o potencial da mulher.

Ela tira Psiquê do papel de vítima do ciúme de suas irmãs e a coloca como narradora de sua própria história, capaz de fazer suas próprias escolhas e lidar com as consequências.

Através do trabalho da alma, Elizabeth Nelson observa que Psiquê é compelida a desenvolver uma relação individual com seu amado e também com seu eros criativo. Ela nos conduz em uma jornada que traz um novo olhar a uma história familiar. Ao tomar o símbolo da faca e examiná-lo sob diferentes perspectivas – alquímica, sacrificial, lunar, fálica e finalmente pessoal – somos convidados a fazer conexões e desenvolver um relacionamento mais profundo com nosso próprio eros criativo. Ao nos apropriarmos do “poder” da faca de Psiquê, podemos descobrir mais sobre nós mesmos. Elizabeth Nelson encoraja as mulheres a pegar a “faca” em suas próprias mãos e deixar para trás os papéis frequentemente atribuídos a elas, e aprender a como discriminar e adquirir a capacidade de deliberação consciente.

O livro conclui com um convite para fazer-

mos nosso próprio trabalho na alma e a refletir sobre cada faceta da faca discutida nos vários capítulos, através de respostas a perguntas desafiadoras que levam a ações mais conscientes e experiências mais cheias de significado.

Tristes, Loucas e Más

A história das mulheres e seus médicos desde 1800

**Tristes, Loucas e Más -
A história das mulheres e
seus médicos desde 1800**

Lisa Appignanesi
Record, 2011



Divulgação

por Susan Carol Albert

Neste livro inspirador, Lisa Appignanesi apresenta uma nova perspectiva da relação entre pacientes mulheres e profissionais de saúde mental. Ela oferece um fascinante estudo sobre uma questão polêmica, começando na época da Revolução Francesa e seguindo os desenvolvimentos do que significava ser triste, louca e má para as mulheres do final do século XVIII até o mundo pós-feminista contem-

porâneo. Ela não vê as mulheres como intrinsecamente tristes, loucas ou más, mas procura uma compreensão de por que elas eram classificadas nessas categorias com muito mais frequência do que os homens.

Fazendo uso de estudos de caso, literatura, filosofia, notas de hospitais, memórias, cartas, biografias e dos escritos teóricos de psiquiatras, Appignanesi examina a fundo a forma como as mulheres eram interpretadas e rotuladas nos últimos dois séculos. Sua pesquisa nos proporciona uma visão da interação entre cultura, práticas psiquiátricas e doença em diferentes momentos históricos e confirma que a definição do que significa ser feminino e masculino em um dado período estava intimamente relacionada às definições de loucura.

Ela acompanha os desenvolvimentos históricos que levaram os profissionais a ir além de ver o louco como uma besta 'selvagem e raivosa' que precisava ser trancafiada num sótão, para reconhecer que há uma continuidade de sensações sutis entre o louco e o são.

A profundidade de sua pesquisa acadêmica fica evidente ao longo das quase 600 páginas. Os primeiros capítulos detalham o nascimento das profissões de saúde mental e nos fornece uma clara compreensão na mente dos pensadores por trás do movimento de expansão do número de asilos na Europa Ocidental, na tentativa de compreender os mentalmente perturbados. Esse movimento exigiu mais especializa-

ção e mais profissionais, e foi esse movimento que encorajou a nova profissão do alienista, predecessora da psiquiatria.

Appignanesi então examina o pensamento das grandes mentes, incluindo Freud, Jung, Lacan e Melanie Klein, e investiga as relações dos profissionais com seus pacientes, e a crescente conscientização da importância dessa relação e daquilo que o paciente tem para dizer.

Ao longo do livro ela mostra como figuras da Literatura, como Charlotte Brontë, Dickens e Wilkie Collins trouxeram à luz as preocupações e receios sobre encarceramentos errôneos e as formas como a loucura podia ser induzida. Ela ainda discorre sobre a vida de famosos, como Virginia Woolf, Sylvia Plath e Marilyn Monroe e relata suas experiências com hospitais, médicos, tratamentos e psicanalistas durante seus momentos de “loucura” e no contexto da nova ciência – a psiquiatria.

Ela examina várias doenças mentais ligadas à sexualidade, corpo, amor, distúrbios alimentares, abuso, tanto emocional como físico, e explora sintomas e documentos históricos para encontrar respostas aos nossos conceitos sobre o que é para ser rotulado como insano e nossos preconceitos sobre a sanidade.

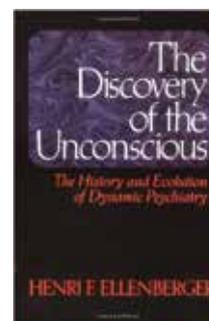
Talvez a maior dificuldade do livro seja o volume de informação que ele contém. Às vezes o detalhamento compromete o tema central e torna a leitura pesada. No

entanto, a obra é significativa em sua tentativa de desmistificar a loucura, já que somos continuamente lembrados que a fronteira entre sanidade e loucura, tanto para homens como para mulheres, é frequentemente tênue. A fragilidade da condição humana se torna evidente ao longo do livro e nos ajuda a lembrar que talvez a maioria de nós tenha tido, alguma vez, seus próprios momentos de se sentir triste, louca e má.

The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry

The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry

Henri F. Ellenberger
Basic Books, 1981



Divulgação

por Mário Catelli

O trabalho de Henri F. Ellenberger *A Descoberta do Inconsciente: a história e evolução da psiquiatria*

dinâmica (disponível em inglês e em espanhol) é uma obra monumental em que ele oferece uma profunda visão do desenvolvimento da psicodinâmica no Ocidente, desde as práticas mágicas dos xamãs, passando pelos rituais de exorcismo da Idade Média, o magnetismo animal do século XVIII, a hipnose, para finalmente chegar à psicanálise e à psicologia analítica. Associado a isso, Ellenberg apresenta o contexto histórico, social e filosófico de cada período, permitindo uma leitura integrada que favorece uma profunda compreensão de todo o processo.

A tentativa humana, ao longo dos séculos, de buscar explicações e tentar lidar com o universo pouco estudado da psique humana é o enredo dessa fascinante história. Ellenberger descreve os fenômenos e o entendimento desenvolvido em cada época, evidenciando um contínuo e lento processo da assimilação do inconsciente como uma realidade psíquica, capaz de influenciar e determinar os destinos do homem.

As manifestações em cada época são descritas, analisadas e discutidas em consonância com as ideias e conceitos dos grandes estudiosos, pesquisadores, filósofos, cientistas, religiosos, médicos e terapeutas de cada tempo, sempre envolvidos em desvendar a intrigante realidade do sofrimento psíquico. Ellenberger evidencia também a reciprocidade entre os eventos históricos e o desenvolvimento da psicodinâmica.

Ele desenvolve também uma linha compa-

rativa das diversas abordagens de tratamento, pontuando as diferenças e discernindo os aspectos em comum, em particular a qualidade da relação pessoal entre o sujeito afligido por um mal e o seu cuidador.

Nos capítulos finais, Ellenberger relaciona a obra de filósofos como Kant, Bachofen, C.G. Carus, Eduard von Hartmann, Schopenhauer, Nietzsche, entre outros, nos mostra como esses trabalhos se influenciaram reciprocamente e como a psiquiatria dinâmica alimentase na rede cultural e filosófica de seu tempo, e como todas essas concepções têm o inconsciente como fator comum.

A obra conta ainda com amplos capítulos dedicados a Freud, Jung e Adler.

Elaborada a partir de exaustiva pesquisa em grande variedade de fontes, inclusive entrevistas pessoais e consulta aos acervos particulares, *The Discovery of the Unconscious* se constitui, sem exagero algum, em autêntico tratado da história da psicodinâmica na idade moderna. Trata-se de obra única, cuja leitura é essencial e indispensável para profissionais que iniciam sua formação e também para aqueles que buscam um conhecimento histórico e humanista da psicodinâmica.

Agenda de eventos

English version on page 248

2016

maio

28/05 a 04/06 **11th Jungian Odyssey, Annual Conference & Retreat**
Zermatt, Suíça
Isapzurich - www.isapzurich.com

junho

02/06 a 05/06 **Sandplay Therapists of America, National Conference**
Connecting Body, Mind, and Spirit through Sandplay
Chicago, Estados Unidos
www.sandplay.org

14/06 **Transferência e Contratransferência no Campo Junguiano**
São Paulo, Brasil
Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica - sbpa.org.br/portal

24 e 25/06 **2016 Jung Midnight Sun Conference**
C.G.Jung Society of Northern Alaska
www.jungalaska.org

julho

02/07 **A Jungian approach to early relational trauma with Marcus West**
Cambridge - Friend Meeting House
Society of Analytical Psychology
www.thesap.org.uk/events/a-jungian-approach-to-early-relational-trauma

04/07 a 08/07 **Summer Intensive Study Program 2016**
O programa desse verão vai enfatizar os fundamentos, sonhos, contos de fada, religião, alquimia, pinturas e trabalho corporal.
Zurich, Suíça
C G Institut - Zurich - www.junginstitut.ch

28/07 a 31/07 **Boitató - O humor**
São José dos Campos, Brasil
Centro de Estudos Boitató mza@boitata.org

agosto

15/08 **Vamps e Femmes fatales: a face obscura da anima no cinema**
São Paulo, Brasil
Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica - sbpa.org.br/portal

Agenda de eventos

19 e 20/08 **V Eranois – Amor: encontros e desencontros**
São José dos Campos-SP – Brasil
Conexões Junguianas – dialogosjung@gmail.com

28/08 **The XX International Congress for Analytical Psychology – IAAAP**
a 02/09 *Anima Mundi em transição: desafios culturais, clínicos e profissionais*
Kyoto, Japão
www.iaap.org

17/11 **XXIII Congresso da AJB: “A Práxis Junguiana”**
a 20/11 Ouro Preto-MG
Associação Junguiana do Brasil – www.ajb.org.br

25/11 **XXIX Moitará**
a 27/11 Campos do Jordão-SP
Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica - sbpa.org.br/portal

novembro

2017

20/04 **JAP 14th International Conference**
a 23/04 New York, EUA
Journal of Analytical Psychology - journal.jap@thesap.org.uk

abril

VIII Congresso Latinoamericano de Psicologia Analítica
Data a ser divulgada - Montevideo, Uruguai

Instruções aos autores

English version on page 250

Diálogos Junguianos é uma publicação semestral da *Conexões Junguianas*, que publica trabalhos na área de psicologia analítica, em seus aspectos teórico-filosóficos, clínicos, aplicados ou em associação com outras áreas do conhecimento. Serão publicados, após seleção, trabalhos nas modalidades abaixo descritas. Estes devem ser originais e não devem ter sido apresentados a outra publicação simultaneamente. Devem ser enviados em inglês (autores estrangeiros) ou em inglês e português (autores brasileiros). Examine um exemplar da edição atual para maiores detalhes.

Modalidade	Quantidade de caracteres (com espaço)
Artigo – resultados de pesquisa, ampliação simbólica, descrição ou análises de temas. Deve ser observada a metodologia correspondente e os resultados, se houver, devem estar fundamentados cientificamente.	20.000 a 30.000
Ensaio – exposição de ideias, reflexões, críticas, ou elaboração de formulações sobre um tema. Pode se mostrar parcial, incluir a defesa de pontos de vista próprios, e apresentar proposições. É de natureza mais crítica, livre e subjetiva, mas deve conter fundamentações.	20.000 a 30.000
Artigos de revisão – revisão crítica e aprofundada de tema de relevo, que aporte originalidade ou inovação.	20.000 a 30.000
Estudo de caso – apresentação, análise e discussão de caso clínico de interesse. O paciente não será identificado sob nenhuma circunstância e o autor deve enviar declaração por escrito de que obteve a autorização formal deste para a publicação de seu caso.	15.000 a 20.000
Resenha – apreciação, comentários e crítica, sob a perspectiva da psicologia analítica, de obra literária (poética, ficção, técnica), ou artística (incluindo filmes, peças teatrais, exposições, obras de arte).	2.500 a 5.000
Comunicação – apresentação de relato breve ou informação relacionada à atividade clínica, teoria, história ou atividades ou acontecimentos contemporâneos relevantes.	2.500 a 5.000
Cartas ao editor – comentários, críticas, sugestões, opiniões, demandas sobre algum conteúdo publicado ou sobre a política editorial.	2.500 a 5.000

Instruções aos autores

Formatação

Texto em Microsoft Word, fonte Times New Roman 12, espaçamento 1,5, margens padrão, parágrafo justificado.

Título: em Times New Roman 14 no máximo 40 caracteres, incluindo os espaços. Subtítulos, se houver, em Times New Roman 12, em negrito, com no máximo 30 caracteres.

Citações: entre aspas duplas, seguida do nome do autor e ano da publicação entre parênteses. Não usar itálico: “o arquétipo está ligado ao relacionamento” (SILVA, 2004, p.32).

Citações de mais de três linhas terão recuo de 4cm da margem esquerda, não terão aspas e serão em fonte menor (10 ou 11).

Citações diretas (cópia textual fiel) deverão informar o número da página (SILVA, 2004, p.32). No caso das obras completas de Jung, informar o parágrafo (JUNG, 1998, § 456).

Citações indiretas (paráfrase, menção, texto reformado): nome e ano, a página é opcional (SILVA, 2004).

Em qualquer, caso, se o nome do autor vier no curso do texto será em minúsculas: Em conformidade com a teoria, Silva (2004, p.32) escreveu sobre o arquétipo da *anima* e o relacionamento.

Destaques de texto, títulos de obras, vocábulos em idioma estrangeiro: *em itálico*. Em itálico também os termos *anima* e *animus*. Self com maiúscula e sem itálico.

Abreviaturas: por extenso ao serem mencionadas pela primeira vez.

Referências: não incluir notas de rodapé, apenas notas finais, se necessário.

Resumo: com até 200 palavras, com 5 a 8 palavras-chave.

Informação do autor: nome, profissão, afiliação institucional (se houver), títulos, atividades, cidade e país de origem e endereço eletrônico para contato. Máximo de quatro linhas.

Fotos e ilustrações: se houver, em formato JPG ou TIFF, com resolução

mínima de 300 dpi. Aquelas que possuam direitos autorais vigentes devem vir acompanhadas de permissão de uso por escrito do detentor. Imagens de domínio público devem ter essa informação.

Gráficos: se houver, devem conter legendas descritivas.

Referências

Incluir apenas as referências feitas no corpo do texto, em ordem alfabética por autor, conforme exemplos a seguir:

Artigo*	Carvalho, R. Synchronicity, the infinite unrepressed, dissociation and the interpersonal. <i>Journal of Analytical Psychology</i> . 2014; 59:366-384.
Livro	Jung, C.G. <i>Memórias, Sonhos, Reflexões</i> . 26ª Ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira; 2000.
Capítulo de livro	Pankseep, J, Trevarthen, P. The Neuroscience of emotion in music. In: <i>Communicative Musicality: Exploring the basis of human companionship</i> , Malloch, S. Trevarthen, C. editors. Oxford: Oxford University Press; 2009.
Teses e dissertações	Araújo Costa P. <i>A homeopatia e a psicologia junguiana na abordagem de pacientes psiquiátricos em hospital psiquiátrico: um estudo de coorte</i> . São Paulo: Escola Paulista de Medicina, 2004.
Internet	Assis, M. Dom Casmurro. Disponível em http://machado.mec.gov.br/images/stories/pdf/romance/marm08.pdf Acessado em 10 de abril de 2016. Center for Diseases Control and Prevention (CDC). Burden of mental illness. Disponível em http://www.cdc.gov/mentalhealth/basics/burden.htm Acesso em 04 de outubro de 2013.
Música	Caymmi, Dorival; Guinle, Carlos. Não tem solução. In: Santiago, Emilio. <i>Aquarela brasileira 5</i> . Rio de Janeiro: Som Livre; 1992. 1 CD. Faixa 2.
Música na internet	Veloso, Caetano. Sampa. Disponível em: http://letras.terra.com.br/caetano-veloso/41670/ Acesso em 9 de maio de 2012.

*incluir o nome de todos os autores, até o máximo de seis.

Envio

Os trabalhos deverão ser enviados para o endereço eletrônico dialogosjung@gmail.com, em inglês (autores estrangeiros) ou inglês e português (autores brasileiros). No corpo do texto não deverá constar qualquer sinal que permita a identificação de sua autoria, além do tópico “informações do autor”. Imagens e ilustrações, se houver, devem constar no corpo do texto e também devem ser enviadas em arquivos à parte, na resolução mínima exigida, para a publicação. Em nenhum caso o material será devolvido.

Avaliação e seleção

Os trabalhos apresentados serão avaliados por pares em sistema de duplo cego. Os critérios são originalidade, criatividade, interesse teórico ou clínico e validade científica, além de relevância e adequação à publicação. Serão observados também aspectos ético-profissionais. Motivos de não-aceitação não serão informados. A eventual aceitação será comunicada dentro de 40 dias, quando começará o processo de revisão junto ao autor. Após a conclusão desta, o autor deverá autorizar formalmente, nos termos da revista e por e-mail, a publicação de seu trabalho, sem o que ela não ocorrerá.

DIÁLOGOS
JUNGUIANOS

Jungian Dialogues

Essay

Configurations of ethics in consciousness

Mário Batista Catelli

Abstract

This paper briefly describes the main stages in the process of consciousness development, especially concerning the ethical function, from theoretical elaborations made by Jung, Neumann and Byington. Such stages are herein referred to as: undifferentiated totality, insular consciousness, polarized consciousness, alterity consciousness and contemplative consciousness. It intends to present the process of evolution of consciousness and an ethical function as a course that starts from an undifferentiated unity, goes through progressive differentiation and integration, and returns to unity preserving the qualities acquired during its trajectory.

Keywords

Ethics; consciousness; development; polarization; alterity.

Introduction

The Longman Dictionary of Contemporary English offers the following definition of ethics: “moral rules or principles of behaviour for deciding what is right and wrong”. How valuation happens, what is the nature of moral systems and how mankind elaborates them are questions that still deserve careful consideration.

The first questions about the nature of ethics were probably made in the light of conflicts perceived as difficult to solve through commonly adopted practices, when the values hitherto tacitly accepted proved to be insufficient or inadequate to guide a decision, when all options seemed to have some dismal consequence. Until the need for new attitudes was felt, the usual precepts – culturally inherited and transmitted with the same degree of certainty of all that seems obvious – were considered valid.

Configurations of ethics in consciousness

Not all rules are equally obvious to the heirs of a culture. Some values are challenged, especially by the younger generation, partly due to the natural propensity to resist restrictions and impositions practiced by family and social organization systems, and partly due to the desire to understand the supports for apparently arbitrary impositions. The traditional response to the objections against a practice followed by a community usually presents readymade justifications, be it due to the discomforts and uncertainties of change or to the difficulty in reviewing values hitherto unchallenged. But a genuine reflection can also result from questions about ethics, contributing to bring to consciousness, validate or transform the adopted values, to enable the paths followed by old habits to give way to conscious options.

When we talk about ethics, a kind of cultural conditioning leads us to imagine people being judged, condemned or acquitted. Taken to the extreme, this kind of judgment seems to divide the world between good and bad people. Such personalized judgment is often accompanied by several misconceptions: 1) the often unconscious assumption that our perceptions and our value system reflect reality as it is; 2) the reductionism that identifies the whole individual with some partial impressions, selected in order to confirm a previously made image; 3) a generalization that intends to extend the same kind of perception and judgment to a whole community; and 4) the fixity, which keeps old evaluations unchanged, even in the light of new evidence to the contrary. The same dangers of deception are present when we judge ourselves. Inverting the statement that “hell is other people” to “hell is ourselves” is just another way of accept the risk of misreadings, reductionism, generalization and fixity of judgment. Hell is not someone nor something, but, to paraphrase Dante Alighieri, it is to find ourselves in the condition of those who have lost the way in life.

Mário Batista Catelli

(Brazil), clinical psychologist, analyst, and member of the Brazilian Society of Analytical Psychology (SBrPA) and International Association for Analytical Psychology (IAAP).

Email:

mario_catelli@hotmail.com

However, without the capacity to simplify and to generalize, and without some degree of confidence in our perceptions, there would be no possibility of acquiring knowledge; without some consolidation and maintenance of values, we would lack a function capable of orienting our decisions.

The organization of life in society depends on the effectiveness of shared values, which may endure due to inertia, to tradition and indoctrination, to coercion or to adhesion fostered by a sufficiently differentiated consciousness.

Humankind's incessant evolutionary route builds ethics. Humankind is real and, at the same time, an abstraction, for the continuous births and deaths change all of its members in a, historically speaking, short time. The preceding generations' accumulated achievements are, so to speak, filtered, transformed and compacted to constitute a legacy for subsequent generations. Each individual is born and develops within a community that carries largely shared and relatively consolidated ethical values. In his or her unique trajectory, the individual reissues, in accelerated rhythm, the great stages of the species' development, including the appearance and evolution of consciousness, and exerts influence – whether he or she likes it or not – on the surrounding society's system of values.

The effort to preserve the conquests of civilization prevents the return of atavistic forms of conflict resolution. Armed conflicts transmitted on our newscasts seem to deny any allegations that humankind has indeed improved its ethical standard since prehistory. Worse, they seem to demonstrate that it has become more dangerous than ever, for it remains driven by its aggressive impulses, but with an unprecedented destructive capacity. However, this understanding just repeats the old tendency to turn partial observations into a general conclusion, disregarding the fact that millions of people live in peaceful interdependence, in family groups, in cities and in countries, as well as in international relations.

This paper aims to present, in the light of the discoveries made by Carl Gustav Jung, subsequently enriched by Erich Neumann (1990) and Carlos Byington's contributions (2013), a general view of the process of the development of ethics as one of the aspects of the evolution of consciousness. The paper also speaks about the potential for improved

health when the links between our value systems and the whole psyche are consciously recognized.

Development of ethics: an organized process

Ethics evolves along with consciousness, driven by a powerful archetypal force in action in the human psyche. “The evolution of ethics and the evolution of consciousness are closely interrelated, and it is not possible to understand one without the other” (Neumann, 1990, p. 59). Consciousness and, within it, the ethical function originate in the most archaic unconscious psychic structure, which is at the same time its source and its foundation. We could say that it is built in layers, similar to the different orders in numbering systems, but with a difference: something new appears in each layer, not only in quantity but also in quality, in that kind of evolution which always achieves increasing degrees of differentiation and integration.

Changes in a more differentiated stage of consciousness involve preceding stages and also affect them. A new insight produces changes according to the concomitant energy. The stronger an experience is, the greater is its transformative impact. Often, a new way of seeing must be repeated to reorganize the psychic field.

Ethics arises from an undifferentiated psychic wholeness, in the same way that an embryo starts its existence within a womb that hosts it, providing all it needs to be structured. Ethics appears at first like islands scattered in the ocean, corresponding to an insular consciousness. It then goes through a process of differentiation between opposite polarities initially dissociated; integrates hereafter the polarities within the alterity conscience, in recognition of the interdependence of opposites, towards the rediscovering of totality, now differentiated and interconnected.

The same process that creates consciousness of the world also creates self-awareness. The response to the world is accompanied by a reaction to oneself, by recognition and acceptance of some aspects, which strengthen the ego, and by the denial and projection of other features, forming the *shadow*.

Undifferentiated totality

We could say, to paraphrase the book of Genesis: “In the beginning, the psyche is collective, basically the same in each individual and consists of an undifferentiated totality.” Its primary function is to ensure the survival of the individual and the species. Similarly to what happens with the instinct at the biological level, archetypal forces in the psyche seek to prompt the most appropriate behavior.

Sleeping when you are tired, eating when hungry, stretching when you wake up is good; stepping on a thorn, breaking a tooth is bad. A more urgent call at any given time can prevail over other possibilities such as: drink, eat, fight, escape, relax, stretch out, mate, take care of offspring. However complex the nets of behavior engaged in each of those actions are, they are simple in the sense that they involve minimal dilemmas. In the face of the opportunity to eat and the simultaneous threat of a stronger predator, the choice is clear: to escape is the most urgent. This is not a dilemma.

Obviously the baby has not yet formed some of the behaviors that will be needed later. Although there is still no consciousness capable of differentiating, the collection of experiences will be enriched through biological development. Acceptance, care, comfort, company, abandonment, loneliness and other conditions are lived from moment to moment and feed the personal unconscious on the basis of collective patterns.

Insular consciousness

The first glimpses of differentiation happen as here-and-now experiences, as moments of incipient awareness. Autonomous responses vary from love to hate, from laughter to tears, according to the circumstances, without a stable connection line. Consciousness, in discontinuous outcrops, focuses experiences which appear disconnected between themselves and goes through an increasing variety of situations that will form a guiding framework. Sketches of the relationship between the “I” and the “you”

become briefly visible and plunge again into unconsciousness, where everything is unknowingly connected. This is the primordial experience which will serve as the basis for the phenomena of so-called *participation mystique*, empathy and imitation. Byington refers to this kind of primitive consciousness functioning as the insular position.

Insular reactions can bring to life an island and shortly thereafter liven up another that is emotionally antagonistic and incompatible with the previous one. There are people who intensely live the hate on an island, but shortly thereafter are able to experience love on another island, without cultivating the rancor they lived in hatred (Byington, 2013, p. 47).

The insular consciousness emerges in the form of reactions when faced with more intense experiences, which leave their mark and afterwards may be spontaneously raised in similar circumstances. A repeating pattern is progressively drawn and starts to shape habits.

In this stage, the embryonic ego, an ego which is still largely helpless and dominated by the unconscious, lives in a condition of almost total dependence on the tribe, the world and the collective unconscious. [...] The condition of *participation mystique*, of the unconscious mutual identity of persons, is expressed in the fact that the group is responsible for the individual and that each individual, for his part, is regarded as an incarnation of the whole group (Neumann, 1990, p. 59 and 60).

Primitive societies, at this stage of development, are guided by taboos, self-evident standards, simply followed because “that’s how things are.” The archetype dominates the collective through powerful primordial images, which compel and prohibit, without a sufficient framework to understand the fundamentals of ritualized actions, but through schemes in which differentiation between the “I” and the “other” already manifests itself with some clarity. The other can be experienced either as caregiver, friend, a source of security; sometimes as a threat and frustration, becoming a target of hostility.

Polarized consciousness

Polarized consciousness is currently the predominant mode of consciousness, and this also applies to the field of ethics. Therefore, we will examine it more thoroughly than the other concepts.

Consciousness begins to perceive reality through pairs of opposites, realizing the fact that they are opposites. Of these, one identifies with what is good, desirable, and deserves approval; and the other embodies what is worthless, what needs to be avoided, the reprehensible, the threatening. The subject tends to identify itself with one of the polarities and to deny the opposite, projecting it onto an external figure.

Consciousness appears as a focus cast on to reality, able to simplify it enough to capture its most characteristic designs. It selects pieces of the puzzle formed by different perceptions in order to build a design to reach an understanding of the present moment within the unconsciously selected memories and a reasonable forecast of the future in light of current information. The capacity for selective polarization provides a world view never experienced before.

Even when it takes the primitive form of a fixed collective canon of morals, the ethical imperative “Thou shalt” may actually assist the development of consciousness; it may, in fact, provide a general framework of orientation which will act as a breakwater against the emotionality of man’s unconscious, with all its elemental, incalculable power (Neumann, 1990, p. 64).

Being a spotlight thrown on the scene, consciousness reveals what is inside the enlightened space. The same property that characterizes its power also shows its limitations. In its partiality, consciousness is in constant danger of misreading reality, due to the nature of the selection it makes and maintains. When choosing a focus and seeking consistency, consciousness gathers information on the basis of material selected by the personal and collective unconscious. The result of this selection is conscious, but not the process that made it. Therefore consciousness is partial by nature. This is, at the same time, its strength and its weakness. On the one hand, its selectivity allows it to choose what is best; on the other, it imposes a blind-

ness as to what was excluded, and even about its one-sidedness.

Feelings are divided into pairs of opposites. In each pair, one side is considered right and good; and the other, wrong, bad. Even the polarization of genres tends to carry value judgments – for example, machismo, with overestimation of man and assignment of subordinate roles for women.

An interesting phenomenon observed in ethical changes within a polarized position is the concept of *enantiodromia*, the passage from one exacerbated pole to its opposite. *Enantiodromia* is a universal psychic dynamic – thus a spontaneous movement originating in the collective unconscious. By throwing the psyche toward the opposite polarity, *enantiodromia* can be seen as an attempt to achieve balance. While a polarized ethics predominates, there is a tendency to move from one extreme to the other, as if the recognition of the inadequacy of an action would entirely condemn it and elect the opposite attitude as being absolutely correct. Several reactions observed in contemporary society have the kind of characteristic pendulum oscillations of polarized consciousness.

In primitive societies, transgression, seen as a betrayal of the ancestors and the group, is punished with exclusion. Offenders are no longer respected or recognized. Sometimes they are even banned and lose community protection. In the face of such frightening consequences, it is dangerous to question the bases of collective behavior.

Myths, especially those of a religious nature – that bring exemplary stories of a divine or magical world that interacts with ours – often perform a polarization between permitted actions, and prohibited ones. The world of the gods transcends the world captured by incipient ego-consciousness. It is the archetypal world of the unconscious, inhabited by primordial images. Laws of mythical-religious origin come to help society manage conflicts. Their effectiveness gives them validity beyond the religious sphere and turn them into secular rules of coexistence.

Among the rules adopted by a society, there are the customs – behaviors that passed the test of social approval, that were incorporated into the tradition and became naturally accepted expectations. The validity of the customs can be tested by observing their effects on personal and relational levels. On the other hand, the laws of a religious nature, but which are also

grounded in tradition, draw their strength from the community assigning a divine origin to them, what makes them, in principle, unquestionable. Religious laws are often reinforced by the promise of reward or threat of punishment in another life. Both the divine origin of religious laws and the after death consequences to those who observed or transgressed them are beliefs not subject to empirical verification.

When beliefs are enlivened by an archetype, they exert a fascination on consciousness and do not require any further justification to be imposed with the force of numinous realities. But, when they are separated from their original archetypes, they are no longer immune to questions, discussion and clarification by consciousness.

To impose certain behavior, even if desired, creates an unconscious opposition, which makes it also undesirable. We only need remember an expression that was used with reference to the sexual practice of married couples: “to fulfill marital duties.” Even something as powerful as sexuality would lose some of its charm because of such an obligation, or perhaps it would be transferred to a target which would not stifle the desire by this imposition. Similarly, to prohibit certain behavior implies that it is of course desirable – otherwise why ban it? Without the order to refrain from eating the fruit, maybe that nibble would go unnoticed. As a result of the tendency to desire what is forbidden and to move away from what is imposed, consciousness tends to evaluate whether it is more worthwhile to follow the rules or walk in the opposite direction.

In polarized consciousness, social regulation through laws and customs is paradoxically an invitation to disobedience, sustained by means of justifications which one strives to make believable. This is understood to be rationalization, a defense mechanism the ego uses to eliminate any unpleasant guilty feeling. If the penalty stipulated by the legislator is sufficiently aversive to discourage transgression, the behavior will probably comply with the requirements of the law. But the penalty in this case becomes the most compelling reason to determine the choice of action, obscuring the intrinsic importance of the consequences that make that choice desirable and not another. For example, refrain from littering the street for fear of incurring a heavy penalty would mean to giving less importance to maintaining a clean city. There would be no construction of ethical judgment in consciousness.

Merely surrender to repression – although it contributes to avoiding conflicts – is usually accompanied by sterilization and passivity of the psyche, along with the loss of meaning and an increase in unexpressed rebellion.

Making a conscious choice involves using the functions identified by Jung (1971) to describe the main psychological types. There are two major functions to capture reality: sensation and intuition; as well as two other functions to interpret what was captured: thinking – consisting of categorizations, relationships, recurrences, memories, anticipations and imaginary experiences; and feeling, the function which assigns – to the perceived reality – values that can be expressed in adjectives like: good, bad, threatening, promising, desirable, aversive, healthy, unhealthy, right, wrong. There are two main attitudes, extroversion and introversion, corresponding to both types of focus: the outer and the inner world. It is necessary to capture and interpret the inner world, with its needs and desires, and the outside world, home to opportunities and risks, in order to make decisions, even those that are part of our daily lives.

Once again we can see the complementarity between consciousness and the unconscious. One of the pairs of opposites – sensation-intuition, thinking-feeling, introversion-extroversion – tends to develop more than the other, becoming more available to consciousness and improved through repetition of the same circuit: the more differentiated it becomes because of the feedback from consciousness, the greater will be its availability; while the opposite polarity tends to remain less differentiated, more unconscious, but also more charged with unused energy.

Choice and its guiding functions are therefore fundamental for understanding the ethics function in the psyche. Within the wider issue of choice, there is the category that involves the relationship I-other, I-group, I-community, the “I” now and in the future. Within these relations lies the conscious exercise of ethics. The ego, in its archetypal roots, seeks immediate satisfaction of its needs and desires. Among them there is the need for acceptance by the other, the group and the community. The desires to obtain benefits and acceptance may come into mutual confrontation, and require a conscious choice. Complex situations arise from this conflict. What is the choice if we know that others will not know what we did? The genuine interest in the welfare of others may prevail – which

will require the aptitude to transcend the polarization I-other, as we shall see in the next section – or may be ignored. Another kind of doubt arises when one has to choose between a not too significant immediate reward and a more important future reward. In this situation, the benefit of less valuable reward is that it is immediate, while the attraction of the future reward is that it is considered the more relevant.

Drives that are systematically rejected by polarized consciousness boycott the ego that refuses to recognize them. The ego falls ill if it maintains a one-sided attitude. Without asking permission of the ego, the repressed material protests and encourages unethical actions that repression sought to eliminate.

Conscious doubts are more easily solved when options and their consequences are clear. The difficulty is increased in situations where people feel blocked even though their conscious desires are clear, or – even worse – without understanding why, they act in opposition to their wishes. This would clearly indicate the action, in the unconscious, of a tendency that is contrary to the conscious decision.

Based on Jung's contributions, it makes no sense to explain the genesis of ethics if the unconscious is not considered. Besides being the ground from which consciousness develops, the unconscious – directly connected to the forces of life – reacts to all aggressions against life by one-sided consciousness. This is the compensating role of the unconscious in restoring mental balance through additional energy invested in the contents and processes that had been ignored. The “protests” of the unconscious are moderate at first, usually in the form of a vague dissatisfaction, directly felt or expressed in dream images and fantasies. Ignored, they become more insistent and vehement, like an alarm that turns the volume up until measures are taken.

Finally, the pain almost forces us to reflect on what it may mean, to reexamine our choices in search of the factor whose imbalance in our equation causes so much suffering. Consciousness retraces its steps, looks in the mirror to identify more clearly the shortcomings, excesses and misconceptions of the ego. At one point, we realize that we also have attitudes which previously were only seen in others. A new level of self-awareness

develops, a new understanding, and a new support for ethics: an expanded capacity for compassion and respect.

Alterity consciousness

With this new level of consciousness, we can imagine ourselves in our neighbor's place, recognizing him or her as a particular expression of the same human condition that connects us to each other. The ability to embrace opposites is applied both to internal mental processes and to interactions with other people. There is a growing discovery and clarification of the connection and interdependence between opposite poles. Feelings, hitherto seen as wrong by cultural influence, reveal their importance and the conditions under which they can help us achieve a fuller life. Within this context, Byington talks about envy:

[...] It is not only the beagle that hunts. It is also the eagle descending on its prey in accurate flight, and the tiger that pounces to devour it. These elements of search, wait, voracity and aggression are activated to locate the structuring symbol needed at that moment and then to define it in its context and make it stand out from the whole to elaborate it and make it operative in the development process (Byington, 2002, p. 33).

Similar to other feelings that are often rejected as intrinsically bad, envy can become dark, fixated, displaced and projected on to other people; or envy is no longer seen as a destructive feeling but recognized as our ability to be inspired by the achievements of others and recognize our own desires and develop our own potential creativity.

Ego does not lose its function but begins to honor also what surpasses it: the unconscious, other people, humanity. *Ego* is contextualized when it is transcended and relativized, when it relates to the *shadow*, the *anima* and the *animus*.

Customs and practices initially supported only by social coercion are validated - or invalidated - in the light of alterity consciousness and no longer need sanctions to be observed. The self-referential dogmatism gives way

to flexibility and firmness arising from a broader and deeper vision. The argument of authority gives way to observation and experience. The other, formerly seen as an object, is now recognized as another subject.

Before the alterity consciousness developed, ethics was defined as choice between incompatible and antagonistic positions, almost always defended based on the decisions of a social group, which provide the assumptions and also the final criterion used to label human behavior as right or wrong actions. Language reflects this polarity when it describes “our” opinions in benevolent terms, and selects depreciative “isms” for the opposite opinion. Unconditional supporters of preserving the values of a culture consider “relativism” any attempt to reexamine the system that upholds these values, while the group interested in change tends to associate the same values with “conservatism” and accuse those who defend them of being inflexible.

However, the pejorative use of any “ism” is justified when a system of beliefs and values is supported by tautologies or partial points of view. Even with good intentions, it is not always easy to detect a partial point of view, especially when it is our own, because of the natural difficulty in realizing unconscious motives. Relativism – shadowy expression of relativity – is a means of hiding relevant aspects of an issue through the use of artificial relativizations forged to defend a course of action motivated by some preestablished interest. In alterity consciousness, genuine and healthy relativization aims to rescue the significant connections within a complex phenomenon, in search of a deeper understanding.

Relativism may be as biased as conservatism, which tends to legitimate current practices on the only grounds that they are current practices. For such, it continues to reply on the old justifications, even though their inconsistency has become obvious even to those who repeat them. On the other hand, the conservation of laborious achievements made by civilization, for which better alternatives have not yet been found, imposes itself as a necessity, otherwise there would be a throwback to atavistic forms of overcoming conflicts, such as returning to prehistoric bludgeoning.

Only great honesty allows us to deal with the ambiguities between relativity and relativism, between the preservation of genuine achievements and conservatism. While polarized consciousness categorizes good and

evil with supposed simplicity and relativism tends to deny that these categories even exist, the alterity consciousness perceives the differences between attitudinal patterns, can link different attitudes to their circumstances and consequences, see the differences between I and other without getting inflated or by discrediting the other and without feeling belittling by comparing oneself with an inflated judgment of the other.

It is the time to ask ourselves if alterity consciousness exempts individuals from having to comply with the laws when they realize these laws have been prepared unfavorably to protect individual rights and the interests of society. Certainly, there may be laws that seem unethical, which raises the question about the obligation to respect them. On the one hand, we would be weakening the legal system that governs coexistence, and run the risk of restoring the law of the strongest or the smartest. Who judges the laws under which we are judged? In the case of dictatorships, when the system that drafts and approves laws is subject to the discretion of the dictator's interests, civil disobedience has been the last resort available to society to fight against unjust laws which oppresses it.

Individual consciousness that listens to the unconscious and is engaged in conversation with it also tends to have the same kind of dialogue with the consciousness and unconscious of other people. This consciousness accepts being transformed when necessary, and takes part in the decision for when transformation is required. The practice of listening opens consciousness to the receptive silence that predisposes it to contemplate what comes from the unknown regions that support it and prepares it to recover the original unity.

Contemplative consciousness

Contemplating the differentiated and interconnected whole, even for a brief moment, is an experience capable of triggering irreversible changes. The life of human beings that have driven the evolution of humanity shows the wisdom and creative power of the psyche, attained when consciousness reaches this level.

Similar reports are made by mystics from different spiritual backgrounds,

scientists, philosophers, doctors, inventors, all sorts of humanity's benefactors, ordinary people who had near death experience and returned to their daily lives as if they started a new path, this time more lucid and understanding, quieter and more energized, more empathetic and stimulating.

Consciousness is fed by the answers from the Self – the totality of the psyche – in the here and now. In this stage, consciousness lies “an octave above” the first layer, to use the metaphor of the sound frequencies of music. It rediscovers the whole, returns to the beginning after having completed the whole path. It is also the “higher octave” both of the polarization and of alterity, because the opposites appear in it as interconnected facets of the same whole.

Good and evil are seen as judgments made by an ego capable of considering itself, the other, the collective, the interference of the *shadow* – the negative of consciousness, which, however, can not hide when searched by the individual; an ego able to engage in a dialogue with the *anima* or *animus* – the deepest counterpart of our most apparent identity.

The ego does not dissolve, it keeps its administrative role in the face of an ever-changing reality, but now it is open to the calls that come from the Self, the archetype of totality.

Conclusion

The fact that consciousness functions at a given stage within particular circumstances does not mean that this is its ultimate state. At another time, it may function in any of the previous stages. For this reason, Byington (2013) prefers to refer to each of them as a position. Thus, consciousness can be in the undifferentiated, insular, polarized, alterity or contemplative position. Each modality of consciousness has its own contribution to make. The undifferentiated position serves to strengthen the connection between psyche and body; the insular position puts us in touch with primitive, intense modalities of psychic experience; the polarized position helps us to establish clear distinctions; the alterity position, while keeping distinctions, reconnects the opposites to understand the dynamics of the psyche; the contemplative position opens up to dimensions that tran-

scend the categories of space-time phenomena, giving our daily experiences more meaning.

Consciousness is rooted in all the layers of the psyche and depends on each of them to be revitalized and renewed. It does that when it reduces its light and watches the images that emerge from the unconscious during sleep, when it seems to dissolve in deep sleep and rise at the time of awakening.

The ethical function also requires diving into its sources to emerge renewed, because it depends on the listening of the entire "Being." The opening of the ego to welcome, listen to and understand the unconscious messages predisposes it to the integration with the Self, with psychic wholeness, and provides the continuous process of ethical improvement at a more conscious level.

References

Byington, C. A. B. *A Viagem do Ser em Busca da Eternidade e do Infinito*. São Paulo: Edição do Autor; 2013.

Byington, C. A. B. *Inveja Criativa: o resgate de uma força transformadora da Civillização*. São Paulo: *Religare*; 2002.

Jung, C. G. *Psychological Types*. Collected Works, Vol. 6. Princeton University Press; 1971.

Jung, C. G. *The Structure and Dinamics of the Psyche*. Collected Works. Vol. 8. Princeton University Press; 1981.

Jung, C. G. *Aion*. Collected Works. Vol. gii. Princeton University Press; 1978.

Jung, C. G. *Psychology and Alchemy*. Collected Works. Vol. 12. Princeton University Press; 1993.

Longman Dictionary of Contemporary English. Essex: Pearson Education Limited; 2005.

Neumann, E. *Depth Psychology and a New Ethic*. Boston & London: Shambhala; 1990.

Original article

A dialogue with money an encounter of paradoxes

Susan Carol Albert

Abstract

This article reflects on the different expressions of the symbol money and the different roles it has played and continues to play throughout history. It examines the impacts of a money complex, individually and culturally, and discusses the role of money beyond its economic function, to consider its emotional and symbolic meanings. The importance of an internal dialogue with this symbol is highlighted as a way to gain access to one's own individual money complex and how addressing the unconscious fantasies attached to this symbol can help one reach a deeper understanding of its meaning.

Keywords

Money; complex; symbol; shadow; dialogue.

*For the love of money, truth remains silent.
(Indonesian proverb).*

The reality of money

Money, a symbol of psychic energy, power, authority, possibilities, and pleasure; the associations are numerous and can be extended to include greed, suffering, conflict and anxiety. Money can provoke as many reactions as the coins in circulation that exist today. It is impossible to remain indifferent to it, and the ability to develop a healthy relationship with it requires that we understand the ambiguous and intense way it provokes us and also that we examine our own money complex.

A complex is understood as an interplay of images, representations and ideas that are emotionally charged, and includes aspects related to the personal and collective unconscious (Jung, 1981, par. 194-219). A money complex, with its diverse images, has changed over time with the increasing importance it

A dialogue with money - an encounter of paradoxes

has been given in the collective psyche of humanity.

Money related issues often create misunderstandings and conflicts in people's lives, and for many, it's more difficult to talk about their relationship with money than any other issue. Perhaps, as Wiener (2013, p.107) suggests, 'more difficult to contemplate even than the emotional subjects of sex or death.' Addressing the issue of money can cause controversy and discussion both individually and within intimate relationships, and in the words of Capriles, is 'the most direct way to enter into the dark areas of someone's personality' (2005, p. 131). As he observed:

The role that, at the beginning of the last century, sexuality played in Freud's psychology has been usurped, today, by the money complex. There are many more pathologies and illnesses associated with money than with sex or any other mental content or component. The psychology of money is rooted in the most instinctive primitive drive, in the original formulations of desire, in the inner architecture of affects and passions. (2005, p. 27)

From time immemorial psychic energy has been invested in the question of money, and this has had remarkable impacts, often underestimated, on the development of consciousness and the individuation process of human beings. But how can we develop a "more conscious relationship" with money? It is evident that, historically and culturally, the shadow side of money has received much more attention than its creative side. However, when we ignore our relationship with money, we risk encouraging this dark and destructive side.

Money, which today is represented by something having no intrinsic value, has the ability to provoke envy, greed and avarice; to incite crimes and fights and to break up

Susan Carol Albert

(Brazil), M.A. in clinical psychology, is a member of the Brazilian Society of Analytical Psychology (SBrPA) and a member of IBTSandplay. She is in private practice in Sao Paulo, Brazil, and is also a university teacher and supervisor. She has presented several papers, nationally and internationally, on sandplay therapy with couples.

Email:

susancarolalbert@terra.com.br

intimate relationships. We need to develop a more open dialogue to discover the place we have given to money in our lives, and reflect on our fantasies, desires and needs in relation to this symbol in order to understand the role given to it within our own thoughts. Hillman (1988) reminds us that our understanding and perception of money is determined initially by the view taken by the collective consciousness. Our cultural concepts are based on a Christian understanding, which also reflect the way we view money. Perhaps, through examining the role of money in Christian myths we can gain an insight into the complexity of Western society's relationship with money.

From examining the Scriptures, the message is that it is much better to be poor and spiritual than rich and extravagant; money is often seen as sinful, dirty, the opposite of spiritual and clean. The negative aspect of money is clearly illustrated by the myth of Judas, when he sells Jesus for the sum of thirty pieces of silver (John 13:29). When we consider the history of money lending, this shadow side of money is also evident. Some of the most distinguished thinkers throughout history, including Plato, Aristotle, Adam Smith and Karl Marx, considered the act of money lending to be a dreadful vice. Whilst significant literary figures, including Shakespeare, Dickens and Dostoyevsky, paint moneylenders as villains.

Hillman (1988) goes beyond this split between money and soul, and suggests that money is a psychic reality and, as such, gives rise to opposition, consequently, it will always be inherently problematic. As such, money issues can never be avoided, and a money complex is inevitable at both individual and cultural level. For Hillman, money itself is as "wide and deep as the ocean, the primordial unconscious" and he asks: "What does money do for the soul? What is its specific function in possibilizing the imagination?" (1988, p. 42). Perhaps money can help us to realize our dreams and fantasies, acting as a bridge between spirit and matter.

The history of money

Money has existed in many different forms since the beginning of time. It has been offered and accepted in the form of gold, silver, bronze, shells, animals, rice, cloth, salt (from whence comes the word salary) etc. Over the

last ten thousand years, the form money has taken has changed considerably - from cattle and shells, to electronic currency of today, and even digital currency, or bitcoins, which are created and held electronically. Originally, goods were acquired through barter and exchange. Between 9000 and 6000 B.C., livestock - including cattle, sheep, camels and other animals - was used as money; from 1200 B.C., in China, shells, found in the Pacific and Indian Oceans, were originally used as currency, and continued to be used until the mid-nineteenth century.

The role of money throughout history has gone from concrete reality to virtual reality. When commerce began, currency was still treated as an object whose value was equivalent to the products that were being traded. Coins and banknotes prove to be important historical sources of information, as they can often provide an insight into the form of government, language, religion and economic status of the issuing country. The study of coins has given us access to a greater understanding of peoples and nations of the past and their cultures. Coins and banknotes reflect man's need to project his culture onto currency, this is evident in the silver dollar issued in the United States in 1795; this newly independent country chose symbols of freedom for its first coins.

Another example is the banknote issued in 1945 by the Bank of West Africa, a region colonized by the French. The bank note has a picture of an African mother with her child, embraced by *Marianne*, a personification of France, wearing a crown of laurels. This note reflects French colonial issues and combines an image of the people under its rule with allegorical images of the French State as a guardian of citizens.

The first metals minted for coinage were gold and silver, and the first registers of precious metals being used as a form of money and exchange date from the third millennium B.C. in Mesopotamia and Egypt. This practice spread throughout Europe, the Middle East and South Asia. With the spread of coinage, followed by Western colonialism and industrialization, gold and silver coins reached all corners of the world.

Bank notes initially appeared in China, representing a promise to pay, and were used there for over 500 years, from the ninth until the fifteenth century. During this period, the production of bank notes increased swiftly,



Eagleton & Williams, 2011, pag. 194

to the point of them quickly depreciating in value and triggering inflation. From 1455, the use of paper money in China disappeared for several hundred years. This happened long before paper money reappeared in Europe and three centuries before it was accepted as a common means of undertaking transactions.

During the eighteenth and nineteenth century European travellers and merchant traders who visited Africa, Asia and the Pacific found a wide variety of objects used as money, including large stones, pieces of wood, feathers and even human skulls and teeth. These various forms of money were described with disdain. Coinage and banknotes were considered the “normal” form of money by merchants and their attitudes to these unknown forms reflect the ethnocentric prejudices of their societies.

The fixation in the Western world on trade and profit is not reflected in non-market economies. For example, the Lele people from the Belgian Congo used cloth as a means of exchange and to make payments. These people were organized in such a way that its cloth was used as payment, not for commercial purposes but to reinforce social relations. It was used to pay healers, as rewards for childbirth, penalties for committing adultery and compensation for fights in the community. The cloth was as highly prized as gold or silver were for Europeans, but “payments” were

made in response to social, rather than commercial needs. (Eagleton & Williams, 2011).

Money in Brazil and Latin America

In the early nineteenth century, the increased spending required to maintain the Portuguese court in Rio de Janeiro and the lack of precious metals meant that paper currency had to be issued to meet trade requirements. In 1810 the Bank of Brazil was created and the first bank notes came into circulation, with the values filled out by hand. In the last hundred years, Brazil has had bank notes that reflect its history, with images of Getulio Vargas, Joaquim José da Silva Xavier (Tiradentes), Alberto Santos Dumont, Dom Pedro I and Dom Pedro II, and poetic bank notes with images of literary characters such as Carlos Drummond de Andrade and Cecilia Meireles. However, one image that stands out is that on the note for Cr\$ 500.00, in circulation from 1972 to 1987, which aimed to reflect the ethnic variety of the Brazilian population:

The psychology of money is frequently different for different cultures. Its relation in the development of a nation's personality will influence and determine the nature of the money complex for this culture. Capriles (2005) analyses the cultural complexities in relation to money and clarifies the different relationships and attitudes held between the rich countries of the northern hemisphere with those of Latin America. He under-



stands that in the northern hemisphere “materialistic faith is consciously expressed in (...) clear and unambiguous standards. Whilst (...) in Latin America the money complex remains hidden in a kind of diffuse obscurity, one side exposed to the light of the public eye and the other still anchored in the shadow” (2005, p. 85). He explains that for countries that inherited a Protestant ethic, the eagerness for profit does not generate guilt, and in these countries financial success is admired and praised. Whilst “for the Latin American, the emotion invested in money is more complex and ambivalent.” (2005, p. 85).

Capriles noted that although the tendency of wealthy Latin Americans is to display their wealth, sometimes extravagantly, their relationship to money is often tainted by guilt and scorn. This paradoxical attitude suggests “the existence of an underlying conflict in the cultural unconscious and it is only possible to deal with this conflict by denying some of the opposite poles of the money complex”. (2005, p. 86). The fact that historically Latin America consists of a mixture of many different cultures, influences people’s desire to obtain money, not for individual use, but to live in the moment in an extroverted way, sharing and spending their money. The unconscious pole of the complex, that of aversion and guilt, is expressed in the need to relieve oneself of one’s property rather than protecting and saving it.

Electronic money, the money of the future

In our digital age, money has also become a virtual reality. Economic transactions are, more often than not, conducted electronically and no longer involve the exchange of physical currency. Undoubtedly digital money is the currency of the future, having an increasingly abstract function. Today we have taken another step to distance ourselves from cash, even credit and debit cards are being replaced by fidelity cards. Now we do business based on points and miles, both of which are accepted as currency. Within a few generations we have evolved from an economy focused on the manufacturing of tangible goods to a virtual economy driven by the demand for intangible goods.

Until relatively recently, we believed that there were things that mon-

ey couldn't buy, such as love and happiness, but even these concepts are changing. The ethics of money seems to change with each new generation. Money, devoid of any quality, seems to be able to satisfy almost every imaginable desires. As Capriles concluded:

It seems unbelievable, then, that the concrete lives of men and women depend on such an abstract and illusive phenomenon that almost no one understands. Digital currency is the most refined manifestation of the unreality of money, but an unreality that, derived from the imaginative psychic realm, produces very concrete and tangible effects on perceived reality. (2005, p.47).

Dialogue with money

Since its invention, money has managed to fascinate. Until relatively recently, any discussion about money was restricted to the financial world and to economists; psychologists addressed the issue of money almost with embarrassment, and it continues to have an ambiguous role, especially in clinical practice. However, the fragility of the global economic situation in recent years has forced psychology to acknowledge its importance, and as a result, studies have been undertaken in an attempt to understand what money can mean not just literally, but also symbolically.

Based on our associations to money, we can see that it is often attributed with transformative powers. Karl Marx has shown us that, in a capitalist society, money is able to turn good into evil and evil into good, thus giving it a sacred quality. What determines whether it is sacred or profane seems to depend on the purpose to which it is put.

From an economic point of view, money is ordinary, mundane and profane, it has only a quantitative meaning, and is seen as a means to an end. However, as Belk & Wallendorf (1990) point out, this understanding ignores the emotional and qualitative meaning of money. The way each individual deals with money involves different affects and values, and no one can remain indifferent to it. According to Rumiati & Lotto (1996) it is a polymorphic concept, i.e., there is no clear definition; each definition is

derived from one's own individual experiences with it. Therefore, when we examine the meaning of money, and go beyond its profane characteristics, we discover its sacred dimension and get closer to understanding the fascination it holds for us, and the power it has in our lives.

Black & Wallendorf (1990) point out that we can find evidence of the sacred nature of modern money, in the opposite pole to his profane meaning, that is, in the myths, mysteries and rituals involved in its acquisition and use. The distinction is in the sources from which it is obtained and the use to which it is put. Money has a sacred power, and as such can be "good" (for example, donations to charities) or "bad" (for example, fortunes acquired from illicit transactions). Therefore, money - depending on its source and its use - creates ambivalent feelings, as with any living symbol, including fascination and revulsion.

Nowadays, the collective definitions of what is sacred are no longer restricted to the sphere of religion. Many consumers consider that their pets, antiques, jewellery, objects associated with famous people belong to the realm of the sacred. When a special meaning is given to an object, it no longer belongs to the profane world. For example, when we spend money on a gift, we connect with the person we intend to offer the gift to. Gifts given and received within the context of a ritual of exchange can take on the mystery and power of the sacred.

Money in the consulting room

We all have a money complex, and how we individually and collectively relate to money has a profound impact on other areas of our lives.

In the twenty-first century the symbol of money pervades the emotions of each individual, both consciously and unconsciously. This symbol, internalized and charged with ambiguous affect, is capable of expressing and being confused with the meaning of life. It receives many projections, which, together with its representations, can determine a person's identity. Russell Lockhart (1988) points out, "when we confront the power of money in our lives, we are confronting the power of the 'other' in us, a power that works its will in and through money." In this way, we can see

that the Self can use money to transform the mundane into the sacred.

But we need to develop a dialogue between ego and Self, in order to face the power of the 'other' in ourselves, and experience how the Self can use the symbol of money. Money always has a role to play in our own journeys and our life goals, both private and professional. Therefore, it is important that we examine our relationship to it, and become as conscious as possible of the power that this complex has over us.

Money is an issue that is always present between analyst and patient, either overtly or covertly: the price of the session has to be negotiated and paid; cancellations and absences must be discussed and agreed. However, a money complex often hinders the way the analyst discusses these issues with her patients. As Wiener states:

Money involves a real exchange, but it acquires symbolic and emotional value within the relationship for both patient and analyst. It resides in a unique and uncomfortable psychological space at the intersection of the literal and the symbolic, involving both the external and internal world for both patient and analyst alike. (2014, p.109)

Wiener (2014), examining money in its function as a transference object for both patient and analyst, explores the nature of the intrapsychic anxieties that it can provoke and how these have the potential to lead to transference and counter-transference enactments in the consulting room. Within this context, it has the potential to reveal the sources of conflict and complexes and when constellated in the analyst, a money complex can lead her to act out, driven by unconscious forces, rather than conscious choices – which would be possible only if the complex is acknowledged and worked through.

As Wiener (2014) points out, psychologists and analysts are predominantly female, and for women in particular, the desire for money is anxiety provoking, with them often having to negotiate between their fear of greed through setting high fees and feelings of shame from having a low income. She sees the need for analysts to address their unconscious fantasies related to money, since they are dependent on their patients for their liveli-

hoods, and money, in its intermediary function, enables this relationship to occur and at the same time, helps to establish its limits. However, if we ignore the anxiety it is capable of causing, we run the risk of being caught up in unresolved negative aspects of this symbol.

I believe that developing a dialogue with our own money complex affords us the opportunity to understand the fascination that it plays in our lives and, as psychotherapists, when we become more conscious of our own complex, we will find it easier to examine it within our patients, helping them to reach a deeper understanding of this symbol in their own lives.

Conclusion

This article has attempted to discuss the changing reality of money, individually and culturally, over time, and the growing importance it has in our collective psyche. 'Money' is a provocative word, it is a dynamic and living symbol causing a range of ambiguous reactions and is now being addressed by psychologists from all schools of thought. Examining it beyond its economic usage, and understanding its psychological power, including within the context of the therapeutic setting, encourages us to reflect on our own relationship to this symbol. When we are able to bring it out of its shadow existence and examine both poles of this symbol, we become less entangled in the fascination it holds over us and are able to ask ourselves what in fact money can do for our souls.

References

Banco Central do Brasil. Available at <http://www.bcb.gov.br> Accessed on December 9, 2013.

Belk, R. W. & Wallendorf, M. The Sacred Meanings of Money. *Journal of Economic Psychology*, 1990; 11: 35-67.

Capriles, A. *Dinheiro: Sanidade ou loucura?* São Paulo: Axis Mundi; 2005.

Eagleton, C. & Williams, J. *Money, A History*. London: The British Museum Press; 2011.

A dialogue with money - an encounter of paradoxes

Hillman, J. A contribution to Soul and Money, In: Soul and Money, Dallas, Texas: Spring Publications Inc; 1988.

História do Dinheiro no Brasil [Internet]. Available at http://fotos.noticias.bol.uol.com.br/entretenimento/cedulasantigasenovas_album.jhtm?abrefoto=1 Accessed on November 9, 2013.

Jung, C.G. The Structures and Dynamics of the Psyche. Collected Works, vol. 8. New York: Princeton; 1981.

Lockhart, R. Coins and Psychological Change. In: Soul and Money, Dallas, Texas: Spring Publications Inc; 1988.

Sandel, M.J. O que o Dinheiro Não Compra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; 2012.

Wiener, J. The World through blunted sight: Money matters and their impact on the transference. In: Transformation: Jung's Legacy and Clinical Work Today, London, Karnac; 2014

Original article

If I ever want to talk to God

solitude and detachment in search of the sacred

Paula Costa Franco Esteves

Abstract

Throughout history there have been remarkable examples of religiosity which are understood to be a search for transcendence. The cultivation of solitude and detachment in this search and in reverence to the sacred is considered a conscious search for a connection with the Self. Jung treated religion as a universal experience, because it is practiced in all cultures and at all times. Using the poem “*If I ever want to talk to God*”, written by Gilberto Gil, as the script, the following article discusses many personal attitudes towards religious experiences as an individual and solitary exercise, that enables a person to become involved in their individuation process.

Keywords

Self; transcendent function; individuation process; persona; imago-Dei; shadow.

The cultivation of solitude as a way of searching for transcendence and communion with the divine has occurred for centuries, through both sacred and profane manifestations. Devotees of all religions seek solitude, considering it favorable for inspiration and to facilitate an encounter with oneself and with God. The constant search for personal union with what is considered to be absolute, or with a specific entity that can be called God, Cosmic, Universal Mind, Supreme Being etc. is a natural part of mysticism.

Many mystics, including great religious leaders like Jesus, Buddha and Mohammed, sought refuge several times. They withdrew from worldly and social life to seek transcendence and spiritual enlightenment. After a period of absence, they returned to their everyday world to share the revelations they experienced of the divine. Since the earliest times, very religious people have felt the need to reject the material world when they seek a sacred and more intimate contact with God. Distance from the material world facili-

tates contact with the other polarity, the spirit.

It is important to consider the meaning of the religious experience in psychology and especially in Analytical Psychology. Jung understood religion to be a human phenomenon of deep psychological dimensions. He had a religious experience very early in his life and recorded it in the book *Memories, Dreams, Reflections* (1975). Jung was a protestant by birth on his father's side and he was intrigued by the mysterious personality of his mother, whose family had unusual spiritual experiences. When he was still young he was confronted with religious phenomena in his personal life. Jung had always been deeply attracted to these issues and researched the religious symbolism extensively. Throughout a significant part of his work, he sought to understand these manifestations. *Psychology and Religion* (JUNG, CW 11/I, 1987b), for example, is a volume in which Jung examines religious experiences. In *Answer to Job* (JUNG, CW 11/4, 1979), he deals with the ambivalent image of God and the struggle with the biblical duality between good and evil. He concluded that religious symbols are represented and expressed in important psychological processes. Based on these studies, he found that there is a religious function in the psyche, an inherent search for something or someone that transcends human limitations, in other words, a higher power. As such, the religious experience can be regarded as archetypal, given that it is universal, practiced in all cultures and at all times. Jung says:

If, for instance, I make use of a God-concept or an equally metaphysical concept of energy, I do so because they are images which have been found in the human psyche from the beginning. I find I must emphasize over and over again that neither the moral order, nor

Paula Costa Franco Esteves

(Brazil), psychologist, member of the Brazilian Society for Analytical Psychology (SBPA) and International Association for Analytical Psychology (IAAP), specialized in couple and family therapy. She works in private clinic and promotes courses related to Jungian psychology in Araraquara, São Paulo state. She also coordinates study groups and supervision.

Email:

paulafesteves@yahoo.com.br

the idea of God, nor any religion has dropped into man's lap from outside, straight down from heaven, as it were, but that he contains all this in nuce within himself, and for this reason can produce it all out of himself. (JUNG, 1991a, CW 8/2, par. 528).

The word 'religion' comes from the Latin words *religare* and *relegere*. The former means something similar to 'connect again, reconnect'. The latter means 'careful and meticulous attention to the observation of the immaterial'. Religion is understood to be an attempt to 're-do' the union from which one is separated, reintegrating the disconnected or lost parts between the human and the divine. In psychological terms, we can say that it is the encounter between the ego and the Self.

For Jung, religious practice is the experience of contact with the divine. What interests him is religion as a psychological expression, as a psychic experience and its consequent symbolic function. He considers this experience, which is expressed through dreams, visions and mystical activities, to be numinous. That is, it suggests a transcendence of time and space. Therefore, people use religious practice, doctrines, dogmas, rites and representations, as protection against the terrible power of the direct experience with the allure of the numinous phenomenon. Jung believed that the source for these religious experiences is located in the collective unconscious (HOPCKE, 2010).

Another aspect worth mentioning is that in many situations, the practice of religion has a therapeutic function. The task of religious systems, in principle, is to create and offer meaning for human pain and suffering. As a result, they provide the possibility of understanding, accepting and redefining the most difficult moments of human life. People need faith in a superior being to face the pain caused by deep wounds, and maybe, even cure them. Jung says:

What are religions? Religions are therapeutic systems. What are we doing, we psychotherapists? We are trying to heal the suffering of the human mind, of the human psyche or the human soul, and religions deal with the same problem. Therefore, our Lord himself is a healer; he is a doctor; he heals the sick and he deals with the troubles of the soul, and that is exactly

what we call psychotherapy. (JUNG, 2007, CW 18/I, par. 370).

The healing potential for such experiences is related to the possibility of making contact between the individual psyche, in its totality, (conscious and unconscious), and the ancestral symbols of the collective psyche. This contact strengthens the individual, because it restores the communication channel between the and the Self. This is similar to what Jung in 1916, called the Transcendent Function. Jung (1987a, CW 7/I, par.121), referred to this function as “a natural process, a manifestation of energy that springs from the tension of opposites” and has the power to transpose and overcome the unilateral psyche, connecting the conscious with the unconscious. This process is of fundamental importance in the individuation process.

Religion is a “revealed” way of salvation. Its ideas are products of a pre-conscious knowledge, which, always and everywhere, expresses itself as symbols. Even if our intellect does not grasp them, they still work, because our unconscious acknowledges them as exponents of universal psychic facts. For this reason, faith is enough, if it is there. Every extension and intensification of rational consciousness, however, leads us further away from the sources of the symbols, and by its ascendancy, prevents us from understanding them. (JUNG, 1979, CW 11/2, par. 293).

Despite the possible denial that our rational logic imposes, the psychological need to believe in God is presented as a human phenomenon evident throughout history. When it is denied, this need is transferred to other ideologies and praising other ‘gods’, like political ideals, scientific theories, religious systems and even faith in the power of money. Jung mocks the denial of God and confirms its inescapable necessity: “Man is free to decide whether God will be a spirit or a natural phenomenon, like the attachment of an addict to morphine.” (JUNG, 1987b, CW 11/I, par.142).

Jung devoted a considerable part of his life trying to understand the idea of God and its contradictory aspects. He associated the image (*Imago Dei*), within the human soul, with the psychological experience of the Self

archetype. As such, the image of God is considered to be a unifying and transcendent symbol, capable of bringing together heterogeneous psychic aspects or joining polarized opposites. These opposites embrace the experience of good and evil, which occurs as a flux that is always dynamically alternating during the course of life. (JUNG, 1991, CW 8/2).

The idea of God refers to a reality that transcends consciousness. Given that it is associated with the archetype of the Self, it has a huge reserve of libido. What would it be like, then, to talk to God, adopting the symbolic perspective valued by Jung? Maybe it's the conscious search for a connection with the Self, be it through prayer or through meditation, or even through attitudes that revere the sacred. This conscious search is understood, most of the time, as costly and difficult, because it requires attitudes and even sacrifices to enable the transcendent function to be constellated and also to reach an understanding of what life holds for us as human beings. Therefore, it is always an individual and solitary exercise.

The psychotherapeutic process can also be considered a way to get in touch with the sacred. Analysis may induce the patient to a certain type of solitude, since he or she is face to face with his or her soul. When contact with unconscious aspects is sought and when affective burdens are revived, a *magic* state is created, in which the presence of the analyst is essential. The analyst may act as the facilitator in the patient's process to achieve the transcendent function. As they recapture certain experiences and integrate them into the patient's consciousness in a transformed manner, that is, as they guide the patient to symbolic comprehension, the therapist encourages the construction of a bridge between ego and the Self.

Gilberto Gil, a well-known Brazilian singer and composer of popular music, and also a writer, environmentalist and intellectual, managed to express the religious experience in a poetic, simple and profound way. Gil has won several artistic awards and was one of the founders of Tropicalismo, a movement that revolutionized the Brazilian music scene during the 1960's and 1970's. In his song *If I ever want to talk to God*, which he composed at a later stage of his career, he emphasizes the need for silence and solitude as a way to better pursue the sacred.

If I ever want to talk to God - solitude and detachment in search of the sacred

If I ever want to talk to God	Of the magnificent palaces and castles
I have to be alone	From my dream
I have to turn off the light	I have to feel so sad
I have to silence my voice	I have to believe I am hideous
I have to find peace	And in spite of such an evil
I have to loosen the knots	I have to brighten my heart
Of the shoes, of the tie	If I ever want to talk to God
Of desires, of fears	I have to venture
I have to forget the date	I have to go to heaven
I have to lose track	With no ropes to hold on to
I have to have empty hands	I have to say farewell
Have a naked soul and a naked body	I have to turn and walk away
If I ever want to talk to God	Be determined, on the road
I have to accept the suffering	That when it ends, results in nothing
I have to endure	Like nothing, nothing, nothing, nothing
What the devil prepared	That I had expected to find.
I have to become a dog	
I have to lick the floor	

If I Ever Want To Talk To God,
Gilberto Gil, 1980. (free translation)

Attitude of silence

Gilberto Gil's poetry evokes many situations that mystics considered and favored during their periods of meditation, whilst seeking communion with the divine.

The first part of the poem emphasizes silence as an attitude for someone who intends to contact the divine: silence to listen to one's own inner voice and be able to accept God's voice.

If I ever want to talk to God
I have to silence my voice
I have to be alone
I have to find peace.
I have to turn off the light

Today, our daily lives don't facilitate or encourage moments of reflection or introversion, and contribute even less to moments of solitude and silence. People, in today's world, live basically worshipping words. They are victims of constant sound and visual pollution. It is common to encourage extroversion, with a disproportionate value given to information and communication in the form of media consumption. Despite the way society operates, people feel the need for silence, solitude and mystery. Distant from the distractions of mundane life, contemplative silence collaborates to expand consciousness and provides greater contact with one's inner world. Being silent means avoiding the noises and interruptions of the external world and seeking silent contemplation so that we can hear our inner voice. The inner voice is the voice of the soul, and it connects us to our own mental images and emotions.

St. Gaspar Bertoni (1777-1853), founder of the order of Stigmatines says:

For someone to receive and conserve the inspirations of God, they must enjoy solitude, peacefulness, internal and external silence, otherwise, they will either not receive them, or if it has been received, it will weaken and dissipate. The soul wishes deeply for mystery and silence, in order to have more intimacy with God. (BETTINI, 2004).

For someone who seeks spirituality, an encounter with God is favored by the grace of silence. When a person embraces silence he or she can discover more about him or herself and deepen the valuable aspects of spirituality. Many Catholic religious orders have elected reclusion in convents to surrender totally to the search for God. When the external world is

silenced, the quietude favors transcendence. The ritual of silence activates the transcendent function, and encourages a connection to deeper aspects of the unconscious.

Detachment

In Christian churches, especially in Catholic ones, it is common to see examples of people who searched for solitude; e.g. the retreat of medieval monks and of nuns to their cloisters. The church has always encouraged seeking transcendence in solitude.

The Carmelite Order, was founded at the end of the eleventh century, and has always emphasized withdrawal, silence and solitude. An exponent of this order was St. Teresa of Avila (1515-1582), born in Spain. Besides being religious, she was a writer who became famous for her mystical writings and especially for the reform that she implemented in the Carmelite Order. Santa Teresa D' Avila established the strictest cloister and almost perpetual silence in her convent. The community lived on the edge of poverty, its members wore crude clothing, sandals, instead of shoes (that's why they were called 'barefoot'), and were obliged to abstain from many types of food.

This detachment, recommended in orders like Santa Tereza's, is found in Gil's poetry which also urges us towards selflessness, detachment and transparency, in order to access the depth of the soul and become more sensitive:

I have to loosen the knots
Of the shoes, of the tie
Of desires, of the fears
I have to forget the date
I have to lose track
I have to have empty hands
Have a naked soul and a naked body



Caluppanus the hermit,
Johann Sadeler (I), 1594

To talk to God is to activate the transcendent function or, in other words, the consciousness connected to the Self. It is important to untie the knots of daily pressures and suspend the automaticity of our actions. To do so, one has to pay attention to the details that life offers. When we experience each moment in the present, we value and validate our existence and we bestow greater authenticity to our lives. It is also recommended that we seek a meditative state in which desires and fears do not interfere. During these moments, we should try and free ourselves from the ambitions of power. In order to talk to God, we must be open to the truth and be free of petty intentions. Perhaps, using these guidelines, it is possible to encounter the divinity within us.

Obviously this is an idealized attitude. The loosened knots will always be retightened, the dates will not be forgotten forever and fears and desires will always be present.

When we are a too distant from our centers, we need to be able to establish a means of communication with the Self. When one withdraws voluntarily from community life, it is possible to reach a better understanding of one's self and of one's own potential. It is this understanding that

often provides the possibility of profound transformations to a person's way of being. This is possible because the individual's connection with their soul enables some aspects of their life to be redefined and psychic energy to be redistributed.

Jung (1991) uses the expression 'psychic energy' to describe the energy that moves the whole psyche. According to him, psychic energy (libido) is not restricted to sexual energy as suggested by Freud. It includes all aspects of life (hunger, sex, emotions, etc.) and is expressed through efforts, desires and conscious determination that consider a person's will power. There is a constant exchange of energy between a person's conscious and unconscious system, in a constant pursuit for the psyche's self-regulation. These experiences of solitude can unite body and soul in an intense feeling of completeness.

Examples of such religious experiences are found when observing the ascetics and hermits who deliberately practice detachment and solitude. Hermits (from the Greek word *erimos*; i.e. desert) abandon mundane activities driven by wealth and pleasure to answer the calling of their souls. They believe that they can only answer this call through experiences of living on the edge of poverty and isolation.

The author, Lambros Kamperidis (1992), in an article published in the magazine *Parable*, states that a hermit is someone who withdraws from the arid wilderness of his world and enters the fertile wilderness of his soul. That is, the search for self-discovery and for the most intimate relationship with the divine.

He abandons, like a deserter from the army, the battleground of worldly pursuits, to struggle with the army and the legion of demons – the passions – who are obscuring his quest for the ultimate things necessary for his salvation. In this quest he is alone, monachos, a monk. (KAMPERIDIS, 1992, p.14).

An ascetic is someone who voluntarily relinquishes the pleasures of the senses and practices *ascesis*, which are exercises aimed at achieving spiritual enlightenment. The hermit, in general, practices *ascesis*. In his extreme solitude, he is in the presence of God, and his heart is purified and his mind restored to its original integrity.

What do these questions mean in psychological terms? On a deep psychic level, retreat means entering uninhabited regions. Symbolically it means to be in the desert, with no shelter, in an unknown place, where there is no protection against the dangers that might appear. However, what exactly is this desert? It can also mean not having a place in society, going beyond one's limits. It is meeting oneself without a mask. It is depriving oneself of the desires of the ego and facing oneself in a bare and natural state. It means taking risks that are beyond the known world and facing one's own demons.

Even the sea, that is so full of life, may be considered a desert when it is seen as the starting point in the search for the sacred. In the nineteenth century and in the absence of a desert, an order of Irish monks decided that its members should embark their ships or *curraghs* towards the sea. As a result of their trips in search of enlightenment, they colonized an island off the southeast coast of Iceland, called Papos. "These remarkable trips were motivated mainly by the desire to find isolated places, where these hermits could live in peace, away from the chaos and temptations of the world." (KRAKAUER, 1998, p. 107). In these expeditions to the "desert sea", monastic communities were set up in very distant and unoccupied places. Some observers see these communities as real encounters with the divine. The monks were led to cross the stormy ocean, to go beyond the known world driven only by their quest for the spirit, an aspiration of such bizarre intensity that it exceeds the modern imagination (KRAKAUER, 1998).

Another habit of asceticism is fasting or the abstinence of flesh and body. That is, detachment from matter, with the intention of reaching sublimation and ascending the spirit into heaven. However, like all experiences, the practice of fasting as carnal detachment has two aspects. It can be either creative, in praise of the spiritual or defensive, as part of a fantasy of superiority. Joanne Wieland-Burston (1996), in *Contemporary Solitude*, says that fasting, when taken to the extreme, causes a state of trance. According to her, this trance makes people feel apart from the usual world. In this state, they consider themselves different and, somehow, superior. Particularly because of the fact that they imagine themselves independent of food to survive, therefore, a feeling of self-assertion and self-confidence may arise. They may even have amazing fantasies in relation to their own importance, independence and strength. Furthermore, Wieland-Burston

observes a very significant relation between these concerns and her therapeutic practice:

Parenthetically, I must mention in this context the phenomenon of fasting as it is practiced today in people with anorexia nervosa. This psychological illness in which normal food is refused is always accompanied by a retreat from the surrounding world (often an emotional withdrawal) and a striving for superiority – most often also in achievement. (WIELAND-BURSTON, 1996, p.82).

Facing the shadow

Gilberto Gil continues in his poem:

If I ever want to talk to God
I have to accept the suffering
I have to endure
What the devil prepared
I have to become a dog
I have to lick the floor
Of the magnificent palaces and castles
From my dream
I have to feel so sad
I have to believe I am hideous
And in spite of such evil magnitude
I have to brighten my heart

In order to talk to God, it is necessary to face the internal demons and

strip your soul from the protection of the persona. It is necessary to face your own sins, “endure what the devil has prepared”, “become a dog”, “lick the floor”, because fighting the darkness is an act of courage. In order to enlighten the shadow and make it conscious, great moral effort is required. In Jungian analysis, awareness of the shadow and the complexes is essential work. This awareness creates possibilities for the complexes to be integrated and to generate a redistribution of psychic energy.

It is possible to make an analogy between the religious confession and the analytic process: in both, secrets, fears and blame are unveiled. In the confession, unconscious contents may flourish and reach consciousness. In order to activate established psychic contents, the individual needs to be aware of his internal conflict and confront the shadow, and then it is possible for the energetic value, which corresponds to the intensity of the conflicting emotion, to be redistributed. This is the starting point of any analysis. (GRINBERG, 1997).

Suffering while facing flaws is inevitable – “I have to believe I am hideous”- but it also enables vanity and pride to be removed. In confrontation with the shadow, it is important to be humble and to strengthen oneself in order to defeat arrogance and the omnipotence of the ego.

It is in the darkness of the soul, in its depths, that one can find the necessary energy to overcome “such evil”. In the following verses Gilberto Gil shows the transcendental function and its enormous healing power: “I have to accept the pain/ I have to think I am hideous/ And despite such evil/ I have to brighten my heart”. When one’s shadow is accepted and understood, it is possible to transcend its harmful effects and feel grateful for pure living.

Many religious leaders retreat to the sacred spheres of existence and abandon ordinary life, filled with pleasures and human interaction, to search for enlightenment. Buddha, Saint Anthony of Egypt, and even Jesus Christ, lived such experiences. In mythical and isolated spaces, like the deserts mentioned earlier, they suffered incredible temptation and taunting and their most genuine spirituality was tested. Their encounters with their own demons appeared in the form of temptation and indescribable suffering.

One of the most distressing temptations that tormented these import-

ant religious leaders was greatness. They looked for something that distinguished their lives from ordinary material life, something greater and more worthy. In their extremely lonely retreats, they searched for attitudes of excellence. Wieland-Burston (1996, p.73), observes:

“The equation: “seeking solitude = temptation of grandiosity”, seems to find justification even in the stories of religious leaders of old: many religious leaders of great renown sought communion with their gods in meditative retreats far from society. They subsequently knew many temptations, one basic one being visions of their own superiority”.

In that sense, the author highlights the excessively humble attitudes of some mystics in their total rejection of luxury and pride. It is probable that the rejection of mundane and material life works as an unconscious and equally strong compensation, since there is a common tendency towards the opposite; i.e.: to *hybris*. The more extreme the conscious attitude is towards one direction, the more extreme the unconscious attitude moves in the opposite direction. Jung uses the concept of *enantiodromia*, a term created by the Greek philosopher Heraclitus, to explain this pendulous tendency. After reaching one of the extremes, the movement inverts and tends to the opposite side. In psyche, the *enantiodromia* has a compensatory role in the dynamic attempt to achieve equilibrium. An excessively unilateral attitude of the ego can activate, in the unconscious, an opposite principle in such a way that “[...] the tendency to deny all previous values in favor of their opposites is just as much as an exaggeration as the earlier one-sidedness” (JUNG, 1987a, CW 7/I, par. 115).

The initial choice of self-exposure, taken by these mystics, is to challenge the forces of nature and may be considered audacity towards God. To be exposed to so many challenges related to the forces of nature and to be able to easily resist, makes the individual feel special and even superior.

Another mystic who is appreciated for his outstanding spirituality is Saint John of the Cross (1542-1591). The writings of this Spanish Carmelite monk became emblematic, because they still serve as a basis for many authors as examples of the search for enlightenment.

The book *The dark night of the soul* (SCIADINI, 2002) is a profound reverence to spiritual evolution. In it, Saint John describes the spiritual path of soul towards a loving union with God. The “dark night of the soul” is a metaphor of a mystical experience that embraces in its context both the agony caused by the conflict with the shadow and the search for enlightenment. The symbol that represents the dark or the night, is associated, in many cultures, with gloom and even with demoniacal forces. In the psychic field, the night is associated with the oblivious and with the unknown. It also benefits romance and is the moment of divine inspiration.

The term “dark night” is related to the stripping of the ego, and aims to achieve a union of the soul with God. This expression was used by German mystics of the fourteenth century and was later consecrated by Saint John of the Cross (1578). His writing is a lyrical poem that describes the author’s passing through the dark night, a period full of carnal and spiritual trials, to seek enlightenment. If this path is taken, the soul reaches a full loving communion with God. Besides suffering, the poem describes the path towards expanding consciousness beyond the ego, and thus enabling the individual conscience to expand into a cosmic one. In a letter to Father



'manner of Jheronimus Bosch, The Temptation of St Antony, c. 1550 - c. 1600', in J.P. Filedt Kok (ed.)

Victor White, on 24 November 1953, Jung points out:

This is exactly what Saint John of the Cross describes as “*the dark night of the soul*”. It is the supremacy of darkness, which also is God, but also a challenge to human beings. Divinity has an aspect that is contradictory; and, according to Master Eckhart, God is not happy in His mere divinity, and this is the reason for His incarnation. (JUNG, 2002, p. 305).

Gil’s poem makes reference to the process of mystical enlightenment, but it can be adapted to the relationship between ordinary life and clinical practice. In a therapeutic process, patients experience a period of confrontation with their shadow. Jung says that when a patient “leaves his or her state of unconsciousness, they immediately face their shadow and must choose the greatest good, otherwise, they will be lost. [...] What matters most is keeping the light alive in the darkness, and only then his candle makes sense” (JUNG, 2002, p.305).

To deal with evil is not to deny it, but to interact with it in such a way that the conscience may emerge renewed from the process of elaboration.

No matter how dull the light, the tenuous candle light should be used to enlighten our basements. It is important to state that, in order to go on the journey of individuation, courage and will are fundamental, therefore consciousness has to participate. Otherwise, how can you venture through the dark night of the soul if you ignore the encounters that will take place?

Jung concluded that:

(...) when one follows the path of individuation, when one lives one’s own life, one must take mistakes into the bargain; life would not be complete without them. There is no guarantee, not for a single moment, that we will not fall into error or stumble into deadly peril. We may think there is a sure road. But that would be the road of death. Then nothing happens any longer at any rate, not the right things. (JUNG, 1983, p. 328).

Jungian analysis, which operates from this perspective, seeks to promote

a dialogue between conscious and unconscious. It also seeks to help redefine difficulties and suffering and stimulates a confrontation with conflicts. When we work towards acknowledging the shadow, we create the possibility of more genuine self-acceptance and transformation of the attitudes adopted throughout life. In this context, the work of the analyst is connected to the sacred, because it helps patients connect themselves with their soul and seek meaning in their lives.

Thus, we should accept life and its vicissitudes. We should also accept that at the end of our process we will encounter death. Therefore, we are responsible for searching for the meaning of our existence, in other words, the individual mystery and challenge when faced with solitude and detachment.

Conclusion

The search for the meaning of life is fundamental in the process of individuation. It is also important that we face obstacles, our own demons and prejudices. Confrontation and a courageous search for greater awareness of our own psychological functioning and, above all, the dark aspects of our personality, encourage commitment to the individuation process.

When we are connected to the Self, we are able to feel fulfillment and follow the path that leads us to transcendence. It is then that we are able to encounter the divine, which permits a new understanding and meaning to be reached for those who have this divine experience. This is, in psychological terms, talking to God. And this is what Gilberto Gil's poem suggests:

If I ever want to talk to God

I have to venture

I have to go to heaven

With no ropes to hold on to

I have to say farewell

I have to turn and walk away

Be determined, on the road
That when it ends, results in nothing
Like nothing, nothing, nothing, nothing
That I had expected to find

Life is a process of becoming, which never ceases. Since it is a constant mystery, it becomes an eternal challenge.

In his poetry, Gilberto Gil introduces us to many of the ideas advocated by Jung. The poem *If I ever want to talk to God* embraces symbols that remind us of the main themes presented in this article. In other words, in order to connect with the divine within ourselves it is important that we search for solitude, since this enables us to reach an affinity with the depths of our soul. Attitudes of detachment, reverential silence and acceptance of life's vicissitudes are the aspects that encourage this connection with the complexity of the Self.

References

BETTINI, Pe. B. A. Cem pensamentos de São Gaspar Bertoni. Available at: <http://www.estigmatinos.com.br/Biblioteca/Liv_100Pens.PDF>Edição eletrônica, 2004. Access: 03 mar. 2013.

GIL, G. Se eu quiser falar com Deus. In: Luar, São Paulo, Gravadora Wea, 1980.

GRINBERG, L. P. JUNG, o homem criativo. São Paulo, SP: FTD, 1997.

HOPCKE, R. H. Guia para a obra completa de C.G.Jung. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

JUNG, C. G. *Memories, Dreams, Reflections*. London: Flamingo, 1983

_____ Psicologia do inconsciente. CW 7/1. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987 a.

_____ Psicologia e religião. CW 11/1. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987b.

_____ Interpretação psicológica do dogma da Trindade. CW 11/2. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979.

_____ Resposta a Jó. CW 11/4. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979.

_____ O eu e o inconsciente. CW 7/2. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

_____ A natureza da psique. CW 8/2. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

_____ A energia psíquica. CW 8/1. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

_____ Fundamentos de psicologia analítica. In: JUNG, C. G., Vida simbólica. CW 18/1. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

_____ Cartas de C. G. JUNG - 1946 a 1955. Volume II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

KAMPERIDIS, L. Surrounded by water, dying of thirst. Parabola – the magazine of myth and tradition, vol. 17, p. 12-17, 1992.

KRAKAUER, J. Na natureza selvagem. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1998.

SCIADINI, P. F. São João da Cruz – obras completas. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

STORR, A. Solidão. São Paulo, SP: Paulus, 1996.

WIELAND-BURSTON, J. Contemporary solitude, the joy and pain to being alone. York Beach, Maine: Nicolas Hays, 1996.

Rijksmuseum. Available at: <<https://www.rijksmuseum.nl/>> Access: may 5th 2016.

Original article

Time and Jungian couple therapy: reflections

Maria Silvia C. Pessoa

Abstract

This article reflects on brief therapy, Jungian psychology, and couple therapy. It also highlights the importance of both chronological time – *chronos*, and subjective time – *Kairos*, and its meaning when working with contemporary couples. As therapists, we experience pauses, silences, absences, and the time required to properly feel the wounds formed throughout the years. It is also necessary, within therapeutic work, to dedicate time to look at these wounds, to care for and heal them. Inherently connected to life, time is also present in the work with couples as it involves the process of discriminating, working through and integrating each partner's complexes. By recognizing the relevance of time to therapy, the therapist is able to empathize not only with each partner's opportune moment, but also with the couple's moment, a third element resulting from the affective encounter and the daily interaction between two people. Based on this approach, the therapeutic setting develops a new framework, formed within the interpersonal relationship between therapist and couple. For the author, the term 'symbolic couple therapy' can be understood to reflect Jungian couple therapy, since it focuses on the symbol as an of expression from the unconscious, whose function is to point the direction towards the Self and individuation.

Keywords

Jungian couple therapy; brief therapy; time; symbol.

Introduction

Root and flower are located at opposite ends, for between both exists the time required for the plant to reach the flower from the root, and the space necessary for the stem, which connects the root to the flower. (RENAUX, 1975, p. 214)

This article examines the concept of time in couple therapy within the framework of analytical psychology. Jungian theory considers phenomena that originate both from the conscious and the unconscious, and initially, the discipline was known as complex psychology or depth psychology. Based on this approach, it is possible to access and work with both conscious and unconscious aspects that express the couple's relationship dynamics.

Jungian theory understands symbols as heralds of the unconscious, pointing to contents that need to be integrated within consciousness in order to enrich psychic life. The symbols that emerge throughout the conjugal therapeutic process, accordingly, can indicate the path to individuation within marriage.

In couple psychotherapy, the therapist accompanies the conjugal dynamics as experienced in the present, however, these dynamics are contaminated by life events that originated in each partner's past and from their family of origin, which together sustain the couple's projects for the future. Time, in its different forms – past, present and future – mingles and produces a new complexity at an interpersonal level, encouraging each partner to deal more consciously with both internal and external contents, in the pursuit of a more harmonious relationship.

In clinical practice, it is possible to identify aspects that

Maria Silvia C. Pessoa

(Brazil), PhD in clinical psychology, Jungian analyst, couple and family therapist, member of the Brazilian Society of Analytical Psychology (SBrPA). Practices in private clinic in São Paulo, and is a university lecturer. Her areas of interest include dreams, masculine, feminine, gender relations and issues. Co author of "Os sonhos na psicologia junguiana" (2014) and "Terapia de Casal e de Família na Clínica Junguiana" (2015).

Email:
msilviapessoa@gmail.com



Kairos, fresco by Francesco Salviati,
16th century

mark the therapeutic process with couples: a clear frame, each partner's role in the process, a defined focus, a work plan, the duration of the session, time intervals between sessions, and the average duration of the process, from beginning to end.

According to the psychoanalyst Philippe Caillé (1994), conjugal dynamics present a dimension beyond the simple sum of two people, a third element, which he referred to as the 'absolute couple'. Time related questions, which appear throughout the therapeutic work with the couple and when it terminates, have their own vicissitudes and thus can be distinguished from questions inherent to individual therapy.

By dealing with time in the analytic work with couples, challenges may arise

such as the interaction between chronologic and psychic times belonging to each partner and also to the couple itself. Within the same context, challenges may result from adopting a Jungian approach – recognized for working with the unknown and unpredictable contents of the unconscious – and a focused therapeutic approach – directed to solving specific conflicts.

In the work with time and space, a therapeutic contract is necessary in order to establish the framework for the therapist-couple relation, giving the phenomena of transference and countertransference an important role in the process. The time and place, each partner's tasks, moments to be or not to be what the other expects, moments to be available or not to each other are discussed. These decisions are necessary for the work to progress, since they confirm the commitment between partners, between couple and therapist, and between each partner and the relationship created by the two partners.

Different dimensions of time: Chronos and Kairos

In Greek mythology, *Kairos* (καῖρός, an ancient Greek word meaning the right or opportune moment) is the son of *Chronos*, god of time and seasons. The Greek recognized in *Kairos* existential time, and resorted to him whenever in need of protection against the tyrant *Chronos*. *Kairos* represents time in its potential and eternal state, whilst *Chronos* refers to sequential time, a creation. In this context, the Greek literature professor, J. S. Brandão (1998), describes the Greek term *chronos* as measured time, and the term *Chronos* represents a personification of the Greek god of time – son of Uranus and Rhea.

From the Christian-Jewish perspective, *chronos* is human time, chronological, and objective, measured and segmented in years, days, and hours. The term *kairos*, on the other hand, refers to “the time that belongs to God”, opportune and subjective time, which cannot be measured, since it belongs to another dimension. Saint Augustine (1990) discussed the psychologic aspect of time, that is, how, it is perceived. The philosopher addressed the complexity of time, and stressed how individuals have difficulty defining it, both logically and psychologically:

For what is time? Who can easily and briefly explain it? Who even in thought can comprehend it, even to the pronouncing of a word concerning it? But what in speaking do we refer to more familiarly and knowingly than time? And certainly we understand when we speak of it; we understand also when we hear it spoken of by another. What, then, is time? If no one asks of me, I know; if I wish to explain to him who asks, I know not. (AUGUSTINE, 1990, p. 322).

In Jung's (1999a) studies on alchemy, he addressed time as an archetype, conceived not only in its linear forms (chronological time) but also in its cyclical forms (subjective time). Alchemy provides an analogy for the interactions between the time of consciousness and the atemporality of the unconscious: it is the *coniunctio* between ego and Self. Chronological time, therefore, appears in the passages of alchemical operations, whereas *kairos* time emerges in the eternity of the alchemical stone, already present in the raw material.

Time and couple therapy

Time can be understood from subjective, objective, individual and collective perspectives. Even though time occasionally escapes and goes unnoticed, humanity can never escape its impacts, neither in the present, the past or in the future. With time, we are able to play, to escape and to confront ourselves. Time is an uninterrupted phenomenon that is present in our lives, and also delimits them.

In the therapeutic process, time and space provide, symbolically, references and frames both for the therapist and the patient. Although time and space remain influential to the therapeutic framework in individual therapy, the focus of the work is usually the patient in relation to the therapist. In couple therapy, on the contrary, it is necessary to observe the couple's demands in relation to time, which goes beyond the mere sum of the individual times involved. The aim, therefore, is to discover the time for the relationship, that which refers to "us" and not just to each partner.

When time is dealt with consciously, the therapeutic process can be organized with more clarity, which can then translate into commitment, com-

plicity and responsibility for the couple. It is thus necessary to distinguish the time dedicated to the work in the therapeutic setting from the time required for the couple to assimilate and apply, in their everyday interaction, the contents that have been worked through. In contrast to individual therapy, the contents processed in sessions with the couple need to be not only assimilated individually by each partner, but also within the interactive dimension of the couple.

The alchemists were artisans of time who, in their laboratories, were able to recreate, accelerate and alter what would take much more time to emerge and transform outside of their environment. The symbolism in alchemy relates to the therapeutic process and to the passage from one physical state to another. As an 'artisan of time', the therapist assists the couple, helping to promote changes which, despite being necessary, could not occur on their own. Based on the alchemic metaphor, Jung wrote: "For two personalities to meet is like mixing two chemical substances: if there is any combination at all, both are transformed". (JUNG, 1981 par.163).

Brief therapy, which focuses on specific issues, and involves a shorter period of time compared to classical therapeutic processes, offers useful principles for working with couples.

Donovan (1999), in the book, *Short-Term Couple Therapy*, named a few aspects he considered essential to brief couple therapy, notably focus, flexibility, a secure and affective environment, the therapeutic bound, the emotional experience, and a treatment work plan. These principles, when applied to the therapeutic setting, are also useful to Jungian couple therapy.

Although this therapeutic modality has received different names, such as "focal", "strategic", and "solution-oriented", the term 'brief' remains commonly used in academic literature. In order to adopt a depth psychology approach to brief therapy, it is necessary to broaden the understanding of the term 'brief', generally interpreted as related to an intervention that, in a short period of time, seeks to 'repair' the marital relationship.

However, even in the brief modality, Jungian couple therapy consists of symbolic therapy, for it is characterized by complex and deep work in which therapist and couple explore not only the conscious situation, but also the contents provided by each partner's unconscious. These contents must be

brought to consciousness and used for the benefit of the couple relationship. According to Jung (2007), there is only one solution to contacting the contents that emerge from the depths of the psyche – the collective unconscious – and it involves understanding the archetypal imagery that reaches consciousness: symbols. In *The symbolic life*, Jung (2007) wrote:

We cannot deal with unconscious processes directly because they are not reachable. They are not directly apprehended; they appear only in their products, and we postulate from the peculiar quality of those products that there must be something behind them from which they originate. We call that dark sphere the unconscious psyche. (JUNG, 2007, par. 76)

A symbolic understanding, therefore, becomes a strategic vehicle, given that the symbols that emerge throughout the therapeutic process indicate to the couple the path towards individuation. These symbols can be found anywhere, pointing out the content that must be brought to consciousness in pursuit of a richer, more creative and fuller psychic life.

The symbolic field can be understood as a situation in which psyche is present and interactive play takes place depending on the events that become apparent. Freitas (1990) describes this field as a “set of interactions, subjective impressions, objective data and facts, fantasies, expectations, intuitions, emotions, assessments, discriminations and non-discriminations in which they all occur” (p.77). In Jungian couple therapy, the symbol is understood to be an expression of the unconscious, whose function is to express what the Self needs and the work that needs to be tackled. Based on this approach, there is no objective to be achieved, other than continuing with the individuation process in the marital space, both for the couple and for each partner.

The sonnet “Entre a raiz e a flor” (Between the root and the flower), written by the poet Jorge de Lima (2007), provides us with a rich metaphor of the conjugal relationship which, like the plant described in the verses, maintains its own temporal pace: it is born, grows, evolves and dies. In her analysis of the sonnet, Sigrid Renaux (1975) provides helpful insights to interpret the idea proposed in the literary text, illustrative of the delicate relation between time and the transformation process. In the verses, time

and space form the connection between root and flower.

Between root and flower

Between root and flower: time and space,
and something else beyond: the fruits' colour,
the vibrating sap, the imprecise leaves,
and the green branch as a foster brother.

At high noon, a sudden fatigue comes,
and the stem falls over the steel ground;
along the sleek rods ants climb,
insects descend into the dry soil.

It is then necessary for the storms
to soon come and rid it of the greed
going up and down its stem;

that between root and flower there is a brief trace:
the wooden silence, – quiet *liça*
between root and flower, time and space.

(free translation)

Based on a symbolic interpretation of the poem, here extended to encompass the context of the therapeutic couple and the consequent individuation process, we can find, between the starting and final moments of the process, time and space in which the couple, guided by the therapist, searches for improved ways of experiencing and dealing with emerging

conflicts. It is also possible to identify solutions, initially found by each partner working individually, but which resonate in common with the couple, thus further strengthening the couple relationship.

In Renaux's words (1975, p. 213), "root and flower are located at opposite ends, and it is uncertain for both not only the necessary time for the plant to reach the flower from the root, but also the required space so that the stem is able to unite the root to the flower". In couple therapy, in a similar fashion, dealing with time means walking together with it, in an effort to use it to the best interest of the couple. As observed in the plant's development, the root can be understood as the beginning while the flower represents the aim or climax to be reached, existing "between root and flower" not only in time and space, but surprisingly "something else" (LIMA, 2007). The term 'something else' suggests the idea of continuity, of something that is able to reach a new dimension, beyond time and space, beyond beginning and end. We are reminded of continuous time, that cannot be reduced, where there are no interruptions or stagnation, and which challenges us not to fear changes or the unknown, even though there is no knowing for certain where and when time will lead us.

In the poem, Lima describes the plant's characteristics, the colour of the fruit, its uneven leaves, and its fiery and vibrating sap. He observes the reactions of the stem to the sun, to ordeals and disturbances – which bother it yet also protect it from insects and ants. When referring to the silent setting, the poet describes it as a quiet "*liça*", a word that means an arena built for battles, combats and important debates. Why shouldn't we also acknowledge the sacred space as "*liça*", which is inside and outside the therapeutic setting, filled with silence, work and new attempts to find meaning within the couple's soul?

Egoic time, in this sense, imposes challenges for both the therapist and the couple, since it was formed based on the ego's structure and external reality. The ego often accepts a one-sided perspective because it organizes time in the interest of its own demands and depending on its psychological type. With this in mind, Jungian analyst Vargas (2004), stated that more often than not there is a psychological opposition within marriage, which, if not identified and worked through, can cause conflicts and misunderstandings between partners. These disagreements relate to actions and functions

belonging to consciousness or, in other words, to the individual's manner of perceiving and dealing with reality. It is, therefore, necessary to discover the way in which each partner interacts with the outside world, time, and space, so that we can, together, discover the couple's time.

To illustrate these concepts, a clinical case is presented in which the issue of *kairos* time was developed within the couple therapy. This couple's relationship had almost broken down and dealing with their silence and time became the most significant therapeutic challenge. Each partner brought a personal history of sorrow, with injuries that had not been properly looked at, treated and integrated, which prevented them from sustaining a respectful and harmonious relationship. Their way of relating was based on a patriarchal dynamism and both partners had trouble achieving a symmetric relationship. With the relationship based on an uneasy homeostasis, both partners felt safe despite their suffering. After four years of dating and twenty years of marriage, the wife began her individual therapy. As she became more aware of her own desires and needs, she realized how dysfunctional her own relationship was, and suggested couple therapy to her husband. They delayed seeking help, and in the meantime, she reflected: "This is our moment to face and address the problems we have long been avoiding. I am aware too that I've added to this situation".

The case illustrated a couple caught in a negative maternal complex. While the wife is expected to care, control, suffer and wait, assuming a long-suffering and silent role, the husband identifies with the role of a spoiled son, acting out in with impatient, explosive, and demanding behaviour. In such cases, besides a neglected sex life, it is common to find exaggerated attention given to the couple dynamics or, on the contrary, neglect towards each other, which implies that both partners have come to a halt in the individuation process (ULANOV, 1996).

In a couple's life, inevitably, complexes will be constellated multiple times. In order to keep the relationship evolving, each complex must be identified and not projected. When projections are made, the receiving partner needs to be careful not to identify with them. In the example above, the couple's inner time stagnated and years went by without them noticing. The world around them changed, their sons and daughters grew up, their

parents grew old and close friends became strangers. Their complementarity relationship, however, persisted for more than twenty years, and finally lacked any vitality.

From the beginning of the couple therapy, it was noted that, after the complaints initially brought by the couple had been addressed, silence occupied the setting, suggesting that their availability to work in the session had been exhausted. Initially, the wife suggested an early ending to the session, justifying: "I'm exhausted and I don't believe I've got much more to say".

Projections are constantly present throughout the analytical process. Since their function is to signal the occurrence of an important event, they must be identified so they can then be addressed. In the above example, the therapist identified her own reaction as a negative countertransference towards the wife's behaviour. Her attitude was, at first, understood as a form of resistance to abandoning the double role of victim and heroine, tired of having to fight to sustain the marriage.

Even though the above assumption was valid, and identified the difficulties faced by the couple, the silence and, consequently, the early endings to their sessions implied something deeper. This dynamic was also indicative of their difficulty in handling present time in an assertive way, in directing and structuring their own lives in order to repair past events and shape their future.

The therapist had to address their difficulty, and 'listen to' the silence, respecting and taking into consideration the pace imposed by time. For therapists, who are always eager to find solutions, accepting a slower pace is no easy task. The stalemate activated the therapist's personal complexes and, had they not been brought to consciousness, inappropriate interventions could have occurred. It was thus the therapist's responsibility to consciously notice the elements brought by the couple that had resonated with her own personal complexes.

Over time, the symbol of silence was gradually elaborated in the therapeutic setting, which identified a need for boundaries between individual and conjugal content. Silence, furthermore, represented the need to legitimize therapeutic time, so that each partner could respect their individu-

al space and then elaborate the contents brought to the session. Once that phase had ended, the therapist and couple were able to identify the appropriate moment to end therapy. The image suggested at the end of Lima's poem (2007), the "wooden silence at the quiet arena", can represent the way silence is dealt with in the therapeutic setting, a place also dedicated to discussions and dispute:

(...)

between root and flower exists a brief trace:

the wooden silence, – quiet arena

between root and flower, time and space.

Renaux (1975, p. 216), explaining this part of the poem, wrote: "Time and space materially close the poem, for they are its final words, yet they also open it in meaning to eternity, to the infinite". Time between root and flower consists of *chronos* and *kairos* mixed together, sustaining rhythm and depth at the same time. When both times – objective and subjective – are experienced at once, in a balanced and continuous way, our paths flow to achieve qualitative changes. The seed evolves and, finally, becomes a flower.

At every moment we are inundated with stimuli and one quickly replaces the other. In order to effectively experience them, however, we must dedicate time to permit ourselves to be touched by the experience. Only then will it be possible to apprehend the imagery and sensations, enabling them to settle within us, in order to have experiences capable of promoting change and reflection. As suggested by Freitas (2005), *kairos* is the time of experience, the precise moment, lived as the unique moment that it is.

Conclusion

Our awareness of time enables us to be empathetic to someone else's time requirements. As therapists, we experience together with the couple, paus-

es, silences and the time required to heal existing wounds. We observe and dedicate time to recognizing, treating and healing them.

Even though we chose to deliberately work with time, the wisest decision the therapist can take in each case is to avoid rushing it. With that goal in mind, the focus should not be on what time can offer, but rather on what is sought by the couple and what can be achieved by the partners' inner resources. If we adopt this approach, we are less influenced by pre-established rules and behaviour and are able to act more spontaneously within the therapeutic setting. As Jung says:

But in psychotherapy it seems to me positively advisable for the doctor not to have too fixed an aim. He can hardly know better than the nature and will to live of the patient. The great decisions in human life usually have far more to do with the instincts and other mysterious unconscious factors than with conscious will and well-meaning reasonableness. (JUNG, 1981, par. 81).

To be a couple therapist is to permit ourselves to enter a complex arena, permeated by narratives awaiting the moment to be reinterpreted and updated. Through the symbolic interpretation of conflicts brought by the couple, there is room for the new to emerge, together with all its possibilities.

References

- Brandão, J. S. *Mitologia grega*. v.I 12^a ed. Petrópolis: Vozes; 1998.
- Caillé, P. U. *Um e um são três: o casal se auto-revela*. São Paulo: Summus; 1994.
- Donovan, M. editor, *Short-term couple therapy*. London: The Guilford Press; 1999.
- Freitas, L. V. O Arquétipo do Mestre-Aprendiz. Considerações sobre a Vivência. *Junguiana – Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica*, 1990; 8:72-80.

_____. Grupos vivenciais sob uma perspectiva junguiana. *Psicologia USP*, 2005;16(3):45-69.

Hillman, J. *Psicologia Arquetípica: Um Breve Relato*. Tradução Lúcia Rosenberg, Gustavo Barcellos. São Paulo: Editora Cultrix; 1991.

Jung, C. G. *A Prática da Psicoterapia*. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 16/1). Petrópolis: Vozes; 1981.

_____. *Mysterium Coniunctionis*. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 14/1). Petrópolis: Vozes; 1999a.

_____. *Psicologia e alquimia*. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 12). Petrópolis: Vozes; 1999b.

_____. *A vida simbólica*. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 18/1). Petrópolis: Vozes; 2007.

_____. *Tipos psicológicos*. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 6). Petrópolis: Vozes; 1991.

Lima, J. *Entre a raiz e a flor: o tempo e o espaço*. In: Lima, J. *Livro de Sonetos*. Rio de Janeiro: Record; 2007.

Pessoa, M. S. C. *O tempo e Terapia Junguiana de Casal: reflexões de uma analista*. 2012. Trabalho apresentado como requisito para obtenção de título de Membro-Analista. Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica, São Paulo, 2012.

Renaux, S. *Análise do Soneto “Entre a raiz e a Flor” de Jorge de Lima*. *Revista Letras*, 1975; 23 (jun): 199-218, Curitiba. Available at: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/letras/article/view/19668/12919>. Accessed in February 6, 2016.

Rossi, F. *The Yorck Project: 10.000 Meisterwerke der Malerei*. DVD-ROM, 2002. Directmedia Publishing GmbH

Ulanov, A. B. *Conjunction and marriage. Psyche and family: Jungian Applications to Family Therapy*. Illinois: Chiron Publications; 1996.

Vargas, N. S. *Terapia de casais: uma visão junguiana*. São Paulo: Madras; 2004.

Biography

Carlos Byington: dialectics and alterity

Emmanoel Câmara

Carlos Amadeu Botelho Byington was born in São Paulo, Brazil, in 1933, a descendant, on his father's side, of American immigrants who settled in Brazil after the Civil War in that country. His paternal grandmother, Pérola Byington, was the founder of the Pro Childhood Crusade, and is now recognized as an important social pioneer. On his mother's side, Byington is a descendent of the Arruda Botelho family, who immigrated to Brazil from the Portuguese island of Madeira. As a youth, he moved to Rio de Janeiro, where he graduated in Medicine, specializing in psychiatry and later became a psychoanalyst. His interest in the symbolic dimension of therapy began during his medical training, and he began to appreciate its importance in the analytical process. Byington did his Freudian analysis in Rio de Janeiro, where he was introduced to Dr. Nise da Silveira, considered a pioneer in analytical psychology in Brazil, and participated in her study group. His studies of Jung's work were fundamental in his decision to undertake his analytic training at the CG Jung Institute in Zurich.

During his training in Zurich (1961-1965), Byington eagerly studied the archetypes in different cultures. With his background in psychoanalysis, he understood Jungian and Freudian thoughts as complementary polarities, which could be summarized at archetypal and symbolic level, which would favor the working through of shadow material and the individuation process.

His final seminar paper at the Institute, entitled *Genuineness as Duality in Unity*, aimed to bring together Freudian concepts and Jungian theory, in an attempt to integrate the opposites. At the Jung Institute in Zurich at this time (1965), this proposal was not well accepted by some groups and led to a split between Byington and his analyst and advisor, Dr. Marie-Louise von Franz. After finally having his paper accepted, Byington returned to Brazil and resumed his clinical activities.

In 1975, in celebration of C.G. Jung's centenary, Byington was invited

to Rio de Janeiro and São Paulo, where he presented a lecture entitled “Freud and Jung, two opposites that form a whole”. In São Paulo, he met a group of analysts interested in Jung and together they started to hold regular seminars. For several years, whilst living in Rio de Janeiro, he traveled regularly to São Paulo to give lessons and supervision. This group developed and in March 1978, the Brazilian Society for Analytical Psychology (SBrPA) was founded, the first Brazilian association of analysts to be recognized by IAAP. Byington was its first president for two consecutive terms. He also created Moitará, an annual conference along the lines of Eranos in Switzerland, aimed at studying the symbols of Brazilian culture. In the following years he taught seminars in Jungian societies in Uruguay, Chile, Ecuador, Venezuela and Argentina. For his dedication to the teaching of Analytical Psychology in Brazil, Byington was awarded the title of “esteemed wisdom” in Analytical Psychology, from Catholic Pontifical University in São Paulo (PUC-SP). After concluding twenty years of seminars in Uruguay, Byington received the title of “Honorary Professor”, from the Psychology Department at the Catholic University of Uruguay - “Damaso A. Larrañaga”.

In addition to his pioneering role in disseminating the dimension of the archetypes, Byington offered important theoretical contributions to Analytical Psychology, creating his own theory, which he called Jungian Symbolic Psychology that includes his experience as an educator, published in *Education from the Heart* and as an historian in chapter 13 of his book *Symbolic Jungian Psychology*.

His work, characterized by constant attention to dialectics and the integration of opposites, a thorough examination of the shadow and the ethical functions of the Self resulted in innovative and creative proposals, which have opened up new dimensions for psychology and the understanding of historical and cultural processes. Byington redefined the defense mechanisms studied by Freud and Jung as pathological. He sought to integrate them as evil, in the description of the individual and collective shadow. He produced important studies on the shadow and the ego, emphasizing its archetypal base. He also formulated the concepts of the therapeutic Self and cultural Self. In 1983 he published *The*

Symbolic Development of Personality, a major study on the matriarchal, patriarchal and alterity dynamics, the latter being the archetype of science, love, poetry, humor and democracy. In the field of expressive techniques, he created the Self puppets technique, which encourages the symbolic representation of the Self in individual, couple and family therapy, education and supervision.

In 2008 Byington published Jungian Symbolic Psychology, which presents the theoretical framework of the school of the same name, based on an analysis and study of the symbol and the design of structural functions and systems of consciousness, which provide a dynamic view of identifications and fixations, the basis for the understanding of neuroses, psychopathy and all psychopathology. It included a description of the five archetypal positions of conscience, which inseparably link consciousness and the ego to their roots in archetypes.

His published work includes *Creative envy* (2004), *Education from the Heart: A Jungian Symbolic Perspective* (2010), and *Jungian Symbolic Psychology: The Voyage of Humanization of the Cosmos in Search of Enlightenment* (2013), which describes the seven archetypal stages of life, as well as numerous articles. Byington still works in his private practice, teaches seminars for trainee analysts and lectures the course *Symbolic Jungian Psychology* at Sedes Sapientiae Institute in São Paulo, as well as giving lectures in Brazil and abroad.

Carlos Byington has been active for over fifty years, which have included fruitful work as a Jungian analyst, author, supervisor, educator and historian, and contributed to the training of several generations of Jungian analysts. Given the extent and importance of his work, his creativity and humanistic nature and his role in the development and dissemination of Jungian thought in Latin America, he stands today among the great names of contemporary analytical psychology.

References

Byington, C. A. B. *Psicologia Simbólica Junguiana*. São Paulo: Linear B; 2008

Byington, C. A. B. Available at www.carlosbyington.com.br/ Accessed on March 22, 2016.

Saiz, M E L, A *Psicologia Simbólica de Carlos Byington*. Milano: Studi Bompiani; 1989.

Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica. Available at sbpa.org.br/portal/quem-somos/institucional Accessed on March 23, 2016.

Clinical article

Tania's dream

Thais Maurmo

Abstract

The symbol has a transformative nature because it makes the archetype visible to the conscious mind. A demi-human creature half-woman half-moray eel appears in a middle-aged patient's dream. This paper reports on the symbol of the chimeric figure in its many areas and layers of understanding with the purpose of discussing its impact on the patient's life. It describes, analyzes and interprets the symbol based on Jungian Psychology. It amplifies the symbol through the use of myth and culture and provides reflections on it. It finally connects the symbol to the dream and the patient's stage in life. The result is that the transformative nature of the symbol has an impact on the patient's life and individuation process. It empowers her to make significant changes in her life.

Keywords

symbol; moray; eel; dream; individuation; changes.

“My mother and I were at a restaurant table. Sitting upright very close to Mom and me, was a hybrid being dressed in women's clothing. The upper half of the creature's body, including head and face, was that of a green moray eel: from the waist down, it was an adult woman. The monster looked suspiciously sometimes at Mom, sometimes at me. Every now and then it looked only at me, growling painfully and ferociously like a cornered beast. When the animal did that, I knew it was just between the monster and me, so I patiently talked to it in a low sweet voice to calm it down. Its whole posture then changed from quite hostile to nearly tender. The now pacified half-green creature licked me thankfully. After the ritual had been performed a few times, the moray ended up showing a different face, one I had not seen before. It then became something or someone I could finally come to terms with.”

The dream above was told to me by a patient I will call Tania. At the age of 43, Tania is on the verge of facing substantial changes in her personal and professional life. Her marriage no longer works, her career is no longer satisfactory, and her two growing sons seem to no longer need her. Everything her energy has always been destined for is changing, and Tania does not know what to do with her life.

The dream context, i.e. the simple restaurant where the action takes place, reminds the patient of the road cafés her family and she used to stop by when heading south to visit Mom's parents and grandparents. Those were instances of peace and joy for the family. I believe the dream's purpose, on a personal level, is to show Tania the means to make peace with her personal history and the difficult relationship she had with both parents during her childhood.

The third character in the dream, other than Tania and her mom, does not belong in the dreamer's personal memories. The rather scary half-human half-moray eel creature sitting between them comes from a deeper, more instinctual level of the psyche. It is a dark archetypal creation of the Collective Unconscious. Even though it acts civilized, for it is sitting at a restaurant table dressed in women's clothes, it is actually a primitive monster whose lower half is that of a woman and whose upper half is that of an animal. According to Neumann (1959), in the early phase of consciousness, when the archetype first took shape in primitive men's imagination, it took on a monstrous inhuman form: maybe a chimeric figure made up of different animals or a demi-human creature. This seems to support the idea that the emotions or affects between Tania and her mother are of a primitive non-verbal nature. Even if they have been mostly civil one to the other after Tania became an adult, theirs is a long story of repressed rage coupled with some form of oscillating love.

Thais Maurmo

(Brazil) is a psychotherapist specialized in Analytical Psychology. She is a *SE- Somatic Experiencing* therapist, for trauma processing and trainee Sandplay therapist. She works with children, adolescents and adults in private practice in Brasilia.

Email:
thaismaurmo@gmail.com

Objectively, the upper half of the creature in the dream, that is, the moray, is one of the many mysterious inhabitants of the great sea. Scuba divers all over the world are frequently panic-stricken and awed by the sudden solitary appearance of a fish that might have often, in the past, been seen as a sea monster: an enormous head, glaring eyes, powerful jaws that open and close flashing sharp teeth in an apparently menacing fashion precede a long thick body that undulates from side to side like a snake. Despite their ferocious appearance, moray eels are actually not aggressive. What looks like a scary display of teeth is just the moray's way of breathing – it has to open its mouth to pump water over its gills. If it is not provoked whilst swimming, the moray smoothly wiggles its long body past you and unexcitedly tucks back into one of the holes along the reefs where it lives and hides.

Moray eels belong to the order of the *Anguilliformes* – slender fish that can grow as long as 13 feet (4 meters) and weigh as much as 66 pounds (30 kilograms) (Yasuda, 2015). Scientists believe that ancestors of the eels lived during the Cretaceous period, 144 to 65 million years ago. However, in spite of the fact that eels have been on earth for a long time, their life cycle was a mystery until very recently. Aristotle and Freud (Prosek, 2010) were two of the many scientists who put forward theories trying to explain eels' reproduction process. Aristotle speculated that eels were born of earth worms, which he believed grew from wet soil rather than through sexual reproduction. In 1877, Freud dissected hundreds of eels trying to find evidence to prove the existence of male eels. It was not until 1897, when finally a sexually mature eel was caught in Italy, that naturalists were able to identify the eel's reproductive organs. Even today scientists still do not have as much information as they would like to have about the eels' life cycle. One of the reasons for this is that it is not always easy to tell females and males apart. What specialists do know, however, is that all species of eels lay eggs and none of them protect their young (Prosek, 2010).

Eels are usually mistaken for water snakes and often viewed with fear and disgust in Europe and the Americas. However, they play a different role in the lives of the native population of the Polynesian Islands. Eels are an ordinary part of that people's lives and culture. "We are thick-skinned and slippery," the indigenous Maoris of New Zealand say of themselves, identifying with features that belong to the eels, water animals which are marked

by being thick-skinned and slippery. The Maoris keep small eels for pets in ponds near their homes where they feed them by hand. This does not prevent the indigenous people from regularly fishing for big eels for their family's sustenance. They do not agree to do it commercially, for fear of endangering the species that plays such an important role in their lives.

Eels are pivotal also in Maoris' spiritual life. Maoris revere gods that have the shape of big eels and tell tales about eels that cry like babies to warn people of danger. On the other hand, the native people of the Polynesian Islands describe the existence of frightening monster eels and sneaky virgin-seducing eels.

A good example of the multifaceted role of the eel among the Samoan Polynesian is in the legend of Sina and the Eel. The story tells of Sina, a lonely girl who finds a baby eel and keeps it in a bowl at home as a pet. When the beloved little fish outgrows the bowl, Sina takes it to a pond nearby and goes there every day to play with it. One day, the animal, now an adult male eel, falls in love with Sina and violates her with its tail. Sina's father kills the eel, chops its head off and buries the head next to their home. Soon, a coconut tree grows where the head is buried (Prosek, 2010).

It is a story about the eel as a pet, the eel as a virgin seducer, but it also speaks about love (the love of the eel for Sina), and sacrifice (the sacrifice of the eel's life) for a greater good: the dead eel's head is buried so that a tree will grow, a tree that can be very important for the Samoans, for the coconut tree trunk and leaves can be used to make shelters, and the coconut is at the same time a nourishing and a thirst-quenching fruit.

I have found no reference of the eel in Jung's Collected Work, but there are plenty of indications of the snake as a powerful symbol in Jung's books. The following citation about the snake is in Volume V (1956, §676): "It is the knife that kills, but also the phallus as a symbol of the regenerative power of the grain, which, buried in the earth like a corpse, is at the same time the inseminator of the earth. (...)"

In the citation above, the snake to Jung seems to have, among other values, that of a powerful male symbol. Like Jung's snake, the eel in the story about Sina, perhaps because of its phallic shape, represents the penetrating male energy that results in fertility; inseminates the earth and produc-

es fruit, similar to the snake Jung pictures in the quote above.

If we look at the eel from a different perspective, it can also be seen as a metaphor for the feminine. The snake and eel belong to different classes of animal, and inhabit different habitats. While the snake is a reptile dwelling in the warm earth, the eel is a fish living in the cave world of the waters. Still, even if they come from distinct elements, like the eel, "(...) the snake, suggested by the 'wriggling', belongs to the chthonic, cold, moist, element of water, and to the material-feminine domain", in Jacobi's words (1974, p.148). According to Neumann (1959), it is in the realm of the feminine that transformation takes place. Besides being a masculine symbol, the eel, as well as the snake, for the same reasons, also serve as a feminine metaphor. Since the feminine is the natural transformational vessel, changes are likely to take place when such a symbol is constellated.

There is another wriggling figure in the folklore of the indigenous people of the Pacific Ocean, also a transforming one. It is the mythological Sisiutl. Sisiutl is frequently depicted as a two-headed snake or as a magic water snake spirit. According to an oral traditional legend put on paper by Ann Cameron (1981), Sisiutl is "the fearsome monster of the sea". If you meet Sisiutl, according to the tradition, you should "stand and face him". "Face the horror. Face the fear." This may mean in the legend that, when you meet Sisiutl, it is the other side of yourself you are facing, your shadowy counterpart, undesirable aspects of your personality that have been left unconscious and that now need to be confronted in the individuation process. Once you are before your own shadow, there is no turning away from it. The legend says that if you run away from your dark side, once you have seen it – and you actually see it when you "meet" Sisiutl, your fate will be to wander "lonely and alone and lost forever, forever a lost soul." However, when you see the monster in you and do not flee but stay firm in spite of the fear, Sisiutl will help you face your Truth. "He will then bless you with his magic, he will go and your Truth will be yours forever." "And you will not be alone again."

It appears that the story of Sisiutl symbolizes, in a myth about a transforming snakelike creature, Jung's concept of individuation, which is the lifelong "process by which individual beings are formed and differentiated" (1971) from the collective psychology so that eventually each one can

become his or her own individual self. According to Jung, in the first half of a person's life, the young adult usually dedicates it to finding a job, getting married and having children, if that is his or her choice. That first part of a person's life is devoted to developing an ego and then consolidating it in the individual process of adaptation to the collective. It is in the second half of life that facing the totality of his or her personality becomes essential – that including the shadowy masculine counterpart in women, or the feminine in men. Jung refers to the crisis that triggers the need for transformation as *metanoia* (1956): a critical period when making changes in one's life seems unavoidable.

Tania was in midlife crisis, that which Jung calls *metanoia*, when she had the dream. A journey into the shadows of the personality and the depths of the soul was about to begin for her when the symbol of the moray constellated. Not surprisingly, many of the issues Tania had to deal with concerned the tense and unstable relationship she had with her mother and the differences between the two. In fact, the big theme was the other half of the personality that lives in the unconscious: aspects that were repressed for being undesirable, aspects that were never made conscious for lack of opportunity, and some that can never become conscious in any personality.

The direction towards wholeness that Tania's journey was to take was indicated by the powerful symbol of the moray-human which presented itself to her in a dream. Jung points out that the symbol transforms the energy and helps restore wholeness as a result of the "continuous parting and uniting of the two conflicting elements": conscious and unconscious material, the feminine and the masculine aspects of the personality, opposite functions and attitudes (Jacobi, 1974)

The chimeric symbol really represented repressed affects of primitive rage, but most importantly, it enabled Tania to become aware of the tension between her and Mom because they are opposites in so many ways. Tania learned in the process to deal more overtly with the differences between her ego personality and the shadowy one and the following pairs of opposites the monster represents: animal versus human; civilized versus primitive behavior and feelings; a shadowy rage versus a civil persona; intuition (Tania's ego's favorite function) versus sensation (Mom's); as well as feminine versus masculine because the eel, like snake,

is at the same time feminine and masculine.

The dream and the symbol (and the therapy process that followed) gave the client the chance to come to terms with her story and with the dark part of her personality, which carries new gifts in its wake. Two of the outcomes of the process were that she discovered a new career which she better identified with; and, realizing her marriage had not been working for a long time, found the courage to file for divorce.

After the dream of the eel, Tania realized the nuances of the relationship she had with parents in childhood and with her husband in adult life, but most importantly she was able to face and deal with the qualities of her dark side, which she had been projecting on Mom: low self-esteem, rage, envy, and the ineptness of her inferior function (sensation), which happens to be her mother's superior one. The dream showed her the Truth and made her take responsibility for it - for we must take responsibility for our true selves, once we see the Truth. The memories, real or unreal, of the painful relationship Tania had with mother (and father) in childhood were the horror she had to face to find the part of her personality that was lost, that is, the ability to relate healthily to both genders. Imprisoned in the mother complex, identified with the daughter of the Terrible Mother, feeling betrayed by the parents, the two fundamental people in a child's life, she kept wasting opportunities to be happy in a relationship.

Thanks to the symbol, Tania had the chance to face reality and take responsibility for her destiny. She, hence, earned the chance to start a new connection to the Self and to the people in her life. A new way of looking at life, thus, began for Tania as well as for people around her.

References

Cameron, A. *Daughters of copper woman*. Vancouver, BC: Harbour Publishing Co. Ltd; 1981.

Jacobi, J. *Complex archetype symbol in the psychology of C.G. Jung*. New York, N.Y: Princeton University Press; 1974.

Jung, C. G. *Symbols of transformation: an analysis of the prelude to a case*

of schizophrenia. Princeton, NJ: Princeton University Press; 1956.

Jung, C. G. Psychological types. Princeton, NJ: Princeton University Press; 1971.

Neumann, E. A grande mãe: um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente. São Paulo, SP: Cultrix; 1959.

Prosek, J. Eels: an exploration, from the New Zealand to the Sargasso, of the world's most mysterious fish. New York, NY: HarperCollins Publishers; 2010.

Yasuda, A. Giant moray eel. (Giants of the ocean). New York, N. Y.: AV2 by Weigl; 2015.

Original article

The archetype of the double in Goethe

Elizabeth Dipp Azevedo Gimael

Abstract

This article discusses the concept of the archetype of the double, proposed by a Jungian analyst, Mitchel Walker (1976), as a soul figure with spiritual and erotic characteristics. The double theme is so archaic that it appears in various creation myths, and is also a theme widely used in the nineteenth century, in Romanticism. Taking the work of Goethe entitled *Faust Part I*, the author analyses the doubles appearing in the dramatic development of this work. In *Faust* we see the search for another outside of us to complete our soul, finding this complementarity in Mephistopheles and Margaret.

Keywords

Archetype of the double, *anima-animus*, shadow, Goethe, Faust.

This article is an excerpt from a lecture delivered at the IV Eranóis symposium in Brasília, Brazil, in August 2015, on the theme of Jung and Romanticism.

The archetype of the double is a concept that was proposed by Jungian analyst, Mitchell Walker (1976). In his article *The double - an archetypal configuration*, Walker presented the concept of an archetype - the double - as a soul-figure with spiritual and erotic characteristics, linked to the *anima/animus* archetype, of the same sex and which is also not a shadow figure. He considers that this figure should not be referred to as *anima/animus* or shadow, and reminds us of aspects of the double in early friendships and partnerships, as it appears in the hero myth, suggesting that the double is the foundation of the ego's identity. Thus, the double for Walker is not from the opposite sex, but the same sex. According to the author, every man and woman carries in their soul this archetypal pattern, expressed in the need for love, tenderness, intimacy and joy with people of the same sex. He also says that the double and *anima/animus* are equal and complementa-

ry, forming a whole, of an androgynous nature. The archetype of the double could then be considered part of the transcendent function. Although the author considers that the double is predominantly the same sex, I believe we can go beyond this gender restriction because experiences of the double are often felt with whom we share an identity, with another individual we project ourselves onto, and not necessarily people of the same sex.

The theme of the double is so archaic that it appears in several creation myths: “And God created man in his image and likeness” (Genesis 1:27) It also appears in what is considered to be the first literary text ever written, the epic poem Gilgamesh, a Sumerian myth written between 1,800 and 1,600 BC, and is represented by Enkidu.

The first text in the Western tradition, Genesis, says that man begins as one. God divides him, and this split results in a weakening of the unity, the singularity, so that life becomes a constant search for the lost half.

Genesis records the myth of Adam and Eve, according to which, man and woman initially existed in the same body and possessed extraordinary qualities. Plato, in *The Symposium - Socrates' Apology* (Nunes, 2001, p.46) tells us the myth about the primordial beings that were round, had four legs and four arms and a head with two faces, each looking to one side. This spherical being was endowed with formidable power and strength, and was puffed up by immense pride. This power and intelligence aroused such fear and envy in the gods that these beings were then cut into two halves - one female and one male. And to this day the two parts try to find their other half.

The myth implies an archetypal way of operating. During their development, individuals will have to reunite within themselves that which was separated in order to become a more complete being. Only the truest encounter with

Elizabeth Dipp Azevedo Gimael

(Brazil) is a member of the Brazilian Society of Analytical Psychology (SBPA), and has an MA in Clinical Psychology from the Pontificia Catholic University of São Paulo (PUC-SP). She works in private practice with adults, couples and families in São José dos Campos, São Paulo state. She has presented papers at the Latin American Analytical Psychology Symposia.

Email:
bgimael@uol.com.br

Illustrations: Eugène Delacroix

The archetype of the double in Goethe



Johann Wolfgang von Goethe,
Eugène Delacroix

oneself is possible when the reunion with what was separated, forgotten or overlooked occurs within oneself (Gimael, 2008).

This concept is also present in traditional religions, with the separation of body and soul, in which lies the dual nature of man, which is structured through the union of these two different elements.

Archetypes are characterized by their diversity and creativity, and as such, their different aspects can be expressed in infinite ways in different times and different cultures, which again reminds us of the very idea of duality and polarities, for example: good/evil, I/other, outside/inside, life/death, conscious/ unconscious.

Today, we are living the myth of uniqueness and individuality, unfortunately, not because we have achieved integration but rather as a result of exclusion and repression. Our soul suffers and even though we refer to this as anxiety, fear or depression we know that human beings have suffered

from the beginning of time. In fact, what we often seek, throughout life and in others, is to find ourselves.

Considering the above, we can see how essential the archetypal theme of the double is to questions related to identity, and the Self. The double is a theme that has been part of psychoanalysis and analytical psychology since their beginnings. It can also be found in the correspondence between Freud and Jung (1993, pp.454-455). In letters 274F and 275J the subject is discussed based on previous conversations about the Gilgamesh myth. Freud talks about pairs and twins with opposite characteristics, for example the Dioskouri twins, and Romulus and Remus, and adds that the twin is the placenta. This refers to the fact that for many 'primitive' people, the placenta is called brother, sister or twin, and he believes that this is the origin of the double.

This discussion of the symbolism of siblings, of the double, encouraged Jung, adding substance to the idea of the phylogenetic memory, which would later result in him developing the concept of the collective unconscious.

For Jung (1978), the psyche operates based on pairs of opposites, rejecting any unilateralism, and this idea permeates his understanding of the unconscious and the archetype. The Self is at the same time many and one and cannot be reduced to one of the polarities. Jung introduced elements for a theory of the psyche and conceptualized complexes as partial personalities, considering some experiences of dissociation and fragmentation to be necessary conditions for the growth and health of the psyche. Using a word association test to which people responded with associations to stimulus words (Jung, 1997), Jung identified the presence of unconscious internal distractions that hindered associations with the words. These internal distractions were called emotionally toned complexes of ideas, or simply *complexes* (Young-Eisendrath & Dawson, 2002).

In his autobiography, Jung (1987) describes his personal experience of the double as his personalities number 1 and number 2. Personality number 2 is "the Other in me", the "inner man". Here the double is an expression of the "conscious me" and "unconscious me", and of the human and the divine. We can see that Jung associated a feeling to this experience of the double that was quite distinct from that described by Freud. Unconscious

The archetype of the double in Goethe

material is for Jung archaic, forgotten or disassociated, but it is not necessarily repressed material, as described by Freud. What appears is a disturbance and a possible estrangement of the double, as seen in these excerpts from his writings:

Then, to my intense confusion, it occurred to me that I was actually two different persons. One of them was the schoolboy who could not grasp algebra and was far from sure of himself; the other was important, a high authority, a man not to be trifled with. (Jung, 1987, p.43).

(...) This period of my life was filled with conflicting thoughts. Schopenhauer and Christianity would not square with one another, for one thing; and for another, No. 1 wanted to free himself from the pressure or melancholy of No. 2. It was not No. 2 who was depressed, but No. 1 when he remembered No. 2. (Jung, 1987, p.79).

The duality in Romanticism

The archetype of duality was widely used in the nineteenth century during the Romantic era, representing humans as beings that are divided between an “I” and an “*alter ego*”.

The romantic man gained the freedom to express himself when he broke with established standards. He plunged into himself, on an introspective journey that made him evade the real world, but he emerged from this journey with a lyrical, fanciful self that made explicit, through his emotions, the memory of his feelings. So much freedom meant that he was able to return to himself.

The theme of the double, this archetype, also appears as a major force in Romanticism. We then ask ourselves: “Why during the Romantic era?”

Because of its complexity in encompassing several aspects, because it was a school, a trend, a form, a historical phenomenon and a state of mind, probably all of this together and also each item separately, this

artistic, political and philosophical movement which emerged in the last decades of the eighteenth century in Europe, lasted for much of the nineteenth century. It was a worldview that opposed the views of rationalism and the Enlightenment.

Romanticism first appeared as an attitude, a state of mind, and later took the form of a movement whose romantic spirit came to designate an entire worldview, centered on the individual. Romantic authors turned increasingly to themselves, depicting human drama, tragic love, utopian ideals and desires for escapism. If the eighteenth century was marked by objectivity, by the Enlightenment and by reason, the early nineteenth century was marked by lyricism, subjectivity, emotion and the individual self.

Romanticism is the art of dreams and fantasy. It values the creative powers of the individual and the popular imagination. It opposes the balanced art of the classics and is based on the fleeting inspiration of significant moments in subjective life: on faith, on dreams, on passion, on intuition, on longing, on a sense of nature and the strength of national tales.

In searching for an author who could symbolize and unite the themes proposed - Romanticism and the double - we arrive at German Romanticism and, consequently, Johann Wolfgang von Goethe. Our quest then becomes a grand decisive encounter: we will address the theme of the double in Goethe's *Faust*, considering the duplicity and/or multiplicity of the soul and its expression in one's identity, as a human phenomenon, that is not necessarily pathological.

In *Faust* we note the existence of a search for another outside of himself to complete his soul, *Faust* searched for this complementarity part of himself and found it in Mephistopheles and Margaret. In Romantic literature there are portrayals of the death of loved ones; until then, as long as there was life, there was another in which the Romantic thought he had found his own soul.

Within this scenario: with the loss of the other, we find ourselves without a soul. So we can ask ourselves, "Why do we deposit our soul in this other?" Because what we see in the eyes of this other is a mirror that reflects us entirely. And if we see ourselves entirely, then the fantasy of another that completes us already existed before the experience that confirms it.

The archetype of the double in Goethe

In other words, what enables us to have this experience is the prior fantasy (archetypal) of this possibility.

Jung meets Goethe

As documented, Jung was introduced to Goethe's *Faust* by his mother. With his questions about God and the devil, he felt disappointed and indignant because he had been unable to find answers to the fundamental question as to the causes of suffering, imperfection and evil. At that time, his mother (her personality number two, according to him) told him suddenly, without ado: "You need to read *Faust*, by Goethe, one day."

For Jung, *Faust* was a miraculous balm for his soul. He told himself: "Here at last is someone who takes the devil seriously and even concludes a blood pact with him-with the adversary who has the power to frustrate God's plan to make a perfect world. After all, it is an opponent who has the power to thwart God's intention to create a perfect world." (Jung, 1987, p. 63)

Jung said that *Faust* was Goethe's personality number two. If *Faust* was Goethe's personality number two, we can learn a little about his personality number one, Goethe himself.

Johann Wolfgang von Goethe (born in Frankfurt am Main, on August 28, 1749 - Weimar, and died on March 22, 1832) was one of the most important literary figures in German and European Romanticism. Together with Friedrich Schiller, he was one of the leaders of the German Romantic literary movement *Sturm und Drang* (Storm and Stress), which occurred between 1760 and 1780.

The movement came about as a reaction to the rationalism of the Enlightenment postulated in the eighteenth century, and French classicism which, as an aesthetic form, had a great influence on European culture, especially in Germany at that time.

The authors of this literary movement, *Sturm und Drang*, produced a mystical, wild, spontaneous, almost primitive poetry, according to which what really was of value was the immediate and powerful effect of emotion: emotion above reason.

Goethe was extremely productive and his works include several novels, plays, poems, autobiographical writings, and theoretical reflections in the fields of art, literature and the natural sciences. In addition, his written correspondence with thinkers and personalities of the time is a great source to research and analyse his thinking. It was his novel *The Sorrows of Young Werther*, that brought fame to Goethe throughout Europe in 1774.

Faust

Faust was the work that presented the German author to the rest of the world: it is a tragic poem divided into two parts, written as a play with rhyming dialogue, designed more to be read than to be staged. It is considered to be one of the greatest masterpieces of German literature.

Goethe spent his whole life writing this work, albeit not continuously. The first version was written in 1775, but it was just a draft, known as *Proto-Faust*. Another draft was written in 1791, entitled *Faust, a fragment*, also never published. The final version would only be written and published by Goethe in 1808, entitled *Faust, a tragedy*. The human problem expressed in *Faust* was returned to in 1826, when Goethe began to write a second part, which was published posthumously in 1832, entitled *Faust, Part Two - in five acts*.

Here we will consider only Part I of the work, whose main characters are:

Heinrich Faust, an erudite scholar. This literary character is possibly based on the life of the magician Faust (1480-1540); Mephistopheles, a demon; Margaret, or Gretchen, Faust's love; Martha, Margaret's neighbour; Valentin, Margaret's brother; and Wagner, Faust's assistant.

Jung quotes Goethe countless times throughout his work, consequently, we understand that, in terms of typology Goethe's was a feeling and intuitive type – and Faust, presented as Goethe's shadow, as a naturalist and doctor, was a thinking and sensation type.

Part I is a complex story that spans multiple scenarios. It is not divided into acts, but scenes. After a dedicatory poem and a prelude, the action begins in "Heaven", where Mephistopheles wages a bet with God. He says

The archetype of the double in Goethe



Eugène Delacroix

he can win Faust's soul - Faust is one of God's favourites and a wise man trying to learn everything that can be known.

It is in the 'Night' scene that Goethe introduces us to his Doctor Faust, who - lamenting having spent a lifetime studying scientific books - says:

I've studied now Philosophy
And Jurisprudence, Medicine, -

And even, alas! Theology, -
From end to end, with labor keen;
And here, poor fool! with all my lore
I stand, no wiser than before:
I'm Magister - yea, Doctor - hight,
And straight or cross-wise, wrong or right,
These ten years long, with many woes,
I've led my scholars by the nose, -
And see, that nothing can be known!

(Goethe, 2014)

Faust also gets involved with magic and the mystery of mystical knowledge, but is frustrated by them and does not find what he is really looking for. He begins to consider suicide as a solution to everything but when he dreams of the memories from his youth he is promptly awoken by church bells, saving him from suicide. Early in the next scene, called "Outside the town gate", Dr. Faust decides to go out accompanied by his assistant, Wagner. Whilst walking, he realizes he is being followed by a black dog, which later becomes the devil - that is, Mephistopheles.

Only in the next scene, 'Study' do we find out the dog's true identity:

Art thou, my gay one,
Hell's fugitive stray-one?
The sign witness now,
Before which they bow,

The archetype of the double in Goethe

The cohorts of Hell!

With hair all bristling, it begins to swell.

(Goethe, 2014)

Mephistopheles then emerges from a fog dressed as a traveling scholar, saying: “Why such a noise? What are my lord’s commands?” (Goethe, 2014)

When asked his name, Mephistopheles replies that he is part of the energy and, after a long dialogue, sings a song that makes the old doctor sleep, dream and feel disturbed when his youth appears before him.

Confrontation with the shadow accompanies us throughout life and can become an important factor to deal later when death approaches. The shadow can be a fire that devours us or it can be a fire that warms us; and it would be best if we could have both at the same time. “Sell your soul to the Devil” is a metaphor about understanding our own shadow, in a constant dialogue towards greater consciousness.

In the second scene of the same name, ‘Study’, Faust plunges into an incredible depression and nihilism. Moved by his enchanting dream, he makes a deal with Mephistopheles. The devil will do everything that Faust wants while on earth and in return he will have to serve the devil in the afterlife. Since the devil asks him to sign the pact in blood, Faust realizes he does not trust his word of honour. In the end, Mephistopheles wins the dispute and Faust signs the contract with a drop of blood.

At the end, after signing, the devil reveals:

Reason and Knowledge only thou despise,

The highest strength in man that lies!

Let but the Lying Spirit bind thee

With magic works and shows that blind thee,
And I shall have thee fast and sure!

(Goethe, 2014)

Mephistopheles is Faust's double, which can do no more than mirror, sometimes darkly, the many restless facets of his personality. Jung says that the shadow,

(...) like the *anima*, either appears in projection on suitable persons or personified as such in dreams. The shadow coincides with the "personal" unconscious. Again like the *anima*, this figure has often been portrayed by poets and writers. I would mention the Faust-Mephistopheles relationship. (Jung, 2002 par. 513).

The shadow personifies everything that an individual does not recognize in himself but always bothers him, directly or indirectly, such as inferior character traits and other incompatible behaviour.

In the "Witch's Kitchen" scene Goethe gets Faust involved in the terrible art of prolonging human life: Mephistopheles convinces him to go to the house of the witch who can rejuvenate him and give him back his looks. He becomes what he was back in his youth, and Mephistopheles complies with everything the doctor requests.

In the "On the street" scene Faust meets Gretchen (Margaret). When he leaves the witch's house, he sees her leaving a church. Of course, the devil has arranged for this innocent girl to fall into Faust's seductive arms. Thus begins the scene:

Faust:

Fair lady, let it not offend you,
That arm and escort I would lend you!

The archetype of the double in Goethe

Margaret:

I'm neither lady, neither fair,
And home I can go without your care.

(Goethe, 2014)

Faust falls in love and then, when singing the praises of her lips, her face and desire, begs Mephistopheles to give her to him. It seems that Faust is already convinced he has the power to have what he wants because, after some reluctance, the devil decides to find a way to possess her. At this point, Faust realizes he has projected his *anima*, that is, man's unconscious personification of feminine nature.

Every man carries within him the eternal image of woman, not the image of this or that particular woman, but a definite feminine image. This image is fundamentally unconscious, a hereditary factor of primordial origin engraved in the living organic system of the man, an imprint or "archetype" of all the ancestral experiences of the female, a deposit, as it were, of all the impressions ever made by woman — in short, an inherited system of psychic adaptation. (...) Since this image is unconscious, it is always unconsciously projected upon the person of the beloved, and is one of the chief reasons for passionate attraction or aversion. (Jung, 1987, p.351).

The next scene, "Evening" begins, with what will be Gretchen's damnation as, charmed by such a bold and gallant young man, she says:

I'd something give, could I but say
Who was that gentleman, today.
Surely a gallant man was he,
And of a noble family;

And much could I in his face behold —
And he wouldn't, else, have been so bold!

(Goethe, 2014)

Then Faust and Mephistopheles plot how to approach the young woman. Faust decides he wants to give her a beautiful gift, and Mephistopheles steals a beautiful casket of jewellery and puts it in Gretchen's trunk. When she enters her room, she takes off her coat and opens her trunk to put it in, and finds a casket of jewellery:

How comes that lovely casket here to me?
I locked the press, most certainly.
'Tis truly wonderful! What can within it be?
Perhaps 'twas brought by some one as a pawn,
And mother gave a loan thereon?

(Goethe, 2014)

The following scenes will reveal the devil's cunning to enable Faust to seduce Gretchen, because initially the beautiful casket was not going to work. It was handed over to the priest, who offered it to the Virgin Mary, but Mephistopheles then hatched another plan, chronicled in the scene "The Neighbour's house", which introduces a new character, Martha, Gretchen's neighbour.

Mephistopheles, upon discovering that the beautiful casket had been delivered to the priest, goes to Martha's house supposedly to tell her of her hus-

The archetype of the double in Goethe

band's death and so bring Faust and Gretchen together. When talking to Martha and Gretchen, he announces the death of Martha's husband. She asks only for proof, either the announcement by the church of his death or, as was usual at the time, two witnesses when a death occurs away from home, the latter being the way to get Faust to participate in the dialogue. Martha sets up a meeting with Gretchen in the afternoon with the two men. Faust then provides his false account of the death of Martha's husband.

Although she has accepted Faust's "arm and company", offered to her when he saw her walking in the street, Gretchen (Margaret) will only talk to him unashamedly after consulting a flower (he loves me, he loves me not), assured by Faust's oracle of love.

Here also we see that there was an *animus* projection by Gretchen. Just as man carries the image of woman, woman carries the image of men. "The *animus* likes to project itself upon "intellectuals" and all kinds of "heroes". (Jung, 1987, p.352).

Gretchen slips her mother a sleeping pill so that Faust can get into her room. Her mother dies. Gretchen discovers she is pregnant. Valentine, her brother, returns and tries to restore her honour in a duel with Faust, who then kills him with the help of the demon, Mephistopheles. Following the death of her mother and brother, Gretchen plunges into the misery of her own consciousness and, in the "Cathedral" scene, hears the Evil Spirit say:

Margaret!
Where tends thy thought?
Within thy bosom
What hidden crime?
Pray'st thou for mercy on thy mother's soul,
That fell asleep to long, long torment, and through thee?
Upon thy threshold whose the blood?

(Goethe, 2014)

Gretchen is here urged to commit infanticide, she drowns her illegitimate son, and is convicted of the crime.

In the famous “Walpurgis Night” scene, Faust has a vision of Gretchen, desperate, ruined and condemned. He tries to save her from death, getting her out of prison, but as he no longer has the help of the devil, he fails.

Gretchen, who has gone mad, refuses to escape and, tormented by remorse, prefers to accept her guilt and due punishment. In her final moments she asks God for forgiveness and, as she knows she is to die, asks Him to receive her. Gretchen dies in Faust’s arms, but from above hears a voice that says, “*She is saved!*”

Immediately Mephistopheles says to Faust, “To me, here”

Mephistopheles disappears with Faust and, from above, a voice is heard saying: “*Heinrich, Heinrich!*” (Goethe, 2014)

We see that Mephistopheles has cast Faust into an abyss of nihilistic, annihilating logic in which all realities are nothing but simple moments and simple discoveries about himself.

As was suggested earlier, the archetype of the double may be part of the transcendent function, which results from the union of conscious and unconscious contents, being nothing of our own making, but which comes about when we experience the struggle of opposites.

When Jung refers to this mediation of opposites, he says that there is nothing mysterious about it but it is just a function of conscious and unconscious elements or, as in mathematics, a common function of real and imaginary quantities. (Jung, 1991).

Thus, “The psychological process of individuation is clearly bound up with the transcendent function, since it alone provides a path for individual development, which cannot be achieved by following paths dictated by collective norms”. (Jung, 1991 par. 854).

After his deal with the devil, Faust goes through a series of transformations, represented by symbolic figures: Mephistopheles, as a representative of sexuality and power, opens up numerous possibilities for Faust through his rejuvenation, and Gretchen, who represents his *anima*.

The archetype of the double in Goethe

We know very well that these transformations caused Faust certain doubts, but no one, by its own free will, can quash the power of the unconscious; at most, they can deceive themselves. Faust finds himself compelled to continue his journey, even though his doubts continue to hover in the air, as a result of the distressing events leading up to his pact.

There is a moment in the play where Faust hesitates about whether or not to surrender to the dictates of his unconscious. There is a dialogue with Mephistopheles that demonstrates that Faust wants to oppose the madness of magic:

Faust:

These crazy signs of witches' craft repel me!
I shall recover, dost thou tell me,
Through this insane, chaotic play?
From an old hag shall I demand assistance?
And will her foul mess take away
Full thirty years from my existence?
Woe's me, canst thou naught better find!
Another baffled hope must be lamented:
Has Nature, then, and has a noble mind
Not any potent balsam yet invented?

Mephistopheles:

Once more, my friend, thou talkest sensibly.
There is, to make thee young, a simpler mode and apter;
But in another book 'tis writ for thee,
And is a most eccentric chapter.

Faust:

Yet will I know it.

Mephistopheles:

Good! the method is revealed
Without or gold or magic or physician.
Betake thyself to yonder field,
There hoe and dig, as thy condition;
Restrain thyself, thy sense and will
Within a narrow sphere to flourish;
With unmixed food thy body nourish;
Live with the ox as ox, and think it not a theft
That thou manur'st the acre which thou reapest; —
That, trust me, is the best mode left,
Whereby for eighty years thy youth thou keepest!

Faust:

I am not used to that; I cannot stoop to try it —
To take the spade in hand, and ply it.
The narrow being suits me not at all.

Mephistopheles:

Then to thine aid the witch must call.

(Goethe, 2014)

Faust then submits himself to the power of magic in search of his rejuvenation, thus begins his journey in search of himself and his Self. According to Jung, anyone who encounters the Faustian problem will no longer have a simple life.

Conclusion

As we stated at the beginning of the article, Walker proposes the concept of an archetype - the double - as a soul figure with spiritual and erotic characteristics, adding that this figure is linked to the *anima/animus* archetype of the same sex and which is also not the shadow, pointing to aspects of the double in early friendships and partnerships, saying that every man and woman carries in their soul this archetypal pattern, expressed in the need for love, tenderness, intimacy and joy with people of the same sex.

In this article we have gone beyond the idea of the archetype of the double relating only to the same sex; in Goethe we recognize aspects of the double in Faust, who Jung called Goethe's shadow, and also in Margaret who, as we have seen, represents aspects of his *anima*. We agree with Walker when he says that this archetypal pattern is in the soul of human beings. For us, it would not be unreasonable to encounter aspects of the double in both *anima/animus* and shadow archetypes, considering that the archetype of the double is regarded as a soul figure with spiritual and erotic features.

References

Bíblia Sagrada. Edição da Palavra Viva, São Paulo: Stampley Publicações Ltda; 1974.

Gimael, E.D.A. Conflitos Conjugais: Uma leitura a partir da psicologia analítica, tomando como base os tipos psicológicos. Dissertação de Mestrado em Psicologia Clínica - São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2008.

Goethe, J. W. Faust. Translated into English, in the original metres, by Bayard Taylor, University of Adelaide, South Australia; 2014. Available at ebooks.adelaide.edu.au/g/goethe/faust/index.html Accessed on April 18, 2016.

- Guinsburg, J. O Romantismo. São Paulo: Ed. Perspectiva; 2011.
- Jung, C.G. Memórias, Sonhos, Reflexões. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira; 1987.
- Jung, C.G. Psicologia do Inconsciente – O eu e o inconsciente. O.C. Vol. VII. Petrópolis: Ed. Vozes; 1978.
- Jung, C.G. Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo. O.C Vol. IX/1, Petrópolis: Ed. Vozes; 2002.
- Jung, C.G. Tipos Psicológicos. O.C.Vol. VI, Petrópolis: Ed. Vozes; 1991.
- McGuire, W. (org.), “A Correspondência Completa de Sigmund Freud e Carl G. Jung”, Rio de Janeiro: Ed. Imago; 1993.
- Nunes, C.A. Banquete – Apologia de Sócrates. 2ª edição revisada, Belém: EDUFPA; 2001.
- Walker, M. The double – an archetypal configuration in Spring – A Journal of Archetype and Culture, Dallas: Spring Publications; 1976.
- Young-Eisenfrath, P. & Dawson, T. Manual de Cambridge para estudos junguianos. trad. Daniel Bueno, Porto Alegre: Artmed Editora; 2002.

Original article

When romantic love becomes toxic

Sylvia Mello Silva Baptista

Abstract

This article discusses the toxic aspect of romantic love by examining the unconscious state that pervades love relationships when they are trapped in projections. The story of Eros and Psyche is understood as a mythical expression of this fact, which is expressed in the numerous symbolic deaths of Psyche.

Keywords

Eros; Psyche; romantic love; narcosis; the magical other

Introduction

For me, the idea of romantic love immediately brings to mind a phrase I tend to repeat when patients complain about their partners: “[romantic love] is both the greatest source of energy and the chief narcotic of our time.” These are not my words, but a quote by James Hollis, from his book *The Eden Project: In search of the Magical Other* (Inner City Books, 1998). I have taken his writings, as well as those of authors such as James Hillman, Alice Miller and Joseph Campbell, as the pillars for my reflections on the psyche and my clinical work. I decided to discuss upon this subject and begin my article in agreement with Hollis: *romantic love is toxic and incapacitating*. Let’s understand why.

First and foremost, I define romantic love as the expression of romantic relationships in the form they have taken since the times of courtly love in the sixteenth century, and which have become ingrained in Western subjectivity as the standard for romantic relationships. It generally presupposes the union of a man and a woman connected for life through an idealized notion of purity and perfection. The deconstruction of this idea will be made clear throughout this text.

Hollis’ thoughts are simple and are outlined in the first few sentences of

the aforementioned book:

All relationships begin, and end, in separation. (p. 11).

He continues (...) if we are to serve relationship well, we are obliged to affirm our individual journey. (p.13).

I understand that Hollis is suggesting a path to take when he makes these statements: we should be prepared to live through the endless separations that life has in store for us in the best way possible. And this path leads us towards self-knowledge.

Relating and separating are as much a natural motion of life as systole and diastole: Constant and inevitable. We are profoundly marked by our primary love relationships, beginning with our mothers, fathers or caregivers during childhood. From these we learn our own patterns of relating, based on the wounds of our parents' histories, which we will then replicate in all our future relationships.

From the moment one is in a relationship, one basic emotion makes itself known: fear. Being the vulnerable animals we are, we desperately need others; we depend on them. If this frailty is recognized and soothed by the adult caregiver, there is a chance a feeling of security will be instilled in the child or, as described by John Bowlby – a twentieth century British psychologist and psychiatrist, whose work on child development led to him developing his theory of attachment – a safe attachment, which will provide developing infants with the conditions to feel good about themselves and with the world that surrounds them. This scenario seems to belong in an ideal world, for we, therapists, meet people who tend to be insecure and have little love for themselves. Possibly, these individuals had to deal with the primordial fear of annihilation, and had to bury or deny this fear as a strat-

Sylvia Mello Silva Baptista

(Brazil) – Jungian analyst, member of the Brazilian Society of Analytical Psychology (SBrPA) and International Association for Analytical Psychology (IAAP). Master in Clinical Psychology (PUC-SP), teacher, clinical supervisor and coordinator of the Mythology and Analytical Psychology Center (MiPA) of SBrPA and of Areté Mythology Center (Hellenic Studies Center), and author, her publications include “Arquétipo do Caminho”.

Email:
sylviamellobaptista@gmail.com

Ilustrações: Eugène Delacroix

egy for survival. The child, overcome with the fear of losing the parents' love, finds ways to meet their perceived expectations and respond positively to what she imagines is expected of her. This is a terrible situation, because it cruelly and gradually drives the child away from herself, in an attempt to obtain the attention, the gaze, the love of another.

Hollis speaks of the other with a capital "O", Other, in which lie the solutions to all my problems, the promise of unconditional love, the realization of everything I haven't been able to accomplish. The author states that "I" identify with this "Other" hoping that, maybe, he will give me what I need. I wish to unite with him and in so doing I feel protected, supported and safe.

Eros and Psyche

When infants grow up and seek a romantic partner, they carry with them the pleas of their soul. They project their hunger for love on to the world and choose a partner that fulfills what they have not received. In such circumstances, Eros is ever present. The son of Aphrodite and Ares (also known as the primordial chaotic energy that created the cosmos), he represents that which unites, connects, and brings together. Here I would like to consider divinity as begotten by the goddess of love. It seems to me that romantic love and its toxic aspect, which I discuss below, can be found within this myth *before the moment Psyche becomes more conscious*, that is, before her journey towards herself and to her beloved, and I believe that Psyche can be understood as a humanized counterpart to Aphrodite herself.

As is known, Psyche's immense beauty threatened the worship of Aphrodite, which angered the goddess and upset and worried the girl's parents. In fear of divine punishment, they seek an oracle who, guided by Apollo, advises them to offer her in marriage to a monster. As was customary at the time, the cursed creature (and excessive beauty can be interpreted as such) was left to her own luck, and abandoned to die in some forest, hill or other forsaken place. If, in this moment, the Gods were to take pity on her, or if her fate was not to be left in the hands of the Moirai (the Fates), then her life would in some way be spared. And that is how it came about

that Psyche was left at the top of a cliff.

Here we have a young woman who did not meet collective expectations, by being more beautiful than was permitted, and her parents response was to abandon her and leave her to die. Psyche was not allowed to be herself. Now let's replace excessive beauty with hyperactivity, lack of focus or formal intelligence or any other characteristic that is expected in our society today, and we can glimpse the tragic situation a person faces when they feel inadequate. Their fate is lonely exclusion and the experience of pain and abandonment.

Meanwhile, Aphrodite instructs her son Eros to strike Psyche with his magic arrows so that she will fall in love with a terrible monster, and suffer. Aphrodite's revenge aims to make this beautiful young woman suffer for something she should take pride in, and reaffirms the message from her mortal parents: *you cannot be who you are! Feel inadequate!* It reminds us of how Snow White's Evil Queen sought a mirror to confirm her everlasting beauty. In Aphrodite's case, however, the goddess's beauty was (is), in fact, eternal. But Psyche carries within herself another form of beauty which will serve as teacher to the goddess.

And yet, fate wanted Eros to inadvertently hurt himself – is love careless and unpredictable? - because he had been seduced by the young girl's charms. In an unexpected act of defiance of his mother, which happens when we become enamored and feel compelled to experience forbidden love, Eros takes Psyche and proposes divine love at night and lonely longing in the light of day. That is, unconsciousness, narcosis, in exchange for everything she projected onto her nighttime lover. How many marriages are not structured like this, together with, as is proposed in the myth, the offering of material goods to satiate earthly desires?

I must add here that narcosis is what I call the situation of *abaissement*, or anesthetizing of consciousness that removes the hero from her journey towards herself – the metaphorical hero being that part of ourselves that faces the world, that acts, that slays dragons. Narcosis goes against hermetic motion and reflective consciousness, qualities which awaken the hero within us. This idea is discussed and illustrated in *Ulisses: O herói da astúcia* (2011) (*Ulysses: the hero of cunning*), in which I theorize that some

female characters who are encountered along Odysseus/Ulysses' path possess this narcotic, seductive power to impede action, against which he has to fight to reach Ithaca.

Well, the story continues with various twists, such as the arrival of Psyche's jealous sisters who encourage her to leave the darkness, albeit for less than noble reasons. From the moment Psyche's oil lamp is raised and she sees who her partner truly is, everything changes. Psyche's personal journey begins at this precise moment. From then on she understands her sisters' treacherous plot, she attempts suicide in her soul's desperate attempt to go to its depths, then she seeks her mother-in-law to ask for Eros' return; and her tasks for paving the way to this encounter are laid out. First she must face herself, then encounter the other.

My understanding is that the myth offers an image of romantic love in its toxic form, in other words, the part that unconsciousness and projection play in a romantic relationship when one partner believes that the other will offer them salvation.

Views on the myth

There are at least two perspectives from which we can look at this myth. One focuses on Psyche the child, wounded by parental abandonment, and has to die in order to be reborn. She literally had to distance herself from her parents (she understands the tragedy of her circumstances and accepts her destiny), to drive her sisters to their deaths with her harsh words, to humiliate herself before Aphrodite and her slaves – Habit, Anxiety and Grief - and all the while, feeling profoundly helpless. The end is evident throughout the story: after accepting her marriage to death as dictated by the oracle and obeyed by her parents, Psyche attempts to take her own life in the nearest river as she watches Eros fly away; but the waters refuse her deliverance and Pan comes to her. It is worth remembering that Pan, being half-man and half-goat, is also a rejected son. His mother, Dryope, screamed at the monstrosity as she gave birth and abandoned him. His father, Hermes, however, took him in and led him to Olympus, where he was greeted by all with cheers and joy. It is curious that this particular god – scarred by maternal abandon-

ment - listened to the young girl's plight, and accepted her as a sister with her own primordial wounds.

For the duration of the tasks (sorting out the seeds, retrieving the Golden Fleece, filling a flask with waters from the River Styx, going to the Underworld to fetch beauty ointment from Queen Persephone), suicidal thoughts reoccur and other characters interfere. With each new challenge she talks to the elements of Nature and assesses her limits and her potential. Here I understand proximity to nature as a healing element. She continues to face herself until she makes a decision: she opens the box given to her by the queen of the Underworld so she can once again find beauty, and immediately falls into a deep sleep. I believe this action is her first genuine choice towards herself. She allows herself to be who she is, to make a choice, moved by her own desire. She dies to become immortal.

Another interpretation is that of Psyche as Eros' romantic partner, who loses the object of her projection when she breaks the pact of unconsciousness and dares to see with whom she has laid. Prior to this, the young woman had accepted her circumstances, initially obeying her parents' orders, even those that meant her death; later, obeying those of her husband, who encouraged ignorance. Until the moment of light, Psyche had attributed her reason for being to the Other. Hollis qualifies this other as Magical. When discussing love, it represents the false idea that there is someone who completes us, understands us, who guesses our desires and thoughts, who is able to satisfy all our needs and to spare us pain.

Indeed, both perspectives come together once we understand that this Magical Other recreates the idealized mother and father, that couple imagined as having the capacity of unconditional love. Hollis reminds us that "what is known is what is sought, even if what is known is wounding", and that "the Magical Other is loaded up with all the detritus of our psychic history". (1998, p.38).

Romantic love involves fascination, and that means the loosening of barriers, enchantment, a sort of magic. According to Hollis, "What more commonly has brought people together, the energy which seeks synergy, are the operative complexes of each" (p.42). The Magical Other may be read as *the right one*, and therein lies the promise of recovery of a lost whole. However, this beloved Other is within us at all times. It is a projec-

tion mechanism, teaching us that we can be conscious of what is within by looking from outside. Ithaca had been within Ulysses' grasp all along.

Violated childhood and projection

Alice Miller was an admirable woman, psychologist, writer, and a relentless critic of what she called *black pedagogy*, a collective trend to eternalize a permanent state of unconsciousness as a way to avoid facing childhood wounds. The child forgets cruelty and abuse by the parents or caregivers – who generally have also been damaged and replicate violent patterns – by justifying or trivializing them as something that “is what it is”, “has always been this way”, “was done for my own good” or “was done out of love”. Intellectual memory becomes buried by imposed readjustments or teachings, but the body remembers. And a body that bears the scars of an abusive past can recover what is dormant, but not forgotten, and by doing so, it can free the victim of what silently poisons her.

I tackle the subject of psychic abuse in other articles (among them *Vínculos Venenosos ou Ex-mãe, ex-pai, ex-filho: a data de validade das relações – Poisonous Bonds or Ex-mother, ex-father, ex-son: the expiry date of relationships*). Here, I return to our main focus of romantic love and its narcotic potential. The reference to Miller is based on the idea that all these situations are interrelated, which provides us with a new perspective on projection. When we project unconscious contents, our psyche moves in the direction of another, to find itself in this other. This movement is invested with affect, and memories that are registered in its body, but which are initially invisible. When I call the other my love and attribute to them *my reason for living*, I abandon myself, in the same way I felt abandoned by those whose responsibility was to protect and love me. In other words, as is expected, and what we know to be one of the hardest and most challenging tasks, I cease to acknowledge the otherness of the other, to encourage their identity or their potential that seeks expression.

Returning to the myth, Psyche, when she projects her existence onto Eros, gives herself up, she obeys the other, and wants to adapt herself to him, believing this to be the way to win his love. But what sort of love molds the other to respond in a determined fashion? Had Psyche been paralyzed

in this moment of projection, we would see a version of the myth of Narcissus and Echo, where the nymph is unable to break from a dynamic of self-denial. But this is a different myth, and we watch the young woman walk a courageous path towards herself, permeated by countless deaths. The ignorant and naive Psyche must die, the daughter who was left for dead, the unconscious wife, the victim, the despised and undervalued daughter-in-law, to allow the birth of someone who chooses to take risks, who dares to be “inadequate” by following her intuition, her inner voice.

Alice Miller ferociously criticizes Christian mythology, stating it is impossible to respect those who view obedience as a virtue, curiosity as a sin and ignorance of good and evil as an ideal. These attitudes create individuals who don't ask questions, who take on other's fears as their own, who tolerate contradiction, who are subject to domination and, finally, who fall ill. Are these not young Psyche's qualities before she raises the oil lamp?

Romantic love becomes narcotic, therefore, when it clouds or numbs consciousness in exchange for the projection of an ideal onto the other, or, the Other. I understand that what I call narcosis to be in opposition to movement, the chief force in Hermes, Pan's father, who leads Psyche towards her rightful path. Together with movement opposing narcosis, I also understand that detachment is present. When romance seduces a lover to remain where they are, it freezes hermetic motion. Narcotized consciousness works within a matriarchal dynamic that prioritizes pleasure and the senses. Boredom, conformity, sloth, vanity, inertia, habit: all have a narcotic effect on us. The couple Eros and Psyche are teenagers who, at first, live intoxicating romantic love, and only find themselves after a long and arduous journey, turning the poison into a balm, projection into appropriation. Disobedience and curiosity are fundamental in this process, as well as the sacrifice and the acceptance of death/transformation.

Conclusion

To avoid feelings of discouragement from these observations underlying the toxicity of romantic love, and to speak of a love free from the projections of childhood fears, I present a small passage from Joseph Campbell's *The Mythology of Love*, when he recalls the way in which trouba-

When romantic love becomes toxic

dours and poets sang of love, in the words of Guiraut de Borneilh, stating that “*amor* [love] is discriminative - personal and specific - born of the eyes and the *heart*.”

So, through the eyes love attains the heart:
For the eyes are the scouts of the heart,
And the eyes go reconnoitering
For what it would please the heart to possess.
And when they are in full accord
And firm, all three, in one resolve,
At that time, perfect love is born
From what the eyes have made welcome to the heart.
Not otherwise can love be born or have commencement.
Than by this birth and commencement moved by inclination.

To be noted well: such a noble love is not indiscriminate. It is not a “love thy neighbor as thyself no matter who he may be”; not agape, charity or compassion. Nor is it an expression of the general will to sex, which is equally indiscriminate. It is of the order, that is to say, neither of Heaven nor of Hell, but of earth; grounded in the psyche of a particular individual and, specifically, the predilection of his eyes: their perception of another specific individual and communication of her image to his heart -- which is to be (as we are told in other documents of the time) a “noble” or “gentle” heart, capable of the emotion of love, *amor*, not simply lust. (Myths to live by, Bantam Books, 1972, p. 86)

Therefore, let’s say yes to love – after all, Psyche did find Eros - but let’s take our personal journey as a pre-requisite, daring to tend to the abandoned child whose burden we often carry, daring to disobey, daring to be curious and discerning of our projections, the good and the

bad within us.

I conclude this article by presenting a poem and a song which, I believe, might help us point out psyche's movements, and awaken us to the complicated aspects of being human, teaching us how important it is for true love to begin, and end, within ourselves.

Eros and Psyche

Fernando Pessoa (free translation)

Legend tells of a princess,
Enchanted, who slept
To only be awoken by
An infant, from beyond
The wall along the road

He had to, tempted,
Defeat evil and good,
Before, once released,
Leaving the wrong path
Whence the Princess comes.

The Sleeping Princess,
asleep, awaits herself.
Dreams her life into death,
And her face, lost, adorned green

In a veil of ivy.

Far, the infant, keen,
With no purpose to him known,
Breaks the fated path.
He is her ignored.
She is his nobody.

But each must fulfill Destiny.
She sleeps, enchanted,
He seeks, blind,
By the divine process
That makes the road.

And, although obscure
The path along the road,
And fake, he walks sure
And, defeating wall and road,
Arrives where she lives, asleep.

And, still dizzy by what had been,
His head, in waves,
Raises his hand, and finds ivy,
And sees that he himself was

The Princess who slept.

Doce Presença (Sweet Presence)

Ivan Lins and Vitor Martins (free translation)

I know we have changed since we last met

I read my fate in your eyes, hidden

Such bright light

The sweetest presence

In the universe of this gaze of mine

We found our forgotten dreams

And became more and more alike

More certain

Of lost time

In the universe of this gaze of mine

How to lose you?

How to forget?

Even more so now that I know we are the same

And should you doubt me, you have my fingerprints

How can this love end?

You have my body, my soul

My desires...

If I see you,

I am seeing myself

No more looking

My faith is in the madness

Of believing you

To always be within me...

References

Apuleio, L. O asno de ouro, Rio de Janeiro: Ediouro; 1985.

Alvarenga, MZ e Baptista, S.M.S. Ulisses: o herói da astúcia - São Paulo:- Casa do Psicólogo; 2011.

Baptista, S. M. S. Vínculos Venenosos, in *Junguiana* 29/1; 2011.

Baptista, S. M. S. Ex-mãe, ex-pai, ex-filho: a data de validade das relações, in *Junguiana* 30/1; 2012.

Campbell, J. Para viver os mitos. São Paulo: Cultrix; 1972.

Hollis, J. O Projeto Éden: a busca do Outro mágico. São Paulo: Paulus; 2002.

Lins, Ivan. Doce presença (Sweet Presence). Available at <http://www.vagalume.com.br/ivanlins/docepresenca.html#ixzz3hEAWbpxd> Accessed on July 27th, 2015.

Miller, A. A revolta do corpo. São Paulo: Martins Fontes; 2011.

Pessoa, F. Eros e Psiquê (Eros and Psyche) Available at <https://www.youtube.com/watch?v=4XJMoBq7fNQ> Accessed on July 27th, 2015.

Pessoa, F. O Eu Profundo e Os Outros Eus. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; 1980.

History

The Eranos meetings

Emmanoel Câmara

Olga Fröbe-Kapteyn (1881-1962) was a Dutch intellectual interested in the esoteric circles and she created a literary salon in Zurich called *The Round Table*. In 1928 still without a clear idea, she built a conference room in her home, which was called *Gabriella*, located on the banks of Lake Maggiore, near Ascona, in Switzerland.

She met Jung in 1930, and he suggested that this room be used as a “meeting place between East and West.” With the theme, *Yoga and meditation in the East and West*, which was very innovative for the time, in 1933, Fröbe-Kapteyn started the Circle of Eranos meetings (Eranoskreis). This name, suggested by the religious historian Rudolf Otto, is Greek for “banquet where the guests bring contributions of food.”

Annual meetings occurred in the second fortnight of August, during the European summer. The guests were invited to stay in the house, and remained together socially, after the presentations, in the pleasant accommodation at *Gabriella*. Every year a theme was chosen and the speakers made two-hour presentations, followed by discussions. The spirit of Eranos was one of freedom and spontaneity, and the knowledge brought by each guest was a symbolic offering to the whole group.

Soon Eranos became a place where great intellectuals from a variety of backgrounds came together, in an unprecedented interdisciplinary interaction, to deepen and broaden the horizons of knowledge. Topics included depth psychology, comparative religion, spirituality, philosophy, literary criticism, folklore, and physics. There was an archetypal and unconscious bias, an unmistakable sign of the strong influence of Jungian thought.

Some of the topics discussed at the first meetings were: *Symbolism of East and West and guide to the soul* (1934), *Form and cult of the Great Mother* (1938), *The Hermetic principle in mythology, gnosis and alchemy* (1942) and *The Soul* (1945). As from 1947 it was established that the themes would be centered on humanity and its relationships (*Man and ritual* [1950], *Man and time* [1951], *Man and Earth* [1953], etc).

The Eranos meetings

The records for the first fifty years registered over one hundred different speakers, including Karl Kerényi (a scholar of Greek mythology), Heinrich Zimmer (Indian religious art), Mircea Eliade (history of religions), Erich Neumann (depth psychology), Joseph Campbell, Herbert Read (history of art), Max Knoll (physics), Rudolf Otto (history of religions), Adolf Portmann (biology and philosophy), among others.

Jung was an active participant and attended meetings since the beginning, in 1933. There was great interest in Eastern cultures, issues related to religion, anthropology and depth psychology. Jung gave several conferences, including *Psychological aspects of the mother archetype* (1938), *The psychology of the Trinity* (1940) and *The Spirit of Psychology* (1946). His last appearance in Eranos was in 1951, when he presented Synchronicity, which was later expanded and published. The influence of other disciplines greatly strengthened various foundations of Jungian psychology.

Other achievements have their basis in the Eranos meetings. It was here that the Bollingen Foundation was set up, as well the project to write *Memories, Dreams, Reflections*. It was also during the Eranos meeting in 1947 that Jung signed a contract to publish his works in English.

In 1962 Olga Fröbe-Kapteyn died at *Gabriella* house. In the 1930s and 40s, whilst studying the archetypes, she visited the most important European and American libraries, gathering more than 6,000 images, which gave rise to the current *Archive for Research in Archetypal Symbolism* (ARAS).

Even without the presence of Jung, his spirit remained present in the decades that followed, through the participation of people like Aniella Jaffe, James Hillman, Marie-Louise von Franz, Wolfgang Giegerich, and Adolf Guggenbühl.

Innovative for its time, given its multidisciplinary character, the Eranos Circle comprised a variety of experts from different fields of knowledge, and as such was fertile ground for the integration and development of many concepts that contributed towards creating the thought and science of the twentieth and twenty-first centuries. Its spirit has become synonymous with cooperation and integration in the quest for deeper knowledge.

Conferences from 1933 to 1988 are compiled in 57 directories and pub-

lished in English, French and German. The Eranos meetings continued with few interruptions, and are still held in the same place every year. They are open to the public for a small fee.

References

Araújo, A F, Bergmeier, H, Jung e o tempo de Eranos, do sentido espiritual e pedagógico do círculo de Eranos. Revista @mbienteducação, 2013: 6(1):94-112.

Eranos Foundation. Available at www.erasosfoundation.org/index.htm Accessed on April 9, 2016.

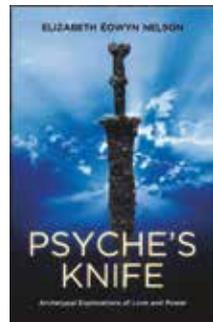
Hinshaw, R. Walking in the footsteps of Eranos. 2014. Available at iaap.org/iaap-congresses/465-archive1/534-walking-in-the-footsteps-of-erasos.html Accessed on April 3, 2016.

Book Reviews

Psyche's Knife Archetypal Explorations of Love and Power

**Psyche's Knife -
Archetypal Explorations
of Love and Power**

Elizabeth Éowyn Nelson
Chiron Publications, Illinois
(2012)



Release

Susan Carol Albert

Elizabeth Éowyn Nelson, PhD is Dissertation Policy Director at Pacifica and in this insightful book, she uses her intelligence and humor to examine the feminine soul through a skillful reading and interpretation of the myth of Eros & Psyche. According to the myth, Psyche's sisters convince her that she is married to a monster, and Psyche accepts their advice to kill this monster. With knife and lamp in hand, Psyche intends to cut her lover's throat. However, Eros awakes and Psyche is thwarted in her attack and discovers the beauty of her husband.

Nelson's takes Psyche's knife, an archetypal image that is often neglected in the myth, and explores it to gain access to a deeper understanding of the feminine soul. The human soul seeks deep connections, and in

any meaningful relationship the question of power is present. She understands that if we examine and amplify Psyche's knife it can teach us how to exercise power within a loving relationship, not in the pursuit of control but of transformation. Examining the myth from this perspective, Nelson is able to bring to light woman's potency.

She takes Psyche out of the role of victim to her sisters' jealousy and places her as the narrator of her own story, capable of making her own choices and dealing with the consequences.

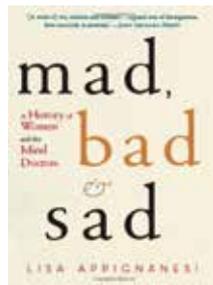
Through soul work Nelson observes that Psyche is compelled to develop an individual relationship to her beloved and also towards her own creative eros. She takes us on a journey to take a fresh look at a familiar story. By taking the symbol of the knife and examining it through different perspectives – alchemical, sacrificial, lunar, phallic and finally personal – we are invited to make connections and develop a deeper relationship with our own creative eros. Through appropriating the “power” of Psyche's knife we can discover more about ourselves. Nelson encourages women to take “the knife” in their own hands and leave behind the roles often attributed to them, and learn how to discriminate and acquire the capacity for conscious deliberation.

The book concludes with an invitation to do our own soul work and to reflect on each facet of the knife discussed in the various

chapters, through answering challenging questions that lead towards more conscious action and meaningful experiences.

Mad, Bad and Sad A History of Women and the Mind Doctors from 1800 to the Present

**Mad, Bad and Sad -
A History of Women and
the Mind Doctors from
1800 to the Present**
Lisa Appignanesi
Virago Press (2009)



Release

Susan Carol Albert

In this insightful book, Appignanesi presents a new perspective of the relationship between the female patient and mental health professionals. She offers a fascinating study of a contentious issue, starting with the time of the French Revolution and tracking the developments of what it meant to be mad, bad and sad for women from the end of the 18th century until our post-feminist world today. She does not see women as inherently mad, bad or sad, but sets out to reach an understanding as to why they are classified in

these categories far more than men.

Using case studies, literature, philosophy, hospital notes, memoirs, letters, biographies, and the theoretical writings of psychiatrists, Appignanesi examines in depth, the way women have been interpreted and labelled during the last two centuries. Her research provides us with an insight into the interactions of culture, psychiatric practices and illness in different given historical moments and confirms that the definition of what it meant to be feminine and masculine during a particular period was closely linked to definitions of madness.

She tracks the historical developments that led professionals to go beyond seeing the mad as “wild raging” beasts that need to be locked up in an attic, like Bertha in Charlotte Bronte’s *Jane Eyre*, to recognizing that there is a continuity of subtle sensations between the mad and the sane.

The depth of her academic research is evident throughout the almost 600 pages. The early chapters detail the birth of the mental health professions, and we get a clear insight into the thinkers behind the movement to expand the number of asylums in Western Europe, in an attempt to understand the mentally disturbed. This development required more expertise and more professionals, and it was this movement that helped encourage the new profession of alienism, the forerunner of psychiatry.

Appignanesi then examines the think-

Book reviews

ing of great minds, including Freud, Jung, Lacan and Melanie Klein, and investigates the relationships of professionals with their patients, and the growing awareness of the importance of this relation and what the patient has to say.

Throughout the book she shows how literary figures, including Charlotte Brontë, Dickens and Wilkie Collins brought to light the concerns and fears about mistaken incarcerations and the ways madness can be induced. She also draws on the lives of the famous, including Virginia Woolf, Sylvia Plath, and Marilyn Monroe and tells of their experiences with hospitals, doctors, treatments and psychoanalysts during their moments of “madness” and within the context of the new science – psychiatry.

She examines various mental illnesses associated with sexuality, the body, love, eating disorders, abuse, both physical and emotional, and explores symptoms and historical documents to find answers to our concepts as what it is to be labelled insane and our preconceptions about sanity.

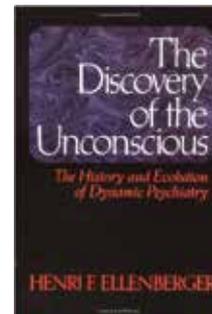
Perhaps the main difficulty with this book is the volume of information she packs into it, sometimes the detail overshadows the central theme and make for heavy reading. However, the book is significant in its attempt to demystify madness, since we are continually reminded that the frontier between sane and insane, for both men and women, is often tenuous, the frail-

ty of the human condition becomes evident throughout the book and helps us to remember that perhaps the majority of us have had, at some time, our own moments of feeling mad, bad and sad.

The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry

The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry

Henri F. Ellenberger
Basic Books, 1981



Mário Catelli

The work of Henri F. Ellenberger *The Discovery of the Unconscious: the history and evolution of dynamic psychiatry* is a monumental work in which he offers a profound view of the development of psychodynamics in the West, from the magical practices of shamans, through

the rites of exorcism during the Middle Ages, the animal magnetism of the eighteenth century, hypnosis and finally, psychoanalysis and analytical psychology. Associated with this, Ellenberg presents the historical, social and philosophical context of each period, providing an integrated reading, that offers a deep understanding of the whole process.

Mankind's attempt, over the centuries, to seek explanations and try to comprehend the complex universe of the human psyche is the thread throughout this fascinating story. Ellenberger describes the phenomena and the understandings developed during each period, illustrating the continuous, slow process to assimilate the unconscious as a psychic reality, capable of influencing and determining man's destiny.

The different expressions of the unconscious in each epoch are described, analyzed and discussed with the ideas and concepts of important scholars, researchers, philosophers, scientists, religious thinkers, doctors and therapists from each historic period and involved in an attempts to unravel the intriguing reality of psychic suffering. Ellenberger also highlights the interplay between historical events and the development of the psychodynamics.

He also offers a comparative approach to the different treatments adopted, identifying the differences and discerning aspects in common, in particular,

the quality of the personal relationship between the subject afflicted by an illness and his or her caregiver.

In the final chapters, Ellenberger discusses the works of philosophers, including Kant, Bachofen, C.G. Carus, Eduard von Hartmann, Schopenhauer and Nietzsche, and demonstrates how these thinkers were mutually influenced and how dynamic psychiatry developed within the cultural and philosophical context of its time, and how the unconscious is the common factor throughout these concepts.

The work also contains extensive chapters dedicated to Freud, Jung and Adler.

The Discovery of the Unconscious is the result of exhaustive research into a variety of sources, including personal interviews and consultations of private collections, constituting, without a shadow of doubt, an authentic treaty of the history of psychodynamics in the modern age. It is a singular study, and essential and indispensable reading for professionals who are beginning their training and also for those seeking an historical and humanistic comprehension of dynamic psychiatry.

Calendar of events

2016

May 28 to June 4 **11th Jungian Odyssey, Annual Conference & Retreat**
Zermatt, Switzerland
Isapzurich - www.isapzurich.com

June 2 to 5 **Sandplay Therapists of America, National Conference**
Connecting Body, Mind, and Spirit through Sandplay
Chicago, USA
www.sandplay.org

June 14 **Transference and Countertransference in the Jungian Field**
São Paulo, Brazil
Brazilian Society of Analytical Psychology - sbpa.org.br/portal/

June 24 & 25 **2016 Jung Midnight Sun Conference**
C.G.Jung Society of Northern Alaska
www.jungalaska.org

July 2 **A Jungian approach to early relational trauma with Marcus West**
Cambridge - Friend Meeting House
Society of Analytical Psychology
www.thesap.org.uk/events/a-jungian-approach-to-early-relational-trauma

July 4 to 8 **Summer Intensive Study Program 2016**
Summer Intensive Study Program - emphasis on fundamentals, dreams, fairy tales, religion, alchemy, pictures and bodywork.
Zurich
C G Institut - Zurich - www.junginstitut.ch

July 28 to 31 **Boitató - O humor**
São José dos Campos-SP
Centro de Estudos Boitató - mza@boitata.org

Aug 15 **Vamps and Femmes fatales: the obscure face of the anima in cinema**
São Paulo, Brazil
Brazilian Society of Analytical Psychology - sbpa.org.br/portal/

May

June

July

August

Aug 19 & 20 **V Eranois – Love: matches and mismatches**
 São José dos Campos-SP – Brazil
Jungian Connections – dialogosjung@gmail.com

Aug 28 to Sept 2 **The XX International Congress for Analytical Psychology – IAAP**
Anima Mundi in Transition: Cultural, Clinical and Professional Challenges
 Kyoto, Japan
www.iaap.org

Nov 17 to 20 **XXIII AJB Congress: “Jungian Praxis”**
 Ouro Preto-MG
Jungian Brazilian Association – www.ajb.org.br

Nov 25 to 27 **XXIX Moitará**
 Campos do Jordão-SP
Brazilian Society of Analytical Psychology – sbpa.org.br/portal/

2017

Apr 20 to 23 **JAP 14th International Conference**
 New York
Journal of Analytical Psychology – journal.jap@thesap.org.uk

VIII Latin American Congress of Analytical Psychology
 Date to be published - Montevideo, Uruguay

Instructions to authors

Jungian Dialogues is a six monthly publication by *Jungian Connections*, which publishes papers on analytical psychology, that consider its theoretical-philosophical aspects, as well as clinical, applied or a combination of other areas of knowledge. Articles will be published after being selected, in the format described below. They must be original and cannot be submitted to other publications simultaneously. They must be submitted in English (foreign authors) or in English and Portuguese (Brazilian authors). For further details, please examine a copy of the current edition.

Type	Characters (with space)
Article - the result of research, symbolic amplification, description or analysis of themes. The methodology and results, if any, must be substantiated scientifically.	20,000 to 30,000
Essay - presentation of ideas, thoughts, criticisms on to topic. It may be partial, and the author's own views can be presented. It can be more critical and subjective, but must include to theoretical basis.	20,000 to 30,000
Review articles - critical and thorough review of to relevant theme, that is original and innovative.	20,000 to 30,000
Case study - presentation, analysis and discussion of clinical cases of interest. The anonymity of the patient shall be guaranteed and the author must provide written authorization from the patient to publish the case.	15,000 to 20,000
Reviews - appreciation, comments and observations, from the perspective of analytical psychology, on literary work (poetry, fiction, technique) or artistic work (including films, plays, exhibitions, works of art).	2,500 to 5,000
Communication - brief account or information related to clinical activities, theory, history or activities or relevant contemporary events.	2,500 to 5,000
Letters to the Editor - comments, suggestions, opinions on any contents published or on the editorial policy.	2,500 to 5,000

Format

Text in Microsoft Word, font Times New Roman 12, spacing 1.5, standard margins, indented paragraphs.

Title: Font - Times New Roman 14, maximum of 40 characters, including spaces. Subtitles, if applicable, in Times New Roman 12, in bold, maximum of 30 characters.

Quotations: in double quotation marks, followed by the author's name and the year of publication stated in brackets. Do not use italics: "the archetype is related to relationship" (SILVA, 2004, p.32).

Quotations of more than three lines should be indented 4cm from the left margin, without quotation marks, font size 10 or 11.

Direct quotes (exact copy of the text) should include the page number (SILVA, 2004, p.32). In the case of the complete works of C. G. Jung, the paragraph should be stated (JUNG, 1998, par. 456).

Indirect quotes (paraphrase, mention, reformed text): name and year, page is optional (SILVA, 2004).

In any case, if the author's name comes in the text, it will be in lower case: According to the theory, Silva (2004, p.32) wrote about the *anima* archetype and relationship.

Highlights in the text, titles of references, words in a foreign language: *in italics*. Also in italics the terms *anima* and *animus*. Self, with capital S, not italics.

Abbreviations: in full when they are first used.

References: Do not include footnotes, endnotes only, if necessary.

Abstract: up to 200 words, with 5-8 key words.

Information about the author: name, profession, affiliation (if any), titles, activities, city and country of origin and email address for contact. Maximum of four lines.

Photos and illustrations: if applicable, in JPG or TIFF format, with a

Instructions to authors

minimum resolution of 300 dpi. Those with existing copyrights must be accompanied by permission to use in writing from the owner. Images used from the public domain must include this information.

Graphs: if applicable, and should include keys.

References

Only include the references used in the body of the text, in alphabetic order, by author, see examples detailed below:

Article*	Carvalho, R. Synchronicity, the infinite unrepressed, dissociation and the interpersonal. <i>Journal of Analytical Psychology</i> . 2014; 59:366-384.
Book	Jung, C.G. <i>Memories, Dreams, Reflections</i> . New York: Vintage Books; 1989.
Chapter from a book	Pankseep, J, Trevarthen, P. The Neuroscience of emotion in music. In: <i>Communicative Musicality: Exploring the basis of human companionship</i> , Malloch, S, Trevarthen, C. editors. Oxford: Oxford University Press; 2009.
Theses and dissertations:	Kasai, A. <i>Images of pain, images of pain relief: Multimodal expressive arts therapy and pain management</i> . Ann Arbor: California Institute of Integral Studies, 2008.
Internet	Brontë, E. <i>Wuthering Heights</i> . Available at http://literature.org/authors/bronte-emily/wuthering-heights/ Accessed on April 10, 2016. Center for Disease Control and Prevention (CDC). Burden of mental illness. Available at http://www.cdc.gov/mentalhealth/basics/burden.htm Accessed on Oct 4, 2013.
Music	Sinatra, Frank. Come Fly with me. In: <i>Classic Sinatra</i> , Capitol; 2000 1.CD Track 16.
Music from the internet	Stevens, Cat. Morning has broken. Available at http://www.lyrics.com/morning-has-broken-lyrics-cat-stevens.html Accessed on April 10, 2016.

*include the names of all of the authors, up to a maximum of six.

Correspondence

The papers should be sent to the email address dialogosjung@gmail.com, in English (foreign authors) or English and Portuguese (Brazilian authors). The text should not include any information enabling the author to be identified, other than that in “information about the author”. Images and illustrations, if any, should be included in the text and should also be sent in separate files, in the minimum resolution required for the publication. The papers will not be returned to the author.

Assessment and selection

The manuscripts presented will be submitted to a peer review based on a double-blind system. The assessment criteria are originality, creativity, theoretical or clinical interest and scientific validity, and relevance and suitability for publication. Ethical and professional aspects will also be taken into consideration. The reasons for non-acceptance will not be informed. Acceptance will be communicated within 40 days, when the review process with the author will begin. Once this process has been concluded, the author must formally authorize, in accordance with the terms of the journal and by email the publication of his or her paper, without which, publication will not proceed.

DIÁLOGOS
JUNGUIANOS
Jungian Dialogues



CONEXÕES
JUNGUIANAS
JUNGIAN CONNECTIONS

ISSN 2448-2765

