

5

O Caminho da Individuação e a Sua Dimensão Religiosa

*We may think that there is a safe road.
But that would be the road of death.
Then nothing happens any longer
-at any rate, not the right things.
Anyone who takes the safe road is as good as death.*
Jung

5.1

Considerações gerais acerca da idéia de individuação

A princípio não parece simples dedicar um capítulo específico ao assunto da individuação ou formação da personalidade,¹ já que este fenômeno não representa um evento isolado, e sim, constitui na maior parte das vezes o pano de fundo quando analisamos os diversos conceitos pertencentes à psicologia analítica. O próprio Jung alerta para esse fato em sua autobiografia:

A minha vida foi permeada e unificada por uma idéia e um objetivo: penetrar no segredo da personalidade. Tudo pode ser explicado a partir deste ponto central e toda minha obra se refere a este tema singular.²

Jung apud Jacobi, op. cit.: 80

Por minha parte, finalizo o presente trabalho com uma reflexão a respeito da individuação, pois acredito que este assunto inclui de forma mais ampla tudo o que foi discutido até o presente momento e requer simultaneamente uma compreensão prévia de algumas noções básicas do pensamento junguiano.

Samuels et. al. (1986) aponta que Jung se reporta a Schopenhauer como também ao alquimista Gerard Dorn (século XVI) quando adota o termo individuação. Ambos falam do *principium individuationis* e Jung aplica este conceito à psicologia. O termo *processo de individuação* aparece pela primeira vez em sua obra *Tipos Psicológicos*, composta a partir de 1913 e publicada primeiramente em 1921. Neste livro ele descreve a individuação como um “processo de formação e particularização do ser individual... o desenvolvimento do indivíduo psicológico como ser distinto do conjunto, da psicologia coletiva” ([1921] 1991a: 853). Tratar-se-ia de um processo de diferenciação que visa o desenvolvimento da personalidade individual, inteira e

¹ Jung identifica frequentemente a individuação com o processo de desenvolvimento da personalidade, fato este que se torna evidente principalmente em seu ensaio *Da formação da personalidade* ([1934] 1994), no qual o autor utiliza as expressões individuação e personalidade como se fossem intercambiáveis.

² *My life has been permeated and held together by one idea and one goal: namely, to penetrate into the secret of the personality. Everything can be explained from this one theme.*

indivisível. A própria etimologia do termo em questão sublinha a idéia de totalidade, o aspecto unificador deste processo: Individuação provém do latim *individuum*, que indica aquilo que não pode ser dividido, isto é, uma unidade indivisível, um todo (Duden, 2001).

Jung ([1952] 1992: par. 460) considera a individuação um processo natural, uma expressão do desenvolvimento biológico, através do qual todos seres vivos tornam-se aquilo que desde princípio foram destinados a ser. No que tange ao ser humano este processo se expressaria tanto num nível somático quanto psíquico. Trata-se, portanto, de uma “lei universal da vida”³ (Jacobi, op. cit.: 60), um padrão arquetípico, um germe que se desenvolve ao decorrer da vida adulta e que requer o preenchimento das mais diversas condições. A idéia de universalidade e naturalidade, porém, não está inteiramente clara no pensamento de Jung. De fato, se em alguns momentos a individuação aparece como um fenômeno que se configura espontaneamente na vida de qualquer ser humano, em outros momentos o autor questiona tal fato.

Em seu ensaio *Da formação da personalidade* ([1934] 1994), Jung aponta para a complexidade do processo em questão. Tratar-se-ia do melhor desdobramento possível da totalidade a partir de um ser individual. Uma tarefa árdua que envolve aspectos biológicos, sociais e psíquicos. A individuação consistiria em um ato de coragem, uma afirmação absoluta diante daquilo que se encontra de individual e peculiar dentro de cada um e ao mesmo tempo uma adaptação eficaz ao que é dado universalmente. A plena realização da totalidade de nosso ser constituiria sempre um ideal inalcançável, “pois ideais não são nada além de guias e jamais um fim”⁴ (Jung, op. cit.: par. 291). As grandes questões da vida, diz Jung ([1931] 1995c: par. 771), nunca se resolvem por inteiro. A finalidade e o sentido de um problema não estariam em sua solução e sim no constante trabalho e dedicação frente ao mesmo. Partindo deste tipo de reflexão, Jung ([1934] 1994: par. 294) afirma: “O ditado ‘muitos são predestinados e poucos são escolhidos’ vale aqui como em nenhum lugar”.⁵ Neste sentido, o desenvolvimento da personalidade, a individuação, seria simultaneamente

³ *An universal law of life.*

⁴ *...denn Ideale sind nichts als Wegweiser und niemals Ziele*

⁵ *Das Wort: “Viele sind berufen, und wenige sind auserwählt”, gilt hier wie nirgends*

“carisma e maldição [*Charisma und Fluch*]” (id. *ibid.*). O homem teria que se isolar conscientemente do “rebanho [*Herde*]” (id. *ibid.*), marcado pela indiferenciação e inconsciência, o que muitas vezes acarreta desamparo e solidão. Nenhuma adequação, por mais eficaz que seja, ao meio circundante, à família, às normas sociais, impedirá tal fato. O autor (op. cit.: par. 298) afirma que a individuação representa uma façanha pouco popular, uma atitude que a “massa” receberia com antipatia. Seria compreensível que “desde os tempos mais remotos, só alguns poucos tenham se lançado nessa estranha aventura”⁶ (id. *ibid.*). Tratar-se-ia de heróis legendários da humanidade cujos nomes jamais serão esquecidos. Este tipo de abordagem possivelmente leva a crer que Jung formula, pelo menos neste momento, um conceito um tanto elitista a respeito das possibilidades de crescimento e desenvolvimento pessoal do ser humano.

O ensaio *A Individuação* (Jung, [1928] 1997) talvez possibilite uma compreensão mais ampla do posicionamento do autor diante da problemática da individuação. Neste escrito Jung sublinha a diferença entre individuação e individualismo. O individualismo consistiria em uma ênfase intencional em uma suposta singularidade ou particularidade que se opõe a tudo que concerne à coletividade. A individuação, por sua vez, visaria preencher melhor as determinações coletivas do ser humano. A singularidade do indivíduo não deve ser compreendida como algo estranho e hostil à coletividade, e sim como um processo gradativo de diferenciação de funções e capacidades que a princípio são universais. A consideração da particularidade de cada um possibilitaria inclusive um melhor desempenho social do que quando esta é negligenciada ou reprimida. Jung (op. cit.: 60) descreve o indivíduo como uma unidade viva composta por diversos fatores universais. Neste sentido, este “...seria totalmente coletivo e não em oposição à coletividade... a individuação... visa uma viva cooperação de todos fatores”⁷ (id. *ibid.*).

Nos momentos em que contrapõe individuação e coletividade, Jung não nega a importância central desta última, mas critica a submissão e adaptação pouco

⁶ ...dass von jeher nur die Wenigen auf diese sonderbare Aventure verfallen sind.

⁷ ...völlig kollektiv und daher in keinerlei Gegensatz zur Kollektivität... Die Individuation... erstrebt eben gerade eine lebendige Zusammenwirkung aller Faktoren.

consciente àquilo que é dado universalmente. Individuação requer consciência, a escolha livre e própria de um caminho. O desenvolvimento da personalidade geralmente é impulsionado por um determinado motivo, um acontecimento decisivo, por necessidade, mas deverá envolver simultaneamente uma decisão moral. A individuação jamais será impelida somente a partir de uma resolução consciente, pois neste caso tratar-se-ia de uma simples “acrobacia da vontade [*Willensakrobatik*]” (Jung [1934] 1994: par. 296). Um processo movido exclusivamente por mecanismos inconscientes conduziria, porém, à estagnação. Nesse sentido uma decisão moral que opta por um determinado caminho se torna imprescindível.

Pieri (op. cit.: 328) aponta que Jung diferencia entre uma moralidade geral – pública ou tradicional – e outra privada, que se refere à lei moral do indivíduo. O homem que adere sem muita reflexão a uma moral preestabelecida e coletiva se opõe a uma forma de existência mais repleta, que exige a capacidade de individuar-se: “Por trás do homem não se encontra nem a opinião pública nem o código moral, e sim aquela personalidade da qual ele ainda é inconsciente”⁸ (Jung [1942] 1992: par. 390). Neste sentido, não seria o “superego⁹ freudiano” e sim um princípio de individuação inato que compele o ser humano a fazer determinadas avaliações e opções morais quando se trata de sua própria vida. Samuels et. al. (op. cit.: 209) aponta que Jung critica a noção de superego, equiparando-a à moralidade coletiva, apoiada pela tradição. Jung expõe reflexões acerca de uma moralidade inata, a partir da qual a pessoa terá que elaborar o seu próprio sistema de valores no contexto da moral coletiva:

A moral... constitui uma função da alma humana, tão antiga quanto a própria humanidade. A moral não nos é imposta de fora, nós a temos definitivamente dentro de nós mesmos, *a priori*; não a lei, mas o ser moral, sem o que seria impossível conviver na sociedade humana.

Jung. [1943] 1993: par. 30

⁸ *Hinter dem Menschen stehen weder die öffentliche Meinung noch der allgemeine Sittenkodex, sondern jene Persönlichkeit, die ihm noch unbewusst ist.*

⁹ A tradução brasileira das obras de Jung, da editora Vozes, traduz o termo *Ich* por eu, mas opta ao mesmo tempo por manter o termo psicanalítico *superego*, proveniente da tradução inglesa.

A individuação envolve um confronto do eu e com as exigências sobreordenadas do si-mesmo. Tratar-se-ia de uma renúncia de uma determinada posição do eu, o que exige bem mais do que uma adaptação ocasional e, a princípio, não traz nenhuma satisfação pessoal imediata. Segundo Samuels et. al. (op. cit.: 192) o indivíduo sacrificaria conscientemente uma determinada postura, em favor de outra, que confere mais significado e sentido a sua vida. Desta forma Jung ([1921] 1995b: par. 856) associa a moralidade coletiva, o conformismo moral e o moralismo que daí sucede à imoralidade de cada um de nós. Uma vida orientada exclusivamente segundo normas coletivas acabaria com a própria moralidade: “Quanto maior a regulamentação coletiva do homem, maior a sua imoralidade individual” (Jung, [1921] 1991a: par. 856).

Após uma reflexão a respeito da universalidade ou “naturalidade” do desenvolvimento da personalidade e da problemática em torno da dicotomia individuação-individualismo, considero importante analisar de que forma Jung atribui uma dimensão religiosa ao processo em questão. Para tal, basear-me-ei principalmente no ensaio *Da formação da personalidade*, no qual Jung ([1934] 1994: par. 299) afirma que, em última instância, nem a necessidade nem a decisão moral seriam determinantes para a individuação. Estes dois fatores nos conduziriam grande parte das vezes a uma adaptação às normas coletivas, convenções de natureza moral, social, filosófica ou religiosa que, neste caso, representam uma real tábua de salvação. O que nos impeliria de forma tão inexorável a optarmos por um caminho que se afasta do óbvio, da convenção e que, a princípio, não promete qualquer satisfação pessoal seria o que Jung chama de designação [*Bestimmung*], “...um fator irracional, traçado pelo destino, que impele a se emancipar da massa gregária e de seus caminhos desgastados pelo uso” ([1934] 1998: par 300). O indivíduo que aceita esta designação seria fiel a sua própria lei (Jung, [1934] 1994: par. 295). Jung utiliza a palavra fidelidade no sentido da expressão grega *pistis*. Este termo seria freqüentemente traduzido, erroneamente, por fé. Uma tradução mais adequada seria “confiança, lealdade repleta de confiança” (Jung, [1934] 1998: par. 296), pois “...fidelidade à própria lei significa confiar nessa lei, perseverar com lealdade e esperar com confiança...” (id. ibid.). Tratar-se-ia, desta forma, da mesma atitude que

uma pessoa religiosa deveria assumir perante Deus. O ser humano compreenderia a designação como se fosse uma lei divina, da qual não é possível esquivar-se. Jung ([1934] 1994: par. 303) associa essa experiência com o momento no qual entramos em contato com os conteúdos inconscientes de nossa psique. O psiquismo constituiria em grande parte “um fato inconsciente, duro e pesado como granito ...”¹⁰ (Jung, op. cit.: par. 302), visão que aponta para o caráter objetivo e incondicional do inconsciente. Quando este se apresenta à consciência na forma de uma experiência interior, “lhe diz com voz audível: ‘assim será e assim deve ser’” ([1934] 1998: par. 303). Jung compara esta voz a um *daimon*, que nos insufla caminhos novos e estranhos – como aquelas figuras que aparecem freqüentemente em mitos, em lendas e na literatura para aconselhar o homem. Chevalier & Gheerbrant (1998: 329) apresentam uma definição que se ajusta a este sentido:

Um gênio estava ligado a todo homem e desempenhava o papel de conselheiro secreto, agindo por intuições súbitas mais do que por raciocínio. Eram como que a sua inspiração interior.

Jung alerta, contudo, que o significado da voz interior jamais é unívoco. Acham-se misturados nela “...o mais baixo e o mais alto, o melhor e o pior, o mais verdadeiro e o mais fictício, o que produz um abismo de confusão, ilusão e desespero” (Jung, op. cit.: par. 319). Nesse sentido, o caráter da voz seria “luciferino”,¹¹ pois confronta o homem com decisões morais significativas, imprescindíveis para o processo de conscientização e individuação:

A formação da personalidade é sempre um risco, e é trágico que justamente o demônio da voz interior signifique simultaneamente o perigo máximo e o auxílio indispensável

Jung, op. cit.: 321

A voz interior nos conduz por caminhos tortuosos, nos aproxima de nossa sombra, em um nível pessoal e coletivo. Os aspectos obscuros, representados por esta não podem mais ser evitados, o mal se apresenta de maneira tentadora e convincente.

¹⁰ ...*hart und schwer wie der Granit*.

¹¹ A raiz etimológica de *Lucifer* seria *lux* - luz e *ferre* - trazer, portar (Duden, 2001: 498). Neste sentido, *Lucifer* seria aquele que porta a luz.

Precisamos sucumbir pelo menos parcialmente aos “poderes desta voz”, caso contrário não haverá transformação, nem renovação:

Se o eu sucumbir apenas em parte e puder salvar-se de ser totalmente devorado, fazendo uso da auto-afirmação, então poderá assimilar a voz; e deste modo se esclarece que o mal era apenas uma aparência de mal, sendo na realidade o portador da salvação e da iluminação.

Jung, op. cit.: 319

A linguagem utilizada pelo autor certamente sublinha a dimensão religiosa que ele atribui ao processo da individuação. Por outro lado, o tradutor da versão brasileira do ensaio *Da formação da Personalidade*, Frei Valdemar do Amaral (1998: 301*) aponta que a opção pela palavra *Bestimmung* [designação] indica possivelmente que Jung quis usar uma palavra mais neutra, que não evocasse automaticamente a idéia de religião, em um sentido mais convencional. Jung ([1934] 1994: par. 301) afirma que o sentido original de *Bestimmung* se refere “a uma voz que se dirige à pessoa”¹². *Stimme* em alemão significa voz, *Bestimmung*, por sua vez, designação feita pela voz. Amaral(op. cit.: 301*) indica que o autor emprega a palavra alemã em um sentido específico pois, de acordo com os dicionários, este termo pode ser traduzido de forma mais ampla por fixação, determinação, designação, destinação, destino, decisão, resolução, estabelecimento, limitação, definição etc. No entanto, se Jung quisesse exprimir abertamente que se trata de um chamamento feito por Deus, ele teria usado a expressão *Berufung* [chamamento/vocação]. O dicionário etimológico de língua alemã *Duden* (2001: 90) nos indica que:

O sentido original do verbo *bestimmen* era nomear pela voz, determinar pela voz...A partir disso desenvolveu-se o significado ordenar. O uso no sentido de ‘delimitar segundo determinadas características, definir’ provém da linguagem filosófica do século 18...¹³

¹² ...von einer Stimme angesprochen sein.

¹³ Die Grundbedeutung des Verbs *bestimmen* war mit der Stimme benennen, durch die Stimme festsetzen...Daraus entwickelte sich schon früh die Bedeutung “anordnen”. Die Verwendung im Sinne von “nach Merkmalen abgrenzen, definieren” stammt aus der philosoph. Fachsprache des 18 Jh.s.

O verbo *berufen*, por sua vez, “...significa a princípio chamar para junto de si, chamar para algo”¹⁴ (Duden, op. cit: 82). Lutero utiliza este termo na bíblia, no sentido da palavra latina *vocatio*: trata-se do chamado de Deus em relação ao homem. Na língua alemã encontramos também a derivação *Beruf* que atualmente significa principalmente profissão. Originalmente, porém, Lutero a empregava em relação à “posição e ofício do homem no mundo, que Mestre Eckhart já reconheceu como missão divina”¹⁵ (Duden, op. cit.: 83). Desta forma, concordo com o tradutor do ensaio em questão: se Jung quisesse definir claramente a natureza da voz interior que nos chama para a individuação como divina, quem sabe até em um sentido teológico, ele teria optado pela palavra *Berufung*.

¹⁴ *herbei-, zusammenrufen, zu etwas rufen.*

¹⁵ *...für Stand und Amt des Menschen in der Welt, die schon Meister Eckhart als göttlichen Auftrag erkannt hatte.*

5.2

Estágios do processo de individuação

Conforme vimos, a individuação consiste em um real confronto da consciência com o inconsciente. Analisando os diferentes aspectos que esta dinâmica envolve, salta aos olhos que este processo demanda uma atitude religiosa: considera-se cuidadosamente um poder irracional que transcende a consciência, o eu submete-se a este, acolhendo os riscos e desafios que tal ato envolve. Ocorre assim um confronto gradativo com o inconsciente, que se manifesta a partir de uma multiplicidade de símbolos. Enquanto em um primeiro momento o eu e o inconsciente formam uma totalidade indiferenciada, deparamo-nos agora com a possibilidade de uma unificação mais consciente das partes em um todo. Examinamos os conteúdos inconscientes, que freqüentemente vivenciamos como numinosos, procuramos compreendê-los, os relemos, no sentido de *religere* – que significa, conforme vimos, “considerar cuidadosamente, examinar de novo, refletir bem”.

A individuação segue um certo curso, cujo ápice seria “o surgimento do si-mesmo na estrutura psicológica e na consciência” (Stein, op. cit.: 153). O si-mesmo precisa ser integrado na vida, o que não significa que a consciência incorporará mais que uma pequena parte desta totalidade:

Não existe esperança de tornarmos o si-mesmo ao menos aproximadamente consciente... existirá sempre uma quantidade indefinida e indefinível de material inconsciente que pertence à totalidade do si-mesmo.¹⁶

Jung [1928] 1997: 63

Jacobi (op. cit.: 96) aponta que a parte inconsciente do psiquismo jamais será “esvaziada”, fato este que se deve principalmente à existência do inconsciente coletivo: “Tudo que não é vivido, solucionado, experienciado, que é obscuro e

¹⁶ *Es besteht auch keine Hoffnung, dass wir je auch nur eine annähernde Bewusstheit des Selbst erreichen,...immer wird noch eine unbestimmte und unbestimmbare Menge von Unbewussten vorhanden sein, welches mit zur Totalität des Selbst gehört.*

misterioso, permanecerá e formará a matriz para germes de novas possibilidades”¹⁷ (id. *ibid.*). O caminho da individuação se desenrola durante uma vida inteira e jamais é completado.

Vários autores junguianos, entre eles Jacobi (1967) e Stein (1998), sugerem, possivelmente também por razões didáticas, que o desenvolvimento da personalidade segue diversos estágios. Esta dinâmica, porém, não se dá de forma linear. Segundo Jacobi (op. cit.: 34), trata-se de um processo que apresenta alternadamente progresso e regresso, fluxo e estagnação, uma espiral onde os mesmos problemas e temas ocorrem repetidamente em níveis diferentes.

Jung por sua vez confere especial atenção a uma diferenciação entre a primeira e a segunda metade da vida. O autor ([1934] 1994: par. 284) critica abordagens teóricas que supervalorizam a infância e relacionam o estado psicológico do homem adulto prioritariamente com esta. Desta forma, a infância seria transformada em um estágio determinante para vida e destino, enquanto o significado e as possibilidades criativas da vida adulta esmaeceriam. O autor (id. *ibid.*) fala em um “alargamento e uma expansão sem medida do jardim de infância”¹⁸, o que se chocaria com o ponto de vista que concebe a personalidade uma “...*totalidade psíquica determinada, resistente e dotada de força, um ideal adulto...*”¹⁹ (Jung, op. cit.: par. 286, grifos do autor). A personalidade já existe como “germe na criança, mas só se desenvolverá aos poucos por meio da vida e no decurso da vida” ([1934] 1998: par. 288). No caso do homem adulto, a infância deveria ser tratada de forma menos literal. Deveríamos sim estar atentos “...*à criança eterna, em constante formação...*” (id. *ibid.*, grifos do autor) que existe dentro de cada um e representa aquela parte da personalidade que deseja se desenvolver em direção à totalidade.

Em seus escritos, Jung valoriza a segunda fase da vida, “a tarde da vida [*Lebensnachmittag*]” ([1931] 1995c: par. 787), que freqüentemente é negligenciada:

O ser humano não chegaria aos setenta ou oitenta anos, se esta longevidade não tivesse um significado para sua espécie. Por isto, a tarde da vida humana deve ter

¹⁷ *Everything that is unlived, unsolved, unexperienced, obscure and mysterious will remain behind and form the matrix for germs of new possibilities.*

¹⁸ *...Erweiterung und Ausbreitung des Kindergartens...*

¹⁹ *eine bestimmte, widerstandsfähige und kraftbegabte seelische Ganzheit, ...ein erwachsenes Ideal...*

também um significado e uma finalidade próprios, e não pode ser apenas um lastimoso apêndice da manhã da vida.

[1931] 1991b: par. 787

Enquanto o jovem necessita erradicar-se principalmente no mundo exterior com todos os seus desafios, o homem que envelhece inicia um processo de interiorização, não sendo mais a sua existência regida pelos princípios de outrora. Jung sugere a imagem do sol poente como metáfora do processo de envelhecimento: “Após ter esbanjado sua luz sobre o mundo, o sol recolhe os seus raios para iluminar-se a si-mesmo”²⁰ ([1931] 1995c: par. 785).

A primeira parte da vida consiste principalmente no surgimento da consciência. O eu infantil se separa da matriz inconsciente interna. À medida que o eu entra em contato com o mundo circundante, forma-se uma persona adequada, ou, segundo Jacobi (op. cit.: 37), uma fachada relativamente estável que viabiliza a adaptação às demandas cotidianas. A persona consiste na união entre um ideal do eu, aquilo que ele imagina ser, e as expectativas do mundo circundante: “Exagerando um pouco, poderíamos até dizer que a persona é o que não se é realmente, mas sim aquilo que os outros e a própria pessoa acham que se é” (Jung, [1940] 1991b: par. 221). Existiria, portanto, o perigo de uma identificação com tal “máscara”, o que ocorre quando a persona assume feições pouco flexíveis. No caso de uma total ausência da mesma, contudo, instala-se um estado de desproteção e exposição diante do mundo.

O desenvolvimento do eu e da persona é marcado por uma certa unilateralidade do psiquismo, que neste estágio ainda é necessária. O âmbito da consciência é mais restrito, e, desta forma, constitui-se a sombra, que representa, conforme vimos, aspectos concebidos a princípio como inaceitáveis. Tratar-se-ia, segundo Jacobi (op. cit.: 38), da soma de todas as qualidades desprezadas enquanto o eu se estrutura. À medida que este cresce, a sombra também aumenta. Composta por conteúdos psíquicos reprimidos e excluídos da vida consciente por razões morais, sociais e educacionais, ela funcionaria como uma imagem especular [*mirror image*] (Jacobi, id. ibid.) do eu. A tarefa da primeira fase da vida consistiria na cristalização

²⁰ *Die Sonne zieht ihre Strahlen ein, um sich selber zu erleuchten, nachdem sie ihr Licht auf eine Welt verschwendet hat.*

do eu²¹, enquanto a segunda exigiria que este restabelecesse o contato com o inconsciente, de forma mais profunda e consciente. Tratar-se-ia, segundo Jacobi (op. cit.: 65), de “uma descida ao reino obscuro do inconsciente”²², da qual o eu retorna vitalizado em função do contato com as suas origens. Quando o eu se confronta com conteúdos inconscientes de ordem pessoal e coletiva, a influencia dominante destes diminui. O material que pertence, por exemplo, à esfera coletiva do inconsciente, imagens e idéias que se repetem de alguma forma nos diversos seres humanos e que remetem à condição humana como um todo, precisa se aproximar da consciência. Caso contrário, o homem permanece psiquicamente indiferenciado, misturado com outros homens e não individuado. Toda mistura ou indiferenciação exerce uma coerção que impossibilita o ser humano de agir conforme deseja, entrando em conflito com as suas ações, e sentindo-se incapaz de assumir qualquer responsabilidade sobre as mesmas. Experimenta assim um estado de privação de liberdade, dignidade e de qualquer ética mais pessoal.

Uma das tarefas fundamentais da segunda etapa da individuação seria o confronto do eu com os aspectos femininos inconscientes do homem e a masculinidade não consciente da mulher. Trata-se dos arquétipos da anima e do animus, personificações do inconsciente de uma individualidade, respectivamente masculina ou feminina. Estes dois termos designam a atitude que o sujeito assume em relação aos processos psíquicos interiores, portanto em relação a si mesmo como objeto interno. Anima e animus possuem as características das quais a persona carece, compensando assim o modo de ser estabelecido por esta. Daí que Jung também os relacione com a idéia de sombra e alma.²³ Na primeira metade da vida, anima e animus se manifestam a partir de projeções. Os seus representantes seriam primeiramente os pais e mais adiante os parceiros amorosos do sexo oposto. Em um segundo momento, porém, estas projeções são recolhidas. As duas figuras

²¹ Nem todos os autores compartilham deste ponto de vista. Samuels (op. cit.: 111), por ex., afirma que a questão sobre se a integração do eu deve necessariamente preceder a individuação está em aberto. Um eu mais fortalecido certamente lidará melhor com os desafios da individuação. Por outro lado, teríamos o exemplo de grandes artistas como Van Gogh ou Mozart que não apresentavam um “eu muito estruturado”. A partir do ponto de vista de seu desempenho artístico, o desabrochar e desenvolvimento de seu talento, porém, não podemos negar que estas personalidades estariam mergulhadas plenamente em um processo de individuação.

²² ...*a descent into the dark realm of the unconscious.*

intrapíquicas possibilitam agora a relação entre consciência e inconsciente, a diferenciação e a integração das partes fundamentais da psique.

Por fim analisarei a dinâmica que se estabelece entre o eu e o arquétipo do si-mesmo. Por se tratar a princípio do ápice do processo da individuação, farei uma exposição mais detalhada deste evento. Vale ressaltar que o si-mesmo não surge apenas neste último estágio, mas emerge pouco a pouco através das numerosas etapas da individuação. Conforme mencionamos, não se trata de uma evolução linear, e sim de uma *circumambulação* (Jacobi, op. cit.: 42) do si-mesmo. Pieri (op. cit.: 84) aponta que o termo *circumambulação* indica o percurso de uma dança ritual que assume forma circular e, deste modo, distingue entre um espaço sagrado, interno, e outro profano, externo. Às vezes o movimento da dança esboça uma espiral que ensaia uma aproximação entre elementos periféricos e um determinado ponto central, que transcende as partes singulares. Segundo a psicologia analítica, ambos os procedimentos concedem, por um lado, uma determinada autonomia e possibilidade de diferenciação aos diversos elementos envolvidos, e, por outro, a conjunção destes em um todo complexo: o si-mesmo.

²³ Vide a seção do capítulo três que analisa a diferença entre alma e psique.

5.3

A relação entre o Eu e o Si-mesmo

Jung ([1921] 1995b: par. 730) define o *eu* como um “complexo de representações” [*Komplex von Vorstellungen*] que constitui o centro da consciência. O eu seria não apenas conteúdo, mas condição da consciência, na medida em que um elemento psíquico somente se torna consciente a partir do momento em que estabelece uma relação com este complexo. Pieri (op. cit.: 101) nos indica que Jung usa o termo “complexo” no sentido de “uma estrutura psíquica mínima dotada ... de forte carga afetiva, que liga entre si representações, pensamentos e lembranças”. Nesse sentido o complexo do eu corresponderia às representações conscientes do indivíduo, pois reúne todas as características da personalidade que o sujeito reconhece como suas, principalmente em função do fato de estas não se chocarem com os seus valores pessoais e com os do contexto social em que se insere. Apesar de o eu ocupar posição central em relação à consciência, ele não é idêntico à psique em sua totalidade, representada pelo arquétipo do *si-mesmo*:

O eu é o sujeito apenas de minha consciência, mas o si-mesmo é o sujeito do meu todo, também da psique inconsciente. Neste sentido, o si-mesmo seria uma grandeza (ideal) que encerraria dentro dele o eu.

Jung, [1921] 1991a: par. 796

Concebe-se um si-mesmo que seria, assim como o inconsciente, “o existente a priori” [*das ‘a priori’ Vorhandene*] ([1942] 1995b: par. 391), a partir do qual o eu se origina. Jung (id. ibid.) ilustra a idéia de predeterminação do eu a partir da seguinte frase: “*Não sou eu que me crio; mas sou eu que aconteço a mim mesmo*”²⁴ (grifos do autor). O próprio autor alerta, porém, que esta concepção, quando levada às últimas conseqüências, conduz a um determinismo que relega o homem à condição de mera criatura que não goza de liberdade e cuja consciência não teria razão de ser. A partir de um ponto de vista psicológico, no entanto, o homem possuiria, apesar de sua

²⁴ *Nicht ich schaffe mich selbst, ich geschehe vielmehr mir selber.*

predeterminação, um certo grau de liberdade, que pode ser identificado com a autonomia da consciência:

Deve-se concordar de fato que uma consciência absolutamente predeterminada e um eu completamente dependente seriam um espetáculo inútil, pois então, tudo se passaria de modo igualmente – ou ainda mais – inconsciente.

Jung, [1942] 1979b: par. 391

O eu constitui uma função dinâmica, um processo em pleno desenvolvimento; ele emerge da constante relação e troca entre o inconsciente e o meio externo e, nesse sentido, não podemos concebê-lo como uma estrutura imutável.

Conforme a visão da psicologia analítica, a relação entre *eu* e *si-mesmo* constitui um processo incessante. “Os dois grandes sistemas psíquicos necessitam um do outro”(Samuels et. al., op. cit.: 67). Jacobi (op. cit.: 53) cita Neumann, que descreve esta relação a partir de um “eixo eu/ si-mesmo”. Este eixo não é apenas responsável pelo surgimento do eu e da consciência, mas auxilia toda e qualquer mudança psíquica. Analisarei, por agora, a partir de que formas o complexo do eu e o arquétipo do si-mesmo interagem.

Devido ao conflito entre consciência e inconsciente, somos impelidos a um processo de conscientização. Este envolve a assimilação de elementos inconscientes de natureza pessoal e coletiva. Dependendo da quantidade e da importância dos conteúdos assimilados pela consciência, ocorrerá uma crescente aproximação entre eu e si-mesmo, o que acarreta riscos significativos. À medida que a distância entre estas duas instâncias diminui, aumenta a possibilidade de ocorrer o que Jung ([1951] 1995e: par. 44) denomina de “inflação do eu”,²⁵ ou seja, a relevância do eu aumenta significativamente em função de este se deparar com o inconsciente sem assumir uma postura relativamente crítica. Ele corre o perigo de se identificar com as figuras do inconsciente. Jung (op. cit.: par. 46) considera o enraizamento do eu no mundo da consciência de suma importância. Quando a imagem da totalidade não é integrada de forma consciente, o eu participa em demasia da “natureza arcaica” do inconsciente. O eu é absorvido pelo si-mesmo e a sua adaptação às exigências da vida consciente é perturbada.

²⁵ *Inflation des Ich.*

A autonomia e a realidade psíquica das figuras do inconsciente como o si-mesmo, a sombra, a anima, o animus e outras, porém, não podem ser negadas. Caso contrário ocorrerá igualmente uma inflação do eu. Neste caso, contudo, trata-se de uma absorção do si-mesmo por parte do eu. O acento sobre a consciência necessita agora ser diluído em benefício da realidade inconsciente: o eu enraizado e adaptado precisa afrouxar os seus laços com o mundo consciente, caso contrário instala-se uma situação de desequilíbrio psíquico:

No primeiro caso, será preciso defender a realidade contra um estado onírico arcaico, ‘eterno’ e ‘ubíquo’; no segundo...deve-se, ao invés, dar espaço ao sonho, em detrimento do mundo da consciência.

Jung, [1951] 1990: par. 47

De que forma o complexo do eu e o arquétipo do si-mesmo podem estabelecer uma relação que não se defina segundo um estado de descompensação, onde ora o inconsciente se apodera do eu, ora o eu desvaloriza a realidade deste último? Conforme vimos, o processo de conscientização se configura como peça-chave para tal empreendimento. Jung ([1942] 1992) compara este processo a um ato sacrificial. Somente quando experimentada desta forma, a conscientização evita a inflação do eu. O autor desenvolve a noção de sacrifício em seu ensaio “O símbolo da transformação da missa” ([1942] 1992). Segundo a acepção de Jung, a ação sacrificial envolveria basicamente a doação de algo que me pertence:²⁶ “Tudo o que me pertence traz a marca de ‘meu’, isto é, traz a marca de uma identificação sutil com o meu eu” (Jung, [1942] 1979b: par. 389).

Jung ([1942] 1992) faz uso do conceito de *participation mystique* [participação mística], formulado por Lévy-Bruhl, para caracterizar a indiferenciação psíquica entre sujeito e objeto. Tratar-se-ia de uma “unicidade apriorística” (Jung [1921] 1991a: par. 871) entre os dois. Este tipo de identidade irracional constituiria o resíduo de um estado inconsciente primordial, presente principalmente nas “sociedades primitivas”. O homem “civilizado”, porém, por vezes também se

²⁶ Samuels (op. cit.: p. 192) aponta que normalmente atribuem-se dois significados à palavra sacrifício: “abster-se” ou “renunciar”. Segundo um ponto de vista psicológico, estas duas acepções são relevantes para a idéia de sacrifício. Samuels, porém, ressalta que eles não dão conta do significado original da palavra, que é santificar, tornar sagrado.

encontraria em tal estado, ainda que não com a mesma intensidade. Neste caso a identidade ocorre principalmente entre pessoas, e mais raramente entre uma pessoa e uma coisa. Na medida em que o sujeito não se submete a um processo de conscientização, ele não se diferencia em maior escala do inconsciente, permanecendo assim em um estado de identidade com o objeto. Jung ([1955] 1992: par. 817, nota 32) considera o termo “mística” apropriado para descrever a qualidade desta identidade inconsciente, que freqüentemente traz a marca do numinoso. A participação mística descreve um estado onde o objeto obtém influência absoluta sobre o sujeito. Esta influência geralmente é percebida como mágica.

A identidade irracional presente na participação mística se deve ao fato de o objeto constituir simultaneamente um símbolo. Enquanto inconscientes, os nossos conteúdos psíquicos aparecem mediante projeções, são projetados em tudo que traz a marca do “meu”. Tratar-se-ia não somente de objetos inanimados, como também de animais ou pessoas. Estes objetos passam a ter mais valor e a desempenhar funções que se estendem para além daquilo que realmente são. Justamente pelo fato de seus sentidos não serem unívocos, constituem um símbolo. Da mesma maneira que a psique humana engloba conteúdos inconscientes, todo objeto possui sempre aspectos desconhecidos, não sendo jamais compreendido em sua totalidade. Jung ([1942] 1992: par. 389) afirma que quando o desconhecido no homem e o desconhecido no objeto se confundem surge uma identidade psíquica, que, às vezes, assume formas grotescas. Passamos a defender ansiosamente o que julgamos ser de nossa propriedade, no sentido de evitar qualquer tipo de aproximação alheia.

Voltando à questão do sacrifício, Jung (op. cit.: par. 390) afirma, que devido ao fato de não existir consciência a respeito do aspecto simbólico ou polivalente do objeto oferecido, este permanece preso ao eu. Nesse sentido, a oferenda não constituiria um sacrifício, pois envolve uma pretensão de ordem pessoal:

Queiramos ou não, trata-se sempre de um ‘do ut des’[dou para que me dê]. O donativo significa, portanto, um propósito pessoal, pois o simples dar, em si, ainda não é um sacrifício.²⁷

id. ibid.

²⁷ *Ob man es will oder nicht, es ist stets ein “do ut des”. Die Gabe bedeutet darum eine persönliche Absicht, denn an sich ist das blosse Geben keineswegs ein Opfer.*

O sacrifício exige uma renúncia à pretensão de se receber algo em troca. O que é sacrificado precisa ser entregue integralmente, como se fosse aniquilado. O autor aponta que, em alguns rituais de caráter religioso, a oferenda é destruída pela queima, lançada na água ou em precipícios, representando a dissolução de uma atitude egoísta. Caso contrário, “o oferecimento possuiria, indefectivelmente, um caráter de ação mágica propiciatória, com o objetivo incofessado e a tácita esperança de conquistar a benevolência de Deus” (Jung, [1942] 1979b: par. 390).

A identidade que existe entre o eu e a oferenda precisa tornar-se consciente. Reconhece-se assim em que medida uma real doação sempre envolve um “auto-sacrifício”, pois, desta forma nasce a possibilidade de se optar conscientemente por doar parte de si-mesmo sem esperar recompensa alguma. O sacrifício significa uma perda, a capacidade de se auto-sacrificar, porém, indica que possuímos a nós mesmos. A perda total seria simultaneamente um ganho, pois “ninguém pode dar o que não tem” (id. *ibid.*).

Jung se baseia neste raciocínio quando analisa a possibilidade de uma relativa integração do si-mesmo por parte do eu. O eu abre mão de suas reivindicações, o que a princípio não lhe traz nenhum tipo de satisfação, pois ele se submete a um poder que reprime a sua pretensão egoísta. Desta forma o si-mesmo é “integrado”, o que significa que o estado de participação mística entre eu e si-mesmo se dissolve. O arquétipo da totalidade é retirado das projeções e passa a ser sentido como um poder psíquico determinante. À medida que certos conteúdos inconscientes se tornam conscientes, nasce uma personalidade mais ampla. O si-mesmo, porém, também necessita sacrificar as suas reivindicações em relação ao eu. Ele impele o eu a se auto-sacrificar e, desta forma, realiza simultaneamente o ato sacrificial em si próprio. O autor ilustra essa afirmação a partir do exemplo de Abraão, que deve sacrificar por uma ordem divina o seu único filho. Jung suspeita que em tais circunstâncias Abraão se sente simultaneamente como sacrificador e vítima sacrificada, sofre “no próprio peito o golpe do cutelo do sacrifício”(Jung, *op. cit.*: par. 397). Mediante o sacrifício, o eu “ganha a si-mesmo” e integra o si-mesmo. O arquétipo da totalidade, por sua vez, concretiza-se, distingue-se da projeção inconsciente, passa “do estado dissoluto do

inconsciente para o estado consciente” (Jung, op. cit.: par. 389). Nesse sentido “tornou-se homem, tornou-se o que somos” (id. ibid.).

Jung ([1942] 1992: par. 400) chega a designar a integração do arquétipo da totalidade como uma *Menschwerdung des Selbst* [processo do si-mesmo tornar-se homem]. O autor ([1952] 1992) compara esse evento ao drama da encarnação. Nesse sentido, discorda da opinião que Cristo veio ao mundo somente para salvá-lo do mal, tarefa que poderia ser realizada pelo próprio Javé. Muito mais relevante que isso seria o fato de Deus tornar-se homem. No princípio nos depararíamos com o pai – “a causa primeira, o criador, o autor das coisas”(Jung [1942] 1979a: par. 199). Tratar-se-ia de um estágio em que o homem, a divindade e o mundo formariam um todo único e acrítico, em estado de absoluta indeterminação. O processo de encarnação por sua vez, significaria uma total transformação de Deus, uma objetivação do mesmo, a superação de um estado marcado pela inconsciência.

Concluimos então que a “integração” do si-mesmo envolve a auto-reflexão por parte do eu: a concentração daquilo que se encontra disperso e fora de qualquer relação, um confronto consigo mesmo – a conscientização. Não se trata, porém, de uma tarefa fácil: sentimos receio diante de tal empreendimento; porém, persistimos, pois o si-mesmo nos impele ao sacrifício na medida em que se sacrifica para nós. Nesse sentido, o evento da conscientização representa uma “operação consciente e voluntária do eu” (Jung, [1942] 1979b: par. 400), e, simultaneamente, um afloramento espontâneo do arquétipo da totalidade, “processo em que algo que sempre existiu vai surgindo pouco a pouco, tornando-se cada vez mais claro” (Jung , op. cit.: 399).

Jung ([1928] 1997: 104) designa como *função transcendente* a mudança ou transformação psíquica que ocorre em função do processo de conscientização. Esta função representa a união dos opostos, a conexão entre conteúdos conscientes e inconscientes. O autor ([1916] 1995c) adverte que a expressão *função transcendente* não indica algo misterioso, sobrenatural ou metafísico, e sim uma função psicológica comparável à função matemática de igual denominação:

A função transcendente representa um vínculo entre dados reais e imaginários, ou racionais e irracionais, preenchendo assim a lacuna entre a consciência e o inconsciente.

Samuels et al., op. cit.: 83

Ela possibilita o confronto entre tese e antítese em termos iguais, cuja união ocorre sempre a partir de um símbolo ambíguo e paradoxal, como, por exemplo, os símbolos unificadores do si-mesmo. Estes transcendem o conflito, não participando exclusivamente de um ou de outro lado, sendo de alguma forma comum aos dois. Devido ao fato de a psique se constituir basicamente a partir de polaridades em contradição, ela se encontra em um constante estado de tensão. Jung ([1943] 1993: par. 88) considera o problema dos opostos uma etapa a mais no desenvolvimento do processo de autoconhecimento, que freqüentemente se configura na segunda metade da vida. Jacobi (op. cit.: 120) sugere a imagem do Cristo crucificado como expressão deste evento: os quatro braços da cruz apontam para direções diferentes, indicando o estado de conflito e tormento do homem. O ponto de interseção, o centro da cruz, simboliza, contudo, a possibilidade de uma união de opostos. Jung, por sua vez, alerta que toda conjunção ou síntese psíquica deve ser entendida como temporária, pois uma unificação permanente seria impossível. Apesar de o fato da função transcendente favorecer uma nova atitude da consciência, isto não significa uma “saturação” ou “desautorização” (Pieri, op. cit.: 214) do inconsciente:

A tendência do inconsciente e da consciência são os dois fatores que formam a função transcendente. *É chamada transcendente, porque torna possível organicamente a passagem de uma atitude para outra*, sem perda do inconsciente.

Jung, [1916] 1991b: 145, grifos do autor

Geralmente desejamos uma vida que se desenvolva de forma linear, tememos ser dilacerados a partir de nossas próprias contradições internas. Totalidade, porém, significa:

...estar repleto de contradições. Falsificamos o ser humano quando tentamos esboçar uma imagem homogênea dele. A imagem é fiel à vida somente quando ambígua e paradoxal.²⁸

²⁸ *To be “whole” means, at the same: to be full of contradictions. We falsify man when we try to sketch a homogeneous picture of him. The picture is true to life, only when it is ambiguous and paradoxical.*