

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

FELIPE COSTA FERNANDES

SÍMBOLOS DA EVOLUÇÃO

Dialética de matéria e espírito na mística: uma abordagem a partir de São João da Cruz, Jung
e Rahner

Prof. Dr. ÉRICO JOÃO HAMMES

Orientador

Porto Alegre
2014

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

FELIPE COSTA FERNANDES

SÍMBOLOS DA EVOLUÇÃO

Dialética de matéria e espírito na mística: uma abordagem a partir de São João da Cruz, Jung e Rahner

Prof. Dr. ÉRICO JOÃO HAMMES

Orientador

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção de grau de Mestre em Teologia, pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, área de concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Érico João Hammes

Porto Alegre
2014

Felipe Costa Fernandes

“SÍMBOLOS DA EVOLUÇÃO Dialética de matéria e espírito na mística: uma abordagem a partir de São João da Cruz, Jung e Rahner.”

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Teologia, pelo Mestrado em Teologia da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovado em 31 de março de 2014, pela Banca Examinadora.

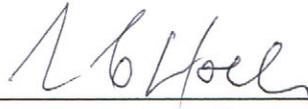
BANCA EXAMINADORA:



Prof. Dr. Érico João Hammes
(Orientador)



Prof. Dr. Luiz Carlos Susin



Prof. Dr. Lothar Carlos Hoch

RESUMO

A dissertação tem como objetivo analisar a experiência mística utilizando o arcabouço teórico do teólogo católico Karl Rahner e do psicólogo Carl Gustav Jung, fundador da Psicologia Analítica. Os escritos espirituais de São João da Cruz são utilizados como fonte de descrição do fenômeno místico. Inicialmente, foi elaborada uma interpretação do conceito de espiritualidade a partir da Psicologia Analítica. Esta interpretação – baseada na teoria dos arquétipos e do inconsciente coletivo, com suas implicações biológicas – apontou o evolucionismo como uma chave hermenêutica relevante para a compreensão da espiritualidade e da mística. O evolucionismo, questão central também para Rahner enquanto dialética na qual a matéria progressivamente adquire as características do espírito (a autoconsciência e a abertura para o Mistério de Deus), mostrou-se, assim, um possível elo de ligação entre Jung e Rahner na análise da experiência mística. No desenvolvimento do trabalho foram trazidos temas centrais na obra de Jung (tais como o simbolismo do Si-mesmo, a conjunção dos opostos, a alquimia) e comparados com os conceitos metafísicos utilizados por Rahner. Esta conjugação do pensamento de ambos autores proporcionou a interpretação da mística do ponto de vista evolutivo, o que implicou em considerações nas áreas mais atuais da psicologia científica, especificamente a neuropsicologia. A tentativa de síntese de campos abrangentes do conhecimento que representa esta dissertação é algo importante para a situação atual da ciência, reconhecidamente fragmentária e dispersa em temas específicos. Este motivo justifica um trabalho nos moldes de um ensaio exploratório onde se destaquem em linhas gerais conexões essenciais e relevantes entre diversas teorias, conexões que tornem mais visíveis a natureza dos seus objetos e sua relação com a existência humana.

Palavras-chave: Mística. Karl Rahner. Psicologia Analítica. Símbolos.

ABSTRACT

The dissertation aims to analyze the mystical experience using the theoretical framework of the Catholic theologian Karl Rahner and the psychologist Carl Gustav Jung , founder of Analytical Psychology . The spiritual writings of St. John of the Cross are used as a source of mystical description of the phenomenon. Initially, an interpretation of the concept of spirituality from Analytical Psychology was created. This interpretation – based on the theory of archetypes and the collective unconscious with its biological implications – pointed evolutionism as an important hermeneutical key to the understanding of spirituality and mysticism. Evolutionism, a central issue for Rahner while dialectics in which matter progressively acquires the characteristics of the spirit (self-awareness and openness to the Mystery of God), thus proved a possible link between Jung and Rahner in the analysis of mystical experience. In developing this work central themes were brought in Jung's work (such as the symbolism of the Self , the conjunction of opposites, the alchemy) and compared with the metaphysical concepts used by Rahner. This combination of thought of both authors proportionate the mystical interpretation from an evolutionary point of view, which implied considerations on the most current areas of scientific psychology, especially neuropsychology. The attempted synthesis of broad fields of knowledge that is this dissertation is something important to the current state of science, admittedly fragmentary and scattered on specific topics. This reason justifies a job in the mold of an exploratory study where they stand in general essential and relevant connections between different theories, connections that make more visible the nature of its objects and its relation to human existence.

Keywords: Mystique. Karl Rahner. Analytical Psychology. Symbols.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
1 ELABORAÇÃO DE UMA PROBLEMÁTICA COMUM PARA A INTERPRETAÇÃO DO FENÔMENO MÍSTICO	9
1.1 INTERPRETAÇÃO DA ESPIRITUALIDADE A PARTIR DOS CONCEITOS DA PSICOLOGIA ANALÍTICA	11
1.2 EVOLUCIONISMO E ESPIRITUALIDADE	17
1.2.1 Contexto do questionamento: matéria e espírito em Rahner	17
1.2.2 Evolucionismo em Jung	18
1.3 IDENTIFICAÇÃO: MECANISMO PSÍQUICO DA EVOLUÇÃO	22
1.3.1 A transformação da matéria rumo ao espírito	22
1.3.2 O universo arquetípico: imagem-guia da evolução	27
1.4 CONSIDERAÇÕES A RESPEITO DAS IDEIAS ABORDADAS	34
2 ABSTRAÇÃO, MATÉRIA E ESPÍRITO	37
2.1 A <i>REDITIO COMPLETA IN SEIPSUM</i>	37
2.1.1 A atitude introvertida	39
2.1.2 O recolhimento místico	42
2.2 OS SÍMBOLOS DA TOTALIDADE	46
2.2.1 Símbolos do centro	48
2.2.2 Símbolos mandálicos	52
2.3 A LUZ DO INTELECTO AGENTE	55
2.3.1 Antecipação do ser absoluto	56
2.3.2 Antecipação como apreensão conceitual do arquétipo da totalidade	58
2.3.3 A liberação do ser	61
2.3.4 A liberação do espírito da matéria	64
2.3.5 O processo de abstração na psique objetiva	66
3 <i>CIRCUMAMBULATIO</i>	77
3.1 RELAÇÃO ENTRE FUNÇÕES E DESENVOLVIMENTO ORGÂNICOS E A TRANSCENDENTALIDADE	77
3.2 SIGNIFICAÇÃO ONTOLÓGICA DO SIMBOLISMO MANDÁLICO	82
3.2.1 A ação abstrativa	84
3.2.2 A ação inibitória	88
3.3 ABSTRAÇÃO E INIBIÇÃO NA METÁFORA MANDÁLICA DO SOL: ILUMINAÇÃO E ATRAÇÃO.....	96
4 METAFÍSICA COMO REVELAÇÃO E TRANSFORMAÇÃO DA PSIQUE OBJETIVA.....	100
5 A QUINTESSÊNCIA	109
CONCLUSÃO	115
REFERÊNCIAS	120

INTRODUÇÃO

Inicialmente, este trabalho foi desenvolvido com vistas a explicitar o conceito de "mística" através da análise do fenômeno em uma de suas descrições mais vívidas: os tratados espirituais de São João da Cruz. Esta análise seria efetuada com a luz da teologia de Karl Rahner e da psicologia analítica de Carl Gustav Jung. Com o decorrer do trabalho, no entanto, a já prevista restrição do tema a alguns pontos específicos conduziu a uma estrutura na qual uma temática comum a Jung e a Rahner – nomeadamente o evolucionismo – serviu de início para o desenvolvimento integrado de ideias que contemplassem o pensamento de ambos os autores. A partir desta temática comum, realizou-se uma releitura da metafísica do conhecimento apresentada por Rahner em suas obras e da doutrina de São João da Cruz sobre a vida espiritual. Esta releitura conduziu a duas problemáticas de grande importância para a psicologia analítica: a alquimia e o simbolismo do Si-mesmo, do centro da personalidade e do mandala. O decorrer da dissertação teve como objetivo apresentar o fundamento desta ligação entre assuntos aparentemente tão dispersos.

No primeiro capítulo, encontram-se explicações sobre a teoria do inconsciente coletivo desenvolvida por Jung e sobre a influência do evolucionismo na teologia de Rahner e nos conceitos da psicologia analítica. São abordadas teorias cosmológicas e metafísicas relacionadas à transformação do mundo material, e mostra-se como processos psíquicos podem estar vinculados a estas visões de mundo metafísicas.

No segundo capítulo, a questão sobre o espírito humano, constituído pelo intelecto e pela sensibilidade, é inserida no panorama evolucionista. A análise da metafísica do conhecimento, que explicita essa constituição do ser humano, é utilizada como indicação do processo evolutivo da transformação da matéria em algo espiritual e autoconsciente. A dinâmica psíquica estudada pela psicologia analítica complementa a análise metafísica, permitindo dar novos significados à experiência mística e inserindo uma visão biológica no seu conceito.

No terceiro capítulo essa visão biológica é tematizada mais profundamente, relacionando-se os estudos de Jung sobre os arquétipos mandálicos a funções orgânicas pesquisadas em neuropsicologia. Os conceitos metafísicos também são aprofundados a partir deste contexto neuropsicológico.

No quarto capítulo é tomada a metafísica como uma forma de pensar conduzido pelo próprio sentido da evolução. Ela é vista como a transformação e o desenvolvimento das bases

da consciência, o que envolve a ideia de uma organização e configuração biológica capaz de sustentar essa ampliação progressiva do espírito.

Finalmente, o quinto capítulo concebe a natureza dos arquétipos do inconsciente coletivo sob o ponto de vista dos resultados anteriores. Conduz-se ao conceito de imaginação como o lugar próprio da experiência transformadora do psiquismo.

Embora o tema do evolucionismo encontre na teologia uma das maiores expressões em Teilhard de Chardin, o desdobramento da dissertação se ateve principalmente aos autores citados anteriormente. O propósito foi mostrar a fecundidade do ponto de vista evolutivo na interpretação de conceitos metafísicos que originariamente não teriam sido elaborados a partir de um quadro evolucionista. No entanto, os resultados a que se chegou trazem tantas correspondências com a ideia geral de Teilhard de Chardin que esta correlação é apontada brevemente em alguns pontos do trabalho. Tais considerações teilhardianas foram fundamentais para introduzir adequadamente o tema da neuropsicologia, o qual pode apenas ser encontrado em algumas especulações junguianas, mas que não pode faltar em um trabalho atual que aborde psicologia e evolucionismo.

A dissertação desenvolveu-se principalmente a partir da leitura do *Curso Fundamental da Fé, Espírito no Mundo e Ouvinte da Palavra*, de Karl Rahner, e de obras básicas de Carl Jung, ou das que se relacionassem ao tema da dissertação, como se pode observar nas Referências. Porém, em função do fato de que as temáticas específicas foram se desenvolvendo gradualmente ao longo do trabalho, é possível que muitas obras necessárias não tenham tido tempo de tomar parte nele.

As passagens de São João da Cruz foram extraídas de seus grandes tratados espirituais, especialmente *Subida do Monte Carmelo* e *Cântico Espiritual*. Como *Espírito no Mundo* é uma análise da metafísica do conhecimento em Tomás de Aquino, também foi utilizada a obra deste para a construção da dissertação (as citações extraídas da *Suma Teológica* encontram-se indicadas diretamente no texto, entre parênteses, segundo seu modelo usual; por exemplo: “I q. 78 a. 3 corp”). Livros especializados de neuropsicologia, por sua vez, ajudaram a trazer informações essenciais para dar um caráter mais atual ao trabalho, na perspectiva das ciências naturais.

Ao longo das páginas pode-se notar muitas citações extensas extraídas das referências. Isto ocorreu porque se buscou mostrar como a síntese das teorias dos autores estudados poderia ajudar na compreensão de alguns de seus textos complexos. Procurou-se colocar em paralelo as obras dos distintos autores, mostrando sua correspondência e iluminando-as reciprocamente. A função dessas longas citações, portanto, é a de introduzir um material

empírico a ser utilizado como objeto de análise e de comprovação das ideias e hipóteses levantadas. Corresponderiam aos gráficos e tabelas utilizados em outros tipos de trabalhos, nos quais são apresentados os dados originais para que qualquer observador possa extrair sua própria conclusão.

O tema da mística foi escolhido para a dissertação por causa da convicção do autor de que não há experiência mais transformadora e mais totalizante do que esta. Neste mesmo sentido, é fundamental voltar a ela para tomar parâmetros para as decisões práticas necessárias nos tempos atuais e nos de todas as épocas em que os valores estão em transformação. Estudar o fenômeno místico em si mesmo, e não apenas com uma atitude externa e julgadora, permite acessar a pureza e a totalidade das potencialidades humanas, sempre em um sentido benéfico porque, psicologicamente, o mal é apenas fruto da parcialidade e da repressão unilateral de uma dessas potencialidades, que ocorre quando um determinado princípio se torna fonte de idolatria.

Outra motivação, que justifica a inserção no tema da neuropsicologia e o direcionamento do trabalho para este campo, é a prática do autor nesta área da psicologia clínica e seu objetivo de que as considerações teóricas apresentadas ajudem a fundamentar um entendimento mais amplo do funcionamento humano em sua busca pela saúde e pela adaptação. Espera-se poder contribuir para que o legado da espiritualidade cultivada durante séculos em diferentes âmbitos da civilização e as descobertas da psicologia do inconsciente de Jung possam ser aplicadas com maior clareza e responsabilidade a questões recentes das ciências naturais.

Tendo sido iniciada a partir de um tema tão amplo como a mística, e envolvendo uma multiplicidade de autores, a dissertação adquiriu um caráter de ensaio exploratório onde cada descoberta realizada serviu para indicar o caminho a ser seguido no próximo passo. Desta forma, o objetivo não foi analisar exaustivamente as informações sobre determinados assuntos, mas apontar uma via para eles considerando o essencial do pensamento dos autores do estudo.

1 ELABORAÇÃO DE UMA PROBLEMÁTICA COMUM PARA A INTERPRETAÇÃO DO FENÔMENO MÍSTICO

Em termos gerais, a situação cultural do mundo, tomando como base a análise de Rahner¹ nos anos 50 do século XX, permanece a mesma: sociedade secular e pluralista; aumento dos conhecimentos em todos os campos do saber, dificultando os esforços de sínteses. No entanto, com relação ao estado da teologia, graças aos empenhos do próprio Rahner e de outros teólogos, houve uma mudança no que diz respeito ao “endurecimento” e “incrustação” dos conceitos teológicos, que haviam permanecido imutáveis durante séculos. O Concílio Vaticano II, de fato, é um marco no qual a Igreja se abre para o mundo moderno. E para Rahner, trata-se apenas de um início, a introdução de uma tendência².

Esta mudança na forma de fazer teologia (desejada pelo Vaticano II no sentido de atualização da Igreja, e expressa pelo termo "*aggiornamento*") era necessária para dar-se uma resposta à crise da fé que as descobertas e visões de mundo científicas introduziram na cultura, o que envolvia um esforço de síntese para demonstrar a não-contradição da ciência e do espírito moderno com o depósito da fé³. E apesar dessa mudança e dessa síntese terem ocorrido em muitos pontos essenciais, ainda hoje se pode notar que a crise continua presente, talvez ainda maior. É claro que, em grande parte, deve-se atribuir isto ao fato de que tais elaborações teológicas e filosóficas ainda não tenham chegado ao íntimo da sociedade como um todo, e na qual se encontram muitas pessoas que não conhecem os argumentos atuais e passados que poderiam reduzir significativamente suas dúvidas e suas crenças contrárias à fé. Todavia, perdurando tanto tempo, e sendo tão significativa, essa crise indica que, seja qual for a solução dada, a forma da autocompreensão da fé, enquanto interpretação de um ato existencial e concreto do ser humano, parece ter que sofrer uma inevitável modificação. Juntamente com a reformulação dos conceitos teológicos, a própria subjetividade dos fiéis precisa de uma adequação a este novo sistema de crenças, o qual engloba um sincretismo, não tanto com outras religiões, mas com o desenvolvimento científico atual. Dentro deste desenvolvimento científico, encontram-se não apenas aqueles relativos à biologia, ao evolucionismo, à cosmologia, nem apenas aqueles relativos à antropologia e à história, mas também os conhecimentos relativos à psicologia, à psicopatologia e aos métodos

¹ Cf. GIBELLINI. *A teologia do século XX*, p. 226.

² SESBOÛÉ. *Karl Rahner – Itinerário teológico*, p. 24.

³ No *Curso Fundamental da Fé*, em que expõe uma síntese abrangente de sua teologia, Rahner busca dar uma resposta a essa "situação crítica da fé" (cf. SESBOÛÉ. *Karl Rahner – Itinerário teológico*, p. 91).

psicoterapêuticos, que a seu modo oferecem visões através das quais as pessoas atualmente lidam com a problemática da sua subjetividade e da sua vida interior.

O método antropológico-transcendental proposto e desenvolvido por Rahner aproxima-se desta questão ao colocar a estrutura da subjetividade e a experiência humana como pontos de partida para a teologia. Trata-se de uma forma de abordagem tal que “parta da experiência pessoal do homem e se interrogue sobre a maneira como a verdade cristã pode corresponder a ela”⁴. Mas não se pergunta apenas como as verdades de fé correspondem à estrutura do espírito humano, mas também, inversamente, como a radical verdade cristã, enquanto se trata da autocomunicação do próprio Deus, é influenciada, em sua concretização – na experiência mística, como exemplo máximo – pela estrutura não apenas transcendental do ser humano, mas também psicológica, no sentido "natural" do termo: "*Psicologicamente* as experiências místicas diferenciam-se, na consciência, das ocorrências normais do dia-a-dia apenas na esfera natural, e neste sentido podem ser fundamentalmente aprendidas”⁵. Para Rahner, o cristão "normal" pode aprender técnicas psicossomáticas, meditativas e contemplativas, que o ajudem a ter experiências mais profundas, puras, intensas e claras de Deus⁶. No entanto, antes de propor-se estas técnicas, é preciso fundamentar teoricamente o conceito de mística, pois se faltar uma direção clara e segura, qualquer método pode acabar servindo mais para afastar do que para conduzir ao bom caminho.

A fim de extrair dos pensamentos dos autores abordados neste estudo uma contribuição para a mística e a espiritualidade que seja fruto da iluminação recíproca entre eles, convém ter uma ideia geral do que possa ser, essencialmente, uma "contribuição para a espiritualidade". A seguir, deverá ser introduzido um entendimento da espiritualidade a partir da psicologia analítica criada por Jung e desenvolvida por seus seguidores. Não necessariamente esta interpretação se encontre como tal na psicologia analítica, podendo ser já uma interpretação de seu sistema conceitual com a finalidade de direcionar previamente a possibilidade da almejada síntese com os dois autores cristãos deste estudo. Não precisará ser exposto o conceito de espiritualidade destes – Rahner e São João da Cruz – porque não é necessário realizar uma interpretação prévia deles para possibilitar a síntese no nível aqui desejado, já que sua relação com a teologia é explícita.

⁴ GIBELLINI. *A teologia do século XX*, p. 226.

⁵ "*Psychologically* mystical experiences differ from normal everyday occurrences in consciousness only in the natural sphere and to that extent are fundamentally learnable" (RAHNER, *apud* EGAN. *Karl Rahner: mystic of everyday life*, p. 75).

⁶ Cf. EGAN. *Karl Rahner: mystic of everyday life*, p. 75.

Do "objeto" da mística (Deus) e de sua característica transcendente à capacidade do espírito humano (que determina a passividade essencial do fenômeno), pode-se ter com certa segurança a ideia de que uma contribuição neste campo tem como objetivo mais geral a aproximação da alma com Deus. Uma vez realizado este passo, espera-se que ele conduza a um aumento da atividade do próprio Deus na alma, e que esta última produza o mínimo de interferência nessa ação divinizante. Tal é, por exemplo, em termos gerais o projeto da espiritualidade de São João da Cruz. Sua obra descreve, na maior parte, as diferentes experiências da alma sob influência do sobrenatural e indica a necessidade, em praticamente todas as circunstâncias em que estas experiências ocorrem, de não agir segundo suas potências naturais, mas deixar que Deus mesmo realize as operações.

Sendo, portanto, definido que a aproximação da alma com Deus e o aumento da atividade direta deste é o que de melhor pode proporcionar uma contribuição para a espiritualidade, será agora efetuada uma interpretação desta última segundo a teoria da psicologia analítica. Tal interpretação já estará direcionada a extrair um conceito de espiritualidade dentro de uma problemática que ocupou Rahner, e que segue sendo muito próxima às questões atuais, ou seja, a questão do evolucionismo. São João da Cruz será tomado especialmente como fonte de exemplos de descrições das diferentes experiências místicas que podem ilustrar *in vivo* a realidade desta problemática – sem que isto se desvincule de sua própria teorização sobre elas, exposta em seus tratados.

1.1 INTERPRETAÇÃO DA ESPIRITUALIDADE A PARTIR DOS CONCEITOS DA PSICOLOGIA ANALÍTICA

Quando se busca, a partir da visão de Jung, um sentido transcendente na atividade do homem, ao longo de sua obra logo mostra-se em toda parte que este sentido se encontra na união dos elementos opostos da personalidade, especialmente a união do consciente e do inconsciente. Esta união ocorre no processo chamado de "individuação", o qual expressa a ideia do desenvolvimento da personalidade.

A manifestação do inconsciente, segundo a psicologia analítica, engloba todas aquelas experiências fantásticas que são vivenciadas, por exemplo, nos sonhos, na arte, nos estados religiosos extraordinários e outros semelhantes. A união do consciente com o inconsciente, portanto, significa integrar o verdadeiro e profundo sentido dessas manifestações à vida consciente, de maneira a transformá-la segundo as características misteriosas e transcendentais que se revelam nessas experiências. É preciso, para isto, dar a devida atenção aos materiais,

conteúdos, símbolos e imagens que provêm do inconsciente; "é necessário compreender intelectual e emocionalmente as imagens, a fim de integrá-las ao consciente, não só racional mas também moralmente. Elas também têm que ser submetidas a um trabalho de interpretação sintética"⁷, que significa ampliar e comparar os símbolos surgidos com outras manifestações correspondentes na cultura e na história da humanidade, permitindo assim um entendimento maior do material. Aproximar a alma de Deus e do sobrenatural é aproximar-se – em termos que se restringem à psicologia analítica – desse inconsciente (o qual, é preciso lembrar, deve ser diferenciado do inconsciente da psicanálise freudiana, por exemplo), e permitir que ele exerça seus efeitos na vida consciente.

O inconsciente, para Jung, é capaz de trazer uma sabedoria muito profunda⁸. Não é fácil, no entanto, falar de sua ação no psiquismo sem que se tenha experimentado tal ação e refletido explicitamente sobre ela. O mesmo ocorre com a experiência mística, para a qual a linguagem humana mostra-se insuficiente. Ainda assim, pode-se determinar, em alguma medida, o efeito do inconsciente através de conceitos fundamentais. Primeiramente, deve-se diferenciar entre inconsciente pessoal e inconsciente coletivo⁹. O primeiro compreende principalmente experiências pessoais reprimidas, especialmente memórias de infância. No entanto, existe também o inconsciente coletivo, que é constituído por estruturas inatas no indivíduo e que foram se desenvolvendo ao longo da evolução da espécie¹⁰.

Essas estruturas do inconsciente coletivo chamam-se "arquétipos", e são semelhantes aos instintos animais, por um lado, e às categorias *a priori* do entendimento, por outro. Os arquétipos estruturam e organizam os dados da experiência e dirigem, assim, padrões característicos de comportamento. São formas *a priori* que em algumas ocasiões irrompem na consciência através de símbolos, utilizando-se do material da consciência e do inconsciente pessoal para formá-los. Tais símbolos, ao chegarem à consciência, manifestam a ativação de

⁷ JUNG. *A prática da psicoterapia (OC 16/1)*, §111.

⁸ "Ficar ciente das figuras e dos movimentos do inconsciente coletivo levou as pessoas ao contato direto com as experiências e percepções essencialmente humanas, e o inconsciente coletivo foi considerado por Jung como a suprema fonte psíquica do poder, da totalidade e da transformação interior" (HOPCKE, p. 25). Jung menciona também uma "sabedoria antiquíssima" que vem à tona com o tratamento analítico (*Psicologia do inconsciente*[OC 7/1], § 26).

⁹ Cf. JUNG. *Psicologia do inconsciente (OC 7/1)*, § 103.

¹⁰ "Nosso organismo conserva os traços de sua evolução filogenética. O mesmo se dá com o espírito humano" (JUNG. *A natureza da psique (OC 8/2)*, §475).

determinados arquétipos, ocasionando com isto uma ordenação dos pensamentos, sentimentos e ações conforme a natureza desses arquétipos.

Algo que pode facilitar a compreensão do que é um arquétipo é a definição de "numinoso". Os arquétipos são numinosos, assim como um sonho, uma experiência ou um símbolo podem ser numinosos. "Numinoso" é um adjetivo que remete às características transcendentais da realidade divina. Portanto, todas as experiências onde o mistério, o assombro e o sobrenatural ocorrem podem ser remetidas, psicologicamente, à influência básica do inconsciente coletivo e dos arquétipos. Este aspecto numinoso decorre, provavelmente, em função da grande quantidade de energia psíquica que as trilhas estruturais e fisiológicas do inconsciente coletivo suportam. Tais trilhas (das quais se falará novamente, adiante) foram legadas, segundo a hipótese de Jung, pela atividade mental dos ancestrais. Quando ativadas no indivíduo, manifestam espécies de "programas" prontos e independentes da vontade consciente e seu esforço, e por isso são sentidas como autônomas e atrativas. Podem se relacionar, portanto, com a ideia de uma "sabedoria infusa", dirigindo a atividade mental de uma forma apriorística. Seriam como reflexos automáticos do sistema nervoso do indivíduo, embora bem mais desenvolvidos do que os reflexos básicos, e suscetíveis de infinita elaboração e desenvolvimento.

Convém perguntar-se como e por que a ação do inconsciente coletivo, através dos arquétipos, pode proporcionar uma experiência genuinamente espiritual e trazer uma forma particular de sabedoria. Por que motivo são eles tão importantes para a psicologia analítica¹¹? Jung atribui muitas intuições filosóficas à emanção de ideias arquetípicas. Também os conteúdos religiosos são de natureza arquetípica. "Todas as ideias e representações mais poderosas da humanidade remontam aos arquétipos. Isto acontece especialmente com as ideias religiosas. Mas os conceitos centrais da Ciência, da Filosofia e da Moral também não fogem a esta regra"¹². Pode-se apreender um mecanismo geral da atividade dos arquétipos no psiquismo, que seja comum às suas diferentes manifestações (artísticas, filosóficas, religiosas...)? Estruturalmente, eles têm em comum o fato de derivarem da evolução, possuindo, por isto, no mínimo duas características: são voltados para a adaptação e possuem um substrato biológico.

¹¹ O conceito de arquétipo é tão central na psicologia analítica que "muitos escritores e psicólogos acharam que o termo *psicologia arquetípica* é uma descrição quase mais apropriada" (HOPCKE. *Guia para a Obra Completa de C. G. Jung*, p. 23).

¹² JUNG. *A natureza da psique* (8/2), §342.

Com relação à função de adaptabilidade, é fácil perceber a sabedoria que o arquétipo traz consigo. A própria sabedoria é uma forma de adaptação; é a prudência na condução da vida, o conhecimento das fontes da vitalidade, o conhecimento do bem e do mal. Os arquétipos contêm *a priori* regras sábias para dar um sentido relevante à experiência e arquitetar respostas adequadas. Tais regras não se encontram escritas nem são coletadas em manuais ou enciclopédias, pois foram elaboradas antes que existisse a escrita tal como a conhecemos hoje. A pré-história da espécie humana possui uma idade muito maior do que a que se refere aos documentos que começaram a ser escritos há apenas alguns milênios. E muitas modificações no modo de ser no mundo, a própria formação da consciência, os esforços por controlar os instintos, tudo isto teve que ocorrer ao longo de centenas de milhares de anos para que se construíssem os fundamentos da possibilidade da civilização¹³. Tais modificações foram impressas de alguma forma sobre o organismo e seus descendentes, seja de forma puramente biológica e genética, seja através de leis estruturais subjacentes à linguagem e à etimologia das palavras, ou de ritos que foram se transformando, ou através de símbolos oculta e inconscientemente mantidos e percebidos – ou ainda através da conjunção dessas e de outras diferentes maneiras.

Assim, os arquétipos fornecem regras de adaptabilidade para situações que estão na base da existência humana, e que por isto mesmo são constantes – tal como a pertença a um sistema familiar, o ciclo de vigília e sono, a observação das estações do ano, o nascimento, a vida e a morte, a alimentação, o trabalho, as diferentes formas de relacionamentos sociais, desde guerras até a cooperação. Eles possibilitam ao organismo partir diretamente do resultado alcançado pelas modificações da espécie no que diz respeito às estruturas necessárias para a diferenciação e desenvolvimento das funções conscientes e a construção da vida no que ela tem de mais humano e evoluído¹⁴, por meio de mecanismos inconscientes que direcionam padrões automáticos, poupando tempo e gastos energéticos e ensinando a extrair das experiências conteúdos essenciais para a auto-superação.

¹³ "O instinto não pode ser extirpado no indivíduo por medidas arbitrárias; para isso seria necessária a transformação orgânica e lenta de muitas gerações, pois o instinto é a expressão energética de determinada conformação orgânica" (JUNG. *Tipos psicológicos* [OC 6], §637).

¹⁴ "Mas como ela [a criança] nasce com um cérebro humano, esse cérebro mais cedo ou mais tarde vai começar a funcionar como humano, e vai começar necessariamente no nível dos mais recentes antepassados" (JUNG. *A energia psíquica* [OC 8/1], §99).

A forma pela qual esta estrutura arquetípica herdada possibilita a diferenciação e o desenvolvimento da consciência¹⁵, portanto, é através da liberação da energia instintual que ela efetua, por meio de mecanismos cognitivos (forma *a priori* da organização da experiência) e de ação (direcionamento do comportamento) automáticos¹⁶. O fato de ocorrerem automaticamente dá o caráter de autonomia dos arquétipos, pela qual seus símbolos muitas vezes se encontram antropomorfizados na forma de deuses, demônios, etc¹⁷. A automatização de padrões de adaptação permite liberar a consciência para o desenvolvimento de novas direções. Além disso, os arquétipos favorecem a formação e o desenvolvimento da consciência pela sua capacidade de aportar energia psíquica ou, no mínimo, de promover o armazenamento desta¹⁸. Nas imagens simbólicas de caráter arquetípico encontra-se uma grande quantidade de energia psíquica¹⁹, que mediante a habilidade da psique consciente pode ser transferida para as diferentes esferas da vida.

Em tais mecanismos se encontra o substrato orgânico dos arquétipos, ou do inconsciente coletivo, na medida em que são estruturas pré-formadas que realizam funções específicas, tal como o fazem os diferentes órgãos do corpo. O fato de que essas estruturas psíquicas se encontram, para Jung, materializadas na arquitetura do cérebro confirma essa comparação²⁰. O inconsciente coletivo é "o correlato psíquico da diferenciação do cérebro

¹⁵ "As idéias básicas de todos os motivos são representações plásticas de *caráter arquetípico*, isto é, imagens primordiais, simbólicas, sobre as quais a mente humana se edificou e se diferenciou" (JUNG. *A prática da psicoterapia* [OC 16/1], §15).

¹⁶ Em *A natureza da psique* (OC 8/2), Jung diferencia instintos e arquétipos, relacionando os primeiros à ação e ao comportamento e os segundos à forma de apreensão da realidade. Aqui, para fins de simplificação, os arquétipos são tomados como fundamentos também da ação, já que esta depende da maneira pela qual o organismo apreende a realidade. Jung afirma, neste mesmo livro (§277): "Do mesmo modo como a apreensão consciente imprime forma e finalidade ao nosso comportamento, assim também a apreensão inconsciente determina a forma e a destinação do instinto, graças ao arquétipo".

¹⁷ Cf., p. ex., JUNG. *Psicologia do inconsciente* (OC 7/1), §104.

¹⁸ Cf., p. ex., JUNG. *Psicologia do inconsciente* (OC 7/1), § 110.

¹⁹ Cf., p. ex., JUNG. *A energia psíquica* (OC 8/1), §130.

²⁰ "O inconsciente coletivo opera independentemente do ego por causa de sua origem na estrutura herdada do cérebro" (SAMUELS, A. *Dicionário Crítico de Análise Junguiana*, verbete: Inconsciente). "A rigor, o inconsciente coletivo nem existe, pois nada mais é do que uma possibilidade, ou seja, aquela possibilidade que nos foi legada desde os tempos primitivos na forma de imagens mnemônicas ou, falando em linguagem anatômica, dentro da estrutura cerebral." (JUNG. *O espírito na arte e na ciência* [OC 15], §126).

humano"²¹. Percebe-se também que os arquétipos e suas imagens correspondentes não apenas são derivados da evolução – e por isto inatos no indivíduo– mas, ao mesmo tempo, a promovem, sendo o fundamento da diferenciação da consciência²².

O sistema nervoso, visto como aparelho destinado a regular a interação do organismo e suas necessidades fisiológicas com o meio ambiente²³, explica assim a sabedoria dos arquétipos como de um tipo muito elevado e especial, porque não se trata apenas de conhecimentos sobre determinados objetos, mas da efetiva intervenção sobre reações que se podem remontar até à química do organismo. Isto porque os instintos humanos são derivados das condições fisiológicas do meio interno do organismo, ou seja, de produtos químicos ocasionados pela atividade celular. O comportamento realizado pelo organismo é impulsionado por essas condições fisiológicas, e visa a restabelecer, através da ação instintiva, o equilíbrio perdido. Os arquétipos – ou melhor, as experiências, os símbolos e as imagens arquetípicas –, ao satisfazerem exigências que chegam na forma de impressões, emoções, pensamentos e sentimentos até a consciência, estão restabelecendo ou direcionando esse equilíbrio e, assim, agindo diretamente sobre complexos mecanismos biológicos. Como na natureza nada é supérfluo, esses mecanismos e símbolos arquetípicos não podem ser apenas "mera fantasia", mas respondem a um chamado essencial. Assim, é possível supor um fundamento genuinamente evolutivo nesses fenômenos, na medida em que tal fundamento evolutivo se revela como sendo um dos mais importantes para a compreensão da natureza.

²¹ JUNG. *Símbolos da transformação* (OC 5), Prefácio à segunda edição.

²² Quanto a este duplo aspecto de efeito e causa das transformações no organismo: "(...) os arquétipos podem ser interpretados como efeito e sedimento de experiências realizadas, mas também se manifestam como fatores que provocam tais experiências" (JUNG. *Psicologia do inconsciente* [OC 7/1], 151 n. 3); "Tais imagens brotam de uma necessidade natural, e esta, por sua vez, é por elas satisfeita. É como se a psique, ao remontar ao estado primitivo, se exprimisse nessas imagens, e assim obtivesse uma possibilidade de funcionar em conjunto como o nosso consciente, que é de natureza diferente, e isso eliminasse – ou melhor, satisfizesse – as exigências da psique que perturbam o consciente" (JUNG. *A prática da psicoterapia* [OC 16/1], §111).

²³ "(...) Freud, Jung e muitos outros psicólogos do início do século XX encontraram um paralelo mais próximo da ideia da mente como uma espécie de mecanismo interno complicado, regulando e ajustando o fluxo de pensamentos e emoções para garantir uma percepção adequada da realidade e um funcionamento perfeito" (HOPCKE. *Guia para a Obra Completa de C. G. Jung*, p. 31).

1.2 EVOLUCIONISMO E ESPIRITUALIDADE

1.2.1 Contexto do questionamento: matéria e espírito em Rahner

No início da cristologia de Rahner, no *Curso Fundamental da Fé*, se encontra a questão sobre o sentido da pessoa de Jesus na atualidade, ou seja, dentro de um contexto evolucionista²⁴. Cristo, pela chamada "união hipostática", realiza "o início primeiro do êxito definitivo do movimento de autotranscendência do mundo para o interior da proximidade absoluta ao mistério de Deus"²⁵. Apesar desta união hipostática ser plena em Cristo, a "fase definitiva da história universal" ainda não está consumada, tendo sido apenas iniciada. Por isso, "o curso ulterior desta fase e o seu resultado permanecem envolvidos no mistério"²⁶.

Considerando esse movimento de autotranscendência do mundo em direção ao mistério de Deus, Rahner realiza uma série de afirmações e questionamentos sobre a relação entre matéria e espírito, com vistas a indicar a relação dialética e evolutiva destes dois conceitos:

Movendo-nos, pois, da unidade existente entre espírito e matéria (unidade, dizemos, e não identidade), devemos tentar entender o homem como o existente no qual a tendência fundamental da matéria a se encontrar a si mesma no espírito chega à sua irrupção definitiva mediante a autotranscendência (...).²⁷

A proximidade entre matéria e espírito, expressa nessa passagem, também é afirmada com base nos conteúdos da fé. Ressalta-se que ambos possuem origem e destino unitários, pelo fato de serem criações do Deus único, e, portanto, "para uma teologia e uma filosofia cristãs é coisa pacífica que matéria e espírito mais têm de comum do que de diferente"²⁸.

Com estas considerações, deixa de ser ousadia pretender estabelecer relações de unidade significativas entre as ciências naturais aposteriorísticas dos tempos atuais e a metafísica. A estrutura última na qual os fenômenos fisiológicos acontecem deve

²⁴ "(...) em nosso caso não se trata de expor imediatamente a doutrina católica em si, nem de expor diretamente o que se possa designar, talvez de maneira vaga, como 'visão evolutiva do mundo'. Trata-se, sim, de imediato, da possível coordenação de ambas as dimensões. Ao buscar essa coordenação, pressupomos a visão evolutiva do mundo, perguntando-nos então sobre a maneira como a cristologia se insere ou pode inserir-se nessa visão evolutiva, e não vice-versa" (RAHNER. *Curso Fundamental da Fé*, p. 216).

²⁵ RAHNER. *Curso Fundamental da Fé*, p. 219.

²⁶ RAHNER. *Curso Fundamental da Fé*, p. 219.

²⁷ RAHNER. *Curso Fundamental da Fé*, p. 218.

²⁸ RAHNER. *Curso Fundamental da Fé*, p. 219s.

corresponder – se não se quiser afirmar que ambos não têm nada em comum – à mesma estrutura na qual o desenvolvimento espiritual na história da espécie e do indivíduo acontece. É o que Rahner mesmo afirma, em certo sentido: "Esta unidade do homem, portanto, demonstra claramente que nem todos os problemas são resolvidos considerando simplesmente a evolução do corpo humano, enquanto se nega, simultaneamente, o mesmo para a alma"²⁹.

Havendo, portanto, estreita correspondência entre o “espírito” e a “matéria”, ou ainda, entre o que é chamado o “natural” e o “sobrenatural”, torna-se possível conceber, por sua vez, uma ciência psicológica, por exemplo, na qual o movimento de autotranscendência para o mistério de Deus seja o conceito central, e na qual a compreensão dos processos psíquicos em sua unidade ôntica com a matéria seja derivada da estrutura transcendental do homem.

1.2.2 Evolucionismo em Jung

A interpretação da teoria dos arquétipos tendo a ideia de evolução biológica como fundamento não é o principal objetivo de Jung. Porém, a influência desta concepção lhe é marcante e está na base da teoria. No verbete "Evolução" do Dicionário Junguiano consta que "a teoria da evolução é um quadro fundamental invisível das pesquisas da psicologia analítica"³⁰. A preocupação de Jung, no entanto, relacionada à psicoterapia, se revela mais quanto à influência dos arquétipos e de suas imagens e símbolos sobre o desenvolvimento do indivíduo, sua consciência e sua personalidade. Ainda assim, tomar as coisas sob a chave hermenêutica evolutiva pode ampliar a compreensão do significado e da importância dos fenômenos arquetípicos e inconscientes para questões pertinentes à nossa época cultural. Também se pode dizer que hoje em dia a teoria da evolução é um "quadro fundamental invisível" em diversos âmbitos científicos e mesmo não-científicos, como uma visão geral de mundo dos indivíduos.

Mesmo questões que o próprio Jung considerava obscuras a respeito dos mecanismos do inconsciente podem encontrar um sentido a partir do ponto de vista evolutivo. Sobre tais mecanismos, afirma: "Está em jogo um processo vital, extraconsciente da alma, que aqui temos a oportunidade de observar indiretamente. Ainda não sabemos até que desconhecidas

²⁹ [This unity of man therefore demonstrates clearly that not all problems are resolved by simply considering the evolution of the human body while simultaneously denying the same for the soul]. RAHNER, *apud* PUTZ. *Evolutionary Biology in the Theology of Karl Rahner*, p. 91.

³⁰ PIERI. *Dicionário Junguiano*, p. 189.

profundezas o nosso olhar pode penetrar nesse processo"³¹. Certamente, portanto, estão em jogo questões não pouco relevantes. Questões que dizem respeito à vida e que transcendem a consciência. "Como dei a entender há pouco, parece que se trata de uma espécie de procura do centro. Muitas imagens decisivas – percebidas como tais principalmente pelo próprio paciente – apontam nessa direção"³². Uma procura do centro significa procurar aquilo que há de mais essencial, o ponto de equilíbrio entre os opostos, a totalidade, e também a origem da vida.

Nesse processo da procura do centro, parece que o que chamamos de eu ocupa uma posição periférica. Ao que parece, essa mudança é provocada pelo afloramento da parte histórica da alma. Por ora, a finalidade desse fenômeno permanece obscura. A única coisa que podemos constatar é seu notável efeito sobre a personalidade consciente. O fato de essa mudança intensificar a sensação de vida e manter a sua fluidez deve levar-nos a concluir que uma função toda especial lhe é inerente. Poderíamos falar de uma nova ilusão. Mas o que é ilusão?³³

Esta ilusão, como será visto adiante, se refere a imagens e símbolos arquetípicos que são alvo de identificação e de constituição do ser humano, e que desta forma conduzem à evolução e transformação da matéria. O afloramento da parte histórica da alma talvez surja especialmente em função do elo evolutivo que liga as sucessivas gerações, e que com as imagens arquetípicas se torna consideravelmente presente e influente. A pessoa passa a fazer parte do lento processo de transformação que engloba não apenas ela própria, mas a humanidade inteira, de todas as épocas. Jung relata um caso por ele interpretado como a resolução de uma questão que remonta à idade média, ou melhor, que ficou suspensa desde essa época.³⁴ Em si, esta resolução pode significar a modificação de mecanismos muito profundos, relativos aos instintos e, conseqüentemente, às suas estruturas biológicas subjacentes, o que não acontece de uma hora para outra. É claro que, com muita segurança, dentro de um espaço de tempo relativamente tão curto como neste exemplo não se trate de modificações facilmente perceptíveis. Mas possivelmente seja o mesmo tipo de processo que ocorreu desde o início da formação da espécie humana. Esta elaboração do problema, cujas etapas foram se manifestando nos sonhos do paciente, provoca alterações substanciais, as quais também dependem do esforço pessoal. "Muito embora a carga hereditária seja constituída de trilhas fisiológicas, foram os processos mentais nas gerações dos antepassados

³¹JUNG. *A prática da psicoterapia* (OC 16/1), §111.

³²JUNG. *A prática da psicoterapia* (OC 16/1), §111.

³³JUNG. *A prática da psicoterapia* (OC 16/1), §111.

³⁴Ver, p. ex., JUNG. *Psicologia e alquimia* (OC 12 §556).

que as criaram"³⁵. O "centro" de que fala Jung na passagem, por sua importância, deve ser aqui realçado. Sua relação com a autotranscendência e com a transformação dialética de matéria e espírito ficará mais clara, adiante.

Não convém discutir aqui o quanto o estado atual das visões evolutivas e biológicas concorda ou discorda da possibilidade do processo das trilhas fisiológicas, tal como descrito por Jung. Pode-se imaginar que provar algo do gênero encontraria inúmeros obstáculos. Geralmente, a evolução é concebida, na biologia, como um processo aleatório, que exclui qualquer forma de teleologia³⁶. As mutações vão ocorrendo ao acaso e aquelas que melhor se adaptarem ao ambiente são propagadas. No entanto, isto não exclui que o ser humano, cujo intelecto se liga à essência da realidade, tenha captado tal mecanismo e feito com que toda a construção da civilização e da cultura, assim como as leis morais, se destinassem a propiciar o ambiente adequado para que mutações determinadas pudessem se propagar, ao invés de deixar que a natureza selvagem e não trabalhada definisse as condições, e isto mesmo que as mutações sigam ocorrendo aleatoriamente. Neste sentido, o trabalho mental dos antepassados pode ser visto como efetivo por promover a transformação do ambiente de maneira a criar as condições para que prosperasse determinada forma de vida, e este ambiente e os princípios de sua estruturação é que teriam sido legados às gerações seguintes.

O processo e o impulso de evolução e de diferenciação da consciência, dentro da psicologia analítica, mostram-se independentes e conflitantes com os instintos naturais, apesar de serem ambos inatos³⁷. Assim, o ser humano "é lei para si mesmo"³⁸, porque em sua essência carrega tanto os instintos animais – a lei da carne – quanto os "instintos" espirituais. "(...) este conflito pode ser entendido como uma oposição entre o ser natural ainda profundamente primitivo do ser humano, que acaba de nascer, e sua carga hereditária altamente diferenciada"³⁹. Jung acredita que o que frustra os instintos não é algo externo à pessoa, mas um princípio interno que luta contra eles, a favor do desenvolvimento da consciência e da individuação. O ser humano sente esta luta como algo muito penoso, e muitas vezes pode perguntar-se se não é, afinal, algo impossível aquilo que é proposto pela

³⁵JUNG. *A energia psíquica* (OC 8/1), §100.

³⁶Cf. PUTZ. *Evolutionary Biology in the Theology of Karl Rahner*, p. 86.

³⁷ "Essa herança ancestral compreende não só os instintos provenientes, lá atrás, do estágio animal, mas também todas as diferenciações que legaram traços hereditários" (JUNG. *A energia psíquica* [OC 8/1], §97).

³⁸ Cf. Rm 2,14.

³⁹ JUNG. *A energia psíquica* (OC 8/1), §99.

"lei de Deus". Pois a vida puramente espiritual parece afastar-se dos fundamentos vitais do ser humano, e desta forma conduzir à morte.

Pelo sacrifício do homem natural tenta-se atingir este objetivo [de colocar a vontade consciente no lugar dos impulsos naturais], pois só então a ideia dominante do consciente está em condições de se impor totalmente e moldar a natureza humana neste sentido. A grandeza e eminência deste ideal é incontestável e não deve ser contestada. Mas justamente a esta altura sobrevêm a dúvida se a natureza em si é capaz de suportar esta moldagem e se nossa ideia dominante é constituída de modo a poder moldar a matéria-prima natural sem dano para a mesma. Só a experiência pode responder a esta pergunta. A tentativa de galgar a altura por isso deve ser feita, pois sem tal empreendimento nunca poderá ser provado que esta tentativa de transformação, tão audaciosa quanto violenta, de fato é possível. Também jamais se poderia avaliar ou compreender quais são as forças que favorecem ou tornam impossível tal tentativa. Só então também se poderá verificar se o autossacrifício do homem natural, como o cristianismo o interpreta, significa uma solução definitiva ou um conceito ainda passível de modificação.⁴⁰

Psicologicamente, no entanto, este estado de liberdade com relação ao instinto animal e de imposição da vontade consciente se assemelharia – paradoxalmente, de certa maneira – a uma vida puramente "arquetípica", isto é, diretamente proveniente do inconsciente coletivo. "Viver arquetipicamente é viver sem limitações"⁴¹. Isto, porém, pode significar uma inflação, ou seja, "uma identificação com a psique coletiva causada por uma invasão de conteúdos arquetípicos inconscientes ou em resultado de uma consciência ampliada"⁴². Este extremo conduziria a uma perda da adaptação, porque foge da realidade presente, vivendo exclusivamente em seu próprio conteúdo.

Uma consciência inflacionada é sempre egocêntrica e só tem consciência de sua própria presença. É incapaz de aprender com o passado, de compreender o que acontece no presente e de tirar conclusões válidas para o futuro. (...) Paradoxalmente, a inflação é um tornar-se inconsciente da consciência. Isto ocorre quando a consciência se atribui conteúdos do inconsciente, perdendo o poder da discriminação, condição *sine qua non* de toda consciência.⁴³

A verdadeira espiritualidade, desta forma, deve servir como um "fio-terra" que impeça uma sobrecarga da consciência, ou seja, uma inflação, mas também como um "para-raios" que possa captar os princípios transcendentais e "celestes". Este equilíbrio é a essência do processo vital, e a inflação perturba-o significativamente: "Existe desorientação acompanhada ou de um sentimento de imenso poder e imparidade, ou de um senso de desvalor, ou de não se ter

⁴⁰ JUNG. *Símbolos da transformação* (OC 5), §674.

⁴¹ SAMUELS, A. *Dicionário Crítico de Análise Junguiana*, verbete: "Arquétipo".

⁴² SAMUELS, A. *Dicionário Crítico de Análise Junguiana*, verbete: "Inflação".

⁴³ JUNG. *Psicologia e alquimia* (OC 12), §563.

nenhuma importância. O primeiro representa um estado hipomaníaco; o segundo, depressão"⁴⁴.

1.3 IDENTIFICAÇÃO: MECANISMO PSÍQUICO DA EVOLUÇÃO

1.3.1 A transformação da matéria rumo ao espírito

O foco desta sessão é apontar como as experiências arquetípicas estão relacionadas essencialmente com o processo evolutivo da natureza do ser humano, e assim dar uma significação mais ampla para essas experiências e indicar como seus conteúdos fenomenológicos, por mais distantes que aparentem ser entre si, podem ser todos remetidos a essa temática evolutiva unitária. Conforme indicado acima, apesar de se relacionarem com a biologia e com os instintos do ser humano humano, os arquétipos são a origem de suas ideias transcendentais, dos conceitos fundamentais da ciência e da filosofia, e são os moldes nos quais se formam os símbolos numinosos da religião e da mística. Por serem também, portanto, "espirituais," ou – ao menos psicologicamente – condições de possibilidade da espiritualidade, as estruturas arquetípicas dirigem o processo evolutivo no sentido espiritual, ou seja, no sentido da parte mais essencial da espécie humana. Pode-se levantar a hipótese de que a experiência correspondente ao surgimento na consciência dos fenômenos arquetípicos, caracterizada pelo numinoso, signifique uma conformação (no sentido escolástico de "forma") nova, um acréscimo de "riqueza de ser", uma ampliação da consciência, uma "espiritualização". Esta conformação nova, pela estreita ligação entre a alma e o corpo, sendo a primeira a forma do segundo, seguramente implica também em novas conformações no nível biológico do ser humano. Não por acaso o arquétipo "é um conceito psicossomático, unindo corpo e psique, instinto e imagem"⁴⁵. Não que nisto ocorra necessariamente aquilo que em genética se chama "mutação", mas pode tratar-se simplesmente de uma nova forma de atividade biológica (já possível previamente) que entra em choque com o ambiente interno e externo do momento e obriga a transformá-lo de maneira a torná-lo mais propício à manutenção desta nova forma.

Enquanto a apreensão de objetos já conhecidos, intramundanos, materiais e sensíveis não produz uma modificação radical no sujeito, a apreensão de um símbolo arquetípico talvez

⁴⁴SAMUELS, A. *Dicionário Crítico de Análise Junguiana*, verbete: "Inflação".

⁴⁵SAMUELS, A. *Dicionário Crítico de Análise Junguiana*, verbete: Arquétipo.

a produza. Na vertente metafísica do pensamento, esta questão parece estar na base do desenvolvimento sobre a relação do espírito com a matéria, questão que tem como um dos princípios a consideração dos aspectos ontológicos do ato do conhecimento intelectual, fundado nas espécies inteligíveis [*species intelligibilis*]⁴⁶. Por um lado, "Santo Tomás é plenamente consciente desta problemática: conhecer e conhecido são o mesmo. A determinação pela qual o *cognoscente* chega a sê-lo é determinação ôntica do *cognoscente*"⁴⁷. Por outro, "A causalidade intramundana de um ente sobre outro só é possível quando o paciente é material. Sua matéria é o «onde» no qual a atividade ativamente operada pela forma do agente se mantém como em seu *substratum*"⁴⁸. Aqui Rahner se refere à relação de causa e efeito onde o agente causador, material, possui sua autorrealização no paciente, também material, em virtude da matéria prima "una":

Essa natureza da matéria prima mostra, por sua vez, que entre os corpos, como coisas materiais, reina uma mútua imbricação, que não lhes advém posteriormente a sua constituição ontológica, mas que constitui seu próprio fundamento. São corpos mutuamente referidos, porque são algo uno na matéria, e não ao contrário.⁴⁹
A impressão fluente se expande no *medium* do outro, em sua matéria, precisamente porque é autorrealização do agente; e dada a unidade da matéria, a real espacialidade do paciente é já de antemão potencialidade ulterior do agente mesmo.⁵⁰

Enquanto a espiritualidade essencial do ser humano transcende sua materialidade e não é realizada por um órgão corporal, nenhuma experiência intramundana ou material poderá afetá-la em suas determinações referentes ao seu substrato essencial. Pelo contrário, em

⁴⁶ "A determinação ôntica da potência do pensar que determina em cada caso a este para o conhecimento atual de um objeto se chama *species intelligibilis*" [La determinación óntica de la potencia de pensar que determina en cada caso a éste para el conocimiento actual de un objeto, se llama *species intelligibilis*] (RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 300s).

⁴⁷ [Santo Tomás es plenamente consciente de esta problemática: conocer y conocido son lo mismo. La determinación por la que el *cognoscente* llega a serlo, es determinación óntica del *cognoscente*] (RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 230).

⁴⁸ [La causalidad intramundana de un ente sobre otro es sólo posible cuando el paciente es material. Su materia es el «en dónde» en el que la actividad activamente operada por la forma del agente se mantiene como en su *substratum*] (RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 328s).

⁴⁹ [Esta naturaleza da la materia prima muestra a su vez que entre los cuerpos, como cosas materiales, reina una mutua imbricación, que no les adviene posteriormente a su constitución ontológica, sino que constituye su propio fundamento. Son cuerpos mutuamente referidos, porque son algo uno en la materia, y no al revés] (RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 334).

⁵⁰ [La impresión fluente se expande en el *medium* del otro, en su materia, precisamente porque es autorrealización del agente; y dada la unidad de la materia, la real espacialidad del paciente es ya de antemano potencialidad ulterior del agente mismo] (RAHNER, *Espíritu en el Mundo*, p. 335).

termos evolutivos, é a partir da transcendência que se pode esperar uma transformação essencial, ou seja, que afete a forma do composto (novamente, ainda que seja apenas no nível de seu funcionamento), não apenas sua matéria ou suas determinações acidentais. Em uma passagem da *Suma Teológica*, citada por Rahner⁵¹, isto parece ficar igualmente claro:

Mas, no conhecimento sensitivo não pode consistir a última bem-aventurança do homem que é a última perfeição do homem. Ademais, uma coisa não é aperfeiçoada por algo inferior, a não ser que neste inferior haja alguma participação do superior. É claro que a forma da pedra, ou de alguma coisa sensível é inferior ao homem. Daí que pela forma da pedra, enquanto tal, não será aperfeiçoado o intelecto do homem, mas enquanto nela há participação de alguma semelhança com algo que está acima do intelecto humano, ou seja, a luz inteligível, ou coisa semelhante. (...) Por isso é necessário que a última perfeição do homem se dê pelo conhecimento de algo que é superior ao intelecto humano. (I-II q. 3 a. 6 corp.)

Na psicologia analítica, esta transcendência que está acima do intelecto humano se refere à experiência arquetípica e a suas trilhas mnêmicas legadas, de uma forma ou outra, à posteridade e herdadas dos antepassados, e que constituem tão somente a condição *a priori* da experiência, mas não seu conteúdo. Em termos ainda mais radicais, não apenas a conformação anatômica e funcional do cérebro – como sugerido explicitamente por Jung – parece depender de certos processos realizados pelas gerações passadas, mas toda⁵² a conformação orgânica do corpo é resultado das potências que foram criadas originalmente, não pelos próprios órgãos, mas por um princípio transcendente. Uma vez ativo o princípio é que se realiza a conformação material (mesmo que esta conformação material envolva uma constante dialética com o meio ambiente). Com relação ao tema do conhecimento em Tomás de Aquino, Rahner escreve: "Desde a ontologia geral tomista da causalidade fica assim confirmada a concepção de santo Tomás de que o homem tem órgãos sensoriais materiais porque pode e deve conhecer receptivamente, e não ao contrário: *non enim potentiae sunt propter organa, sed*

⁵¹ RAHNER, *Espírito en el Mundo*, p. 380s.

⁵² "(...) em santo Tomás: a «anima» é também a única atualidade do corpo mesmo, inclusive como material; não é um ser material colocado numa matéria química, que tenha por si mesma suas próprias determinações. A alma é visível porque e enquanto a visível realidade do corpo é sua própria realidade, e somente é invisível porque o fundamento substancial de todo visível, ainda da coisa puramente material, é invisível, e sobretudo porque inclusive operando esta realidade visível conserva seu próprio ser livre para si". ["(...) en santo Tomás: el «anima» es también la única actualidad del cuerpo mismo incluso como material, no es un ser material fundado en una materia química, que tenga de por sí misma sus propias determinaciones. El alma es visible, porque y en cuanto la visible realidad del cuerpo es su propia realidad, y es solamente invisible, porque el fundamento sustancial de todo lo visible, aun de la cosa puramente material, es invisible y sobretudo porque incluso operando esta realidad visible, conserva su propio ser libre para sí"] (RAHNER. *Espírito en el Mundo*, p. 312).

organa propter potentias"⁵³ ["As potências não existem para os órgãos, mas os órgãos para as potências" (I q. 78 a. 3 corp)]. No Curso Fundamental da Fé, pode-se ver tematizado em termos bastante abstratos por Rahner este questionamento:

À medida, portanto, que a ordem superior abrange sempre em si como permanente a inferior, é claro que no evento autêntico da autotranscendência o inferior, desenvolvendo a sua própria realidade e ordem, prepara e preludia tal autotranscendência, na própria história move-se lentamente para aquela fronteira que em seguida supera na autotranscendência verdadeira e propriamente dita; para aquela fronteira que reconhecemos claramente como superada somente a partir de desdobramento mais claro do novo, sem poder estabelecê-lo com clareza e precisão em si mesmo. Seria sem dúvida desejável poder mostrar de maneira mais concreta quais as estruturas comuns que existem no devir da realidade material, da realidade viva e da realidade espiritual; como na sua própria dimensão a realidade puramente material, no seu progressivo chegar-se à realidade superior da vida na direção da fronteira a superar mediante a autotranscendência, de fato preludia ao espírito. Certamente, se postulássemos realmente uma história de toda a realidade, deveríamos apontar quais estruturas formais permanentes de toda essa história estão implantadas de maneira comum na matéria, na vida e no espírito. Deveríamos mostrar como também a realidade mais elevada, ainda que substancialmente nova, possa se conceber como a transformação da realidade anterior.⁵⁴

Com o decorrer da dissertação, espera-se demonstrar que essas “estruturas formais permanentes (...) implantadas de maneira comum na matéria, na vida e no espírito” são apreendidas pelo espírito humano na experiência arquetípica, da qual decorrem os símbolos místicos e as ideias de transformação da matéria tal como ocorreu na alquimia. É neste sentido que tais experiências conduzem à autotranscendência e à evolução.

Deve-se lembrar que, obviamente, a consideração evolutiva, tal como concebida hoje, não estava presente na mentalidade de Tomás de Aquino, ao escrever a passagem citada mais acima. Mas a força dessa questão que remete o homem à sua existência real e concreta, frágil e dependente da matéria, mostra que o sentido implícito da evolução se inscreve desde a origem do ser humano em sua forma de pensar mais originária, como a metafísica. A teoria atual da evolução apenas dá uma amplitude "temporalmente tematizada" a toda essa questão, na medida em que se aceita que o ser humano não surgiu desde o início e de repente como tal em sua conformação. Mesmo assim, é a radical conscientização da unidade entre espírito e matéria – inclusive nos processos psíquicos, como a imaginação – e a aceitação de que os pensamentos humanos são "carne e sangue", de que o ser humano compartilha a natureza das outras espécies vivas da terra, o que está na base do pensar metafísico. Assim, a metafísica

⁵³ [Desde la ontología general tomista de la causalidad queda así confirmada la concepción de santo Tomás, de que el hombre tiene órganos sensoriales materiales porque puede y debe conocer receptivamente, y no al revés: *non enim potentiae sunt propter organa, sed organa propter potentias*] (RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 330)

⁵⁴ RAHNER. *Curso Fundamental da Fé*, p. 225.

sempre foi crítica. E, sob este ponto de vista, a teoria da evolução, segundo a qual o homem compartilha sua origem com todos os outros seres vivos, deve ser vista como, há milênios, antecipada pela definição que a filosofia dá à essência do ser humano: "animal racional". Desde há muito tempo, isto que a genética mostra hoje em dia já é um conhecimento primário, "natural", do ser humano.

Poderá parecer uma interpretação duvidosa ou forçada das passagens metafísicas citadas, a realizada até aqui. Mas quanto a isto cabe ressaltar que no panorama do pensamento humano a própria metafísica é duvidosa: "Na época moderna, mantiveram-se numerosas opiniões acerca da metafísica, incluindo a opinião de que ela não é uma ciência nem nunca poderá sê-lo"; "Outros autores rejeitaram a possibilidade do conhecimento metafísico e, em geral, de toda realidade tida por transcendente. O caso mais conhecido na época moderna é o de Hume"⁵⁵. São necessárias adequações na maneira de encarar a metafísica para que ela mantenha seu sentido. Há tentativas deste tipo na forma de compreensão de alguns autores. Kant procurou a fundamentação da metafísica na razão prática, através da qual ela seria, em princípio, não uma ciência, mas "uma realidade moral"⁵⁶. Na filosofia de Comte, "a metafísica é um modo de 'conhecer' próprio de uma 'época da humanidade', destinada a ser superada pela época positiva"⁵⁷. E como Rahner mesmo afirma: "a metafísica se faz determinar sempre de novo, em seu sentido, método e limites, a partir do plano em que ela vai resultar possível"⁵⁸.

Assim, é sugerível interpretar a metafísica também segundo outros pontos de vista, através dos quais se explique sua importância. O evolucionismo pode ser uma dessas vertentes, juntamente com a psicologia, que faz a mediação entre outros âmbitos ligados à metafísica, como a religião. Desta forma ajuda-se a reduzir a distância que foi criada desde o surgimento do evolucionismo, e que colocou em dúvida tanto a religião quanto a metafísica com suas substâncias invisíveis e princípios imutáveis. Não apenas a religião pode aceitar e ser enriquecida pelo evolucionismo, como também o evolucionismo pode ganhar uma dimensão prática e especulativa muito maior do que a que tem atualmente. Se a experiência transcendental, sobrenatural e mística de Deus se insere dentro de um essencial sentido evolutivo e biológico na espécie humana, e se não apenas não contradiz esse sentido, mas ao

⁵⁵ MORA. *Dicionário de Filosofia*, p. 1946.

⁵⁶ MORA. *Dicionário de Filosofia*, p. 1947.

⁵⁷ MORA. *Dicionário de Filosofia*, p. 1947.

⁵⁸[la metafísica se hace determinar siempre de nuevo, en su sentido, método y límites, a partir del plano en que ella va a resultar posible] (RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 370).

mesmo tempo se revela como origem dessa transformação evolutiva, então as práticas religiosas, suas doutrinas e seus preceitos são de extrema importância prática para o real processo de evolução. E, se a bem-aventurança da humanidade se identifica com seu estágio evolutivo final, a metafísica e as considerações sobre a transcendência são atividades presentes fundamentais como atualização desta evolução, embora incompletas. Afinal,

(...) a última bem-aventurança do homem não pode estar na consideração das ciências especulativas. — Mas, como nas formas sensíveis há alguma participação na semelhança das substâncias superiores, assim a consideração das ciências especulativas é uma certa participação da verdadeira e perfeita bem-aventurança. (I-II q. 3 a. 6 corp)

1.3.2 O universo arquetípico: imagem-guia da evolução

Entrar a fundo no campo das ciências naturais, aqui, seria exigir demais⁵⁹. Mas é possível remeter-se às ideias da história da filosofia como fonte do material que interessa para este trabalho, já que nenhuma ideia surge e permanece por acaso. Este método, a propósito, é a essência do método sintético proposto por Jung para a análise dos conteúdos do inconsciente.

Dentro da cosmologia e da metafísica originadas na filosofia helênica e utilizadas na Idade Média por Tomás de Aquino e por filósofos árabes, como Avicena, encontra-se a ideia da influência dos corpos celestes sobre a geração e corrupção dos corpos terrestres:

A matéria primeira é a base comum dos quatro elementos que compõem o mundo sublunar. O mundo é o resultado de diferentes mesclas – ou composições dos quatro elementos – regidas pelos movimentos das esferas. Por meio desses movimentos celestes, os elementos se misturam e se adaptam para serem distribuídos na esfera sublunar, causa da extrema variedade de composição dos corpos terrestres. As inteligências tornam os corpos aptos para receber suas formas e assegurar sua existência. À medida que se transforma, a matéria segue uma ordem regular dos movimentos esféricos e das leis divinas. Qualquer alteração no mundo sublunar é governada pelo mundo celeste, princípio epistemológico que reduz a física a uma ciência submetida à metafísica e à cosmologia, sendo esta última, entre os árabes, integrada à metafísica.⁶⁰

⁵⁹ Como afirma Rahner (continuando a citação anterior, n. 55): "Mas se quiséssemos levar a cabo essa tarefa, o filósofo e o teólogo estariam abandonando demais o seu campo específico próprio e se aventurando a delinear tais estruturas fundamentais da única história do mundo mediante o método mais aposteriorístico próprio das ciências naturais" (RAHNER. *Curso Fundamental da Fé*, p. 225). Todavia, por sua relação com a psicologia analítica (que, segundo Jung, é baseada em fatos empíricos), neste trabalho se dará, sempre que possível, lugar a considerações que tentem estabelecer uma ligação entre a ideia de matéria e de espírito e as descobertas empíricas das ciências naturais.

⁶⁰ PEREIRA. *Avicena: a viagem da alma*, p. 74s.

O objetivo aqui é apontar para a temática dos corpos celestes em sua relação com a matéria, relação esta que se efetua mediante o movimento das esferas pertencentes a esses corpos celestes. Por isto, não se aprofundará aqui na explicação completa desta passagem. Basta, no caso, explicar que o termo "inteligências" se refere às emanções provenientes do ser primeiro ou primeiro motor, – pensamento que se pensa a si próprio e que neste pensamento, permanecendo uno, dá origem à multiplicidade do universo através de emanções sequenciais. Cada uma dessas emanções é uma substância pensante, possuidora de uma esfera celeste própria. Esta cosmologia é a utilizada por al-Farabi e Avicena, os quais também chamaram a essas inteligências de Anjos.

Atualmente, para a concepção vulgar, a ideia de que os corpos celestes tenham influência tão significativa sobre as transformações materiais no mundo terreno é algo que não faz muito sentido, não tendo sequer uma representação imaginária possível (é claro, excetuando-se os efeitos da força gravitacional da lua e a óbvia ação do sol, e também o fato de toda a matéria ter sido teoricamente originada das estrelas). Mas, por outro lado, se os corpos celestes forem considerados como símbolos arquetípicos, e a sensibilidade, a objetividade e a consciência do mundo material como possível graças à estrutura transcendental e apriórica da subjetividade e do espírito, então o que resulta do princípio metafísico cosmológico exposto acima é que a inteligibilidade (no sentido de apreensão essencial e espiritual) dos fenômenos das transformações no mundo está ligada à influência transcendental desses princípios arquetípicos simbolizados pelos astros.

A realidade ôntica da relação entre esses princípios e os corpos celestes pode ser uma questão deixada de lado, no momento. De qualquer forma, Jung já salientava que na formação da consciência a partir do inconsciente surgem representações relativas ao espaço estelar. A consciência é uma força que mantém os opostos separados, através do que torna-se capaz de diferenciar as coisas (inclusive a si mesmo do objeto):

A essência do consciente é a diferenciação; para ampliar a consciência é preciso separar os opostos uns dos outros, e isto *contra naturam*. (...) com a manifestação do inconsciente começa a cisão, do mesmo modo que na Criação: toda tomada de consciência é um ato criador e desta experiência psicológica derivam os múltiplos símbolos cosmogônicos.⁶¹

O fato é que, aceitando-se que o surgimento das diferentes espécies dos seres vivos foi regido pelo movimento dos corpos celestes, isto significa que a experiência transcendental não precisa ter sido dada na evolução das espécies desde a origem, tendo antes operado na

⁶¹ JUNG. *Psicologia e alquimia (OC 12)*, §31.

inconsciência da matéria. Mas, à medida que a consciência e a autoconsciência surgem, esta influência dos corpos celestes – princípios extramundanos, e portanto símbolos da transcendência – não apenas pode determinar a composição material dos corpos, mas também o conteúdo "espiritual" dos seres conscientes. Isto é afirmado por Tomás de Aquino quanto à imaginação, devido à influência que os corpos superiores exercem sobre os inferiores (entre eles os órgãos corporais, como o cérebro). "Dado que as faculdades sensíveis são os atos de órgãos corporais, segue-se que sob influência dos corpos celestes se produz certa mudança na imaginação" (I q. 86 r. 2). Através dessa mesma influência dos astros sobre a imaginação e sobre os acontecimentos intramundanos, o ser humano é capaz de conhecer coisas futuras: "E como os corpos celestes são causas de muitos acontecimentos futuros, sinais de alguns dentre eles aparecem na imaginação" (I q. 86 r. 2). Portanto, os princípios que regem as transformações (e, pode-se dizer atualmente, a evolução) do mundo material são princípios que podem atuar sobre a imaginação – o lugar onde ocorre grande parte da experiência arquetípica.

Os corpos celestes são tomados como causas mais próximas ao primeiro motor imóvel, e através deles o mundo material – mais distante deste primeiro motor (e conseqüentemente mais mutável e menos capaz de iniciar o movimento por si) – recebe suas determinações. Mas o mundo natural permanece inferior aos corpos celestes no ordem do ser. O ser humano, por sua vez, tem a potência para e a necessidade de conformar-se de alguma maneira a esses princípios superiores, o que faz dele um espírito no mundo sublunar. E na filosofia de Avicena, não apenas o homem, mas os próprios astros e o universo inteiro se esforçam num sentido que se pode chamar evolutivo:

O sistema no seu conjunto tem por finalidade a perfeição. As almas movem-se e movem suas esferas para adquirir uma existência necessária e chegar à perfeição. Cada alma esforça-se para assemelhar-se à sua inteligência. Deseja aproximar-se dela e o faz adquirindo uma forma adequada. De modo análogo, as inteligências estão voltadas para o ser primeiro do qual recebem sua forma e perfeição. À exceção do ser primeiro, a totalidade do universo busca sua perfeição e move-se pelo desejo-amor (*'ishq*), motor de toda essa atividade.⁶²

Sendo necessário aclarar novamente os termos introduzidos, deve-se colocar o seguinte:

A primeira inteligência [primeira emanção do ser primeiro] conhece seu princípio e conhece-se a si mesma. Ao se conhecer, reconhece-se simultaneamente como um ser possível e um ser necessário [possível porque poderia não ter sido criada pelo ser primeiro, mas necessário justamente porque foi de fato criada pelo ser primeiro, único absolutamente necessário]. Por conseguinte, possui três diferentes objetos de conhecimento: o ser primeiro, sua própria essência como necessária e como

⁶² PEREIRA. *Avicena: a viagem da alma*, p. 74.

possível. Desse seu conhecimento tripartido emanam três seres com naturezas distintas: ao conhecer o ser primeiro, a primeira inteligência gera uma segunda; ao conhecer sua essência necessária, gera uma alma; e, finalmente, conhecendo sua essência possível, produz uma primeira esfera.⁶³

Consequentemente, pode-se concluir que é no e através do movimento circular das esferas que os seres emanados desde a primeira inteligência vão se conformando ("adquirindo uma forma adequada") ao ser primeiro, necessário por si e absolutamente perfeito. É o conhecimento de si como possível que gera a esfera – remetendo com isto ao espaço –, e a finalidade da esfera é, portanto, criar a condição para que a alma busque a perfeição, ao imitar com o movimento o ser primeiro.

Com relação à ideia básica da evolução, Rahner se expressa de maneira muito semelhante:

A autopsse concentrada, sempre singular e única do cosmos em cada pessoa espiritual e em sua transcendência para o fundamento absoluto da sua realidade acontece através da interiorização imediata do próprio fundamento absoluto na realidade que por ele está fundada. Neste sentido, o fim é o início absoluto.⁶⁴

Esta interiorização é a aquisição da forma adequada, a base do processo de identificação que será abordado adiante. O fato de o fim ser o início absoluto indica que esse processo de identificação com o ser primeiro é o que conduz à evolução.

Precisamente porque o movimento da evolução do cosmos é assim sustentado de início e em todas as suas fases pelo impulso para maior plenitude e interioridade e para relação sempre mais estreita e consciente com referência ao seu fundamento, ele leva em si também a mensagem de que um dia atingirá também absoluta imediatez com respeito ao seu fundamento infinito. Se a história do cosmos no fundo é sempre história do espírito, o querer chegar a si e ao próprio fundamento, então a imediatez com referência a Deus na autocomunicação divina à criatura espiritual, e nesta ao cosmos, constitui o fim e a direção lógica dessa evolução.⁶⁵

Ou seja, a imediatez com referência a Deus é o desejo-amor que move o universo no sentido evolutivo, sentido que se consuma na identificação ou conformação total com o ser primeiro e absoluto. Todavia, nesta passagem de Rahner não se menciona nada referente ao tema das esferas e do movimento circular. Apenas se mostra a mesma ideia de que Deus, como fundamento de plenitude absoluta é o início e o fim da evolução, e que esta se dá numa possibilidade de visão (imediatez) deste fundamento, de forma cada vez maior. A autocomunicação de Deus é a visão a partir da qual o universo vai adquirindo sua perfeição.

Psicologicamente, a aquisição de uma "forma adequada" (mencionada acima) – que deve ser possível através do conhecimento porque neste a determinação do objeto é

⁶³ PEREIRA. *Avicena: a viagem da alma*, p. 70.

⁶⁴ RAHNER. *Curso Fundamental da Fé*, p. 230.

⁶⁵ RAHNER. *Curso Fundamental da Fé*, p. 230.

determinação ôntica do sujeito – parece corresponder ao mecanismo de identificação. E de fato, ainda utilizando o mesmo referencial da metafísica e da mística árabe da idade média, vê-se que a "salvação" do ser humano decorre de um mecanismo de identificação, através da qual ele evolui e alcança sua perfeição:

O universo mediador angélico, lugar de origem das almas terrestres, é o mesmo lugar de um segundo nascimento, após o "retorno". Cada alma tem seu lugar numa estrela individualizada, tal qual na concepção platônica, em que para cada alma há um "parceiro" numa estrela. Mundo angélico e mundo terrestre se relacionam tal qual uma pessoa e sua própria sombra. A finalidade da alma é realizar a plena concordância com seu anjo-estrela, imitando sua perfeição, de modo que o anjo a acolha em seu templo.⁶⁶

O universo angélico pode ser considerado basicamente como o universo arquetípico, e a relação da pessoa com sua sombra é a relação da consciência com o inconsciente. O segundo nascimento é a meta da individuação, na qual a personalidade total é alcançada, ou ainda, a formação do "corpo diamantino", o "corpo da ressurreição" de que se tratará mais adiante. O anjo-estrela, ou a estrela individualizada, é, então, um símbolo do Si-mesmo e do indivíduo completo. Aqui, a alma deve assimilar essa imagem arquetípica através de uma identificação.

A identificação é uma "projeção inconsciente da personalidade do indivíduo sobre a de um outro, seja pessoa, lugar ou outra figura, capaz de fornecer ou uma razão de ser ou um modo de ser"⁶⁷. Tomando o significado do conceito também na psicanálise, a identificação é um "processo psicológico pelo qual um sujeito assimila um aspecto, uma propriedade, um atributo do outro e se transforma, total ou parcialmente, segundo o modelo desse outro. A personalidade constitui-se e diferencia-se por uma série de identificações"⁶⁸. Não se trata de um processo de pouca relevância. "Na obra de Freud, o conceito de identificação assumiu progressivamente o valor central que faz dela, mais do que um mecanismo psicológico entre outros, a operação pela qual o sujeito humano se constitui"⁶⁹.

Retomando algo que foi dito acima, pode-se, então, esclarecer mais especificamente: *os objetos intramundanos, materiais e sensíveis, enquanto tais, não modificam radicalmente o sujeito, mas eles podem vir a ser princípio de modificação quando, através da luz inteligível ou "coisa semelhante", tornam-se passíveis de identificação. E isto ocorre quando os objetos são apreendidos como símbolos arquetípicos.* Assim, a luz inteligível, conceito da metafísica

⁶⁶ PEREIRA. *Avicena: a viagem da alma*, p. 77s.

⁶⁷ SAMUELS, A. *Dicionário Crítico de Análise Junguiana*, verbete: "Identificação".

⁶⁸ LAPLANCHE. *Vocabulário da Psicanálise*, p. 226.

⁶⁹ LAPLANCHE. *Vocabulário da Psicanálise*, p. 227.

do conhecimento, pode ser psicologicamente tomada como aquilo que faz de uma pedra um símbolo arquetípico, transcendente⁷⁰.

No processo de desenvolvimento e elevação do ser humano (não isento de perigos graves e de distorções degenerativas), vai-se percebendo e integrando à consciência os materiais inconscientes que se manifestam em símbolos. Em uma etapa aprofundada desse processo, não apenas se percebe e integra esses símbolos, como começa a haver a possibilidade de identificação com os arquétipos subjacentes – o que abre, igualmente, a possibilidade da inflação do ego. Nestas identificações, o simbolismo dos astros é um dos temas importantes. Pode-se notar isto na seguinte passagem do livro *Símbolos da Transformação*, de Jung, onde também se reafirma a relação da cosmologia com o surgimento da consciência e a diferenciação para com o objeto:

Lembro aqui o que foi dito na primeira parte deste trabalho [§ 130], sobretudo a identificação mística com os astros (...). A separação e distinção da mãe, a "indivuação" produz o confronto de sujeito e objeto, o fundamento do consciente. Antes era a unidade com a mãe, isto é, com o universo. Naquele tempo ainda não se conhecia o Sol como irmão, só depois. Depois de efetuada a separação, o indivíduo sensível presente sua relação com os astros. Este processo não parece ser muito raro na psicose.⁷¹

Na identificação, entendida nesse sentido, parece estar também a origem da idolatria, e assim se torna mais compreensível o mecanismo desta. Quando a identificação toma por objeto os astros, surge a idolatria característica da antiguidade que se associava à astrologia. Não se pode dizer que tais mecanismos sejam destituídos de sentido, o que se revela pela terminologia aplicada às substâncias incorpóreas e espirituais, muitas vezes designadas pelos termos "céu", "celestial", etc. São João da Cruz é ciente dessas experiências anímicas arquetípicas, e atribui seu caráter extraordinário à intervenção sobrenatural de Deus:

Falando agora das visões espirituais propriamente ditas, que o entendimento percebe sem meio algum de sentido corporal, podemos distinguir duas espécies: as visões de substâncias corpóreas, e as visões de substâncias imateriais ou incorpóreas. As primeiras são acerca de todas as realidades materiais, celestes e terrestres, que a alma pode ver estando no corpo, mediante certa luz sobrenatural emanada de Deus; nessa luz pode ver todos os seres distantes, no céu ou na terra. (...)

As visões de substâncias incorpóreas não se podem ver com essa luz sobrenatural já referida; exigem outra mais sublime que é chamada lume de glória.

⁷⁰ A pedra, talvez por ser a melhor representação da pura materialidade, é alvo das mais elevadas projeções do espírito invisível. Ela se contrapõe ao espírito, mas, pelo fato de existir materialmente como o corpo humano, torna-se o símbolo daquilo que é o destino evolutivo do ser humano. "A intuição estática de Nietzsche, porém, queria arrancar da pedra o segredo do super-homem, onde ele até então dormia. À semelhança dessa imagem, Nietzsche queria criar o super-homem, o qual segundo a linguagem dos antigos poderia ser considerado o homem divino" (JUNG. *Psicologia e alquimia* [OC 12], §406).

⁷¹ JUNG. *Símbolos da transformação* (OC 5), §624 n. 14.

Tais visões, portanto, de substâncias incorpóreas, como as de anjos ou almas, não são deste mundo, nem podem ser vistas em corpo mortal; se Deus as quisesse comunicar à alma como são essencialmente, no mesmo instante ela abandonaria o corpo e seria arrebatada da terra. (...)

As visões de substâncias incorpóreas não são, pois, da vida presente, a não ser em caso muito raro e de modo transitório; (...) Assim é que S. Paulo deve ter visto as substâncias imateriais no terceiro céu (...).⁷²

Estas visões, ao que tudo indica, são as formas arquetípicas estudadas por Jung. Como se nota com relação às substâncias corpóreas, que ordinariamente podem ser vistas pelos órgãos corporais, não se trata, nestas visões, de enxergar coisas novas mas, sim, de captar de forma diferente os fenômenos, de encontrar neles algo que remeta aos arquétipos. Esta é a ação do inconsciente em determinadas circunstâncias, que permite extrair uma sabedoria mística dos acontecimentos.

Talvez se possa notar que São João da Cruz se refere primeiramente às visões de substâncias corpóreas, embora já necessitando de uma luz sobrenatural para enxergá-las. Entre estas substâncias estão realidades celestes e terrestres. Mediante uma luz ainda mais sublime, surgem as visões de anjos. Se na metafísica árabe medieval exposta acima os anjos são as inteligências emanadas do ser primeiro, das quais surgem as esferas celestes, então a hierarquia de visões estabelecida acima por São João da Cruz pode corresponder à seguinte: mediante uma luz sobrenatural, tornam-se conscientes para o psiquismo as esferas celestes e sua ligação e influência sobre os corpos materiais. Mediante outra luz ainda mais sublime, tornam-se conscientes não mais a esfera e seu astro, mas a inteligência ou anjo correspondente.

Esta hierarquia corresponde ao processo de abstração, mediante o qual o conhecimento sensível do ser humano se "espiritualiza". Não se pretende ser rigoroso filosoficamente, no momento, ao se traçar este paralelo. Trata-se de uma análise em nível psicológico, na qual é permitido aproximações porque se coloca em destaque duas ou mais interpretações de uma ideia arquetípica, e estas interpretações podem ser, elas próprias, equivocadas ou incompletas. Assim, mesmo que os paralelos revelem diferenças essenciais entre si, o fato de remeterem a conteúdos semelhantes mostra que há um fundo real do qual brotam estas interpretações parciais.

⁷² SÃO JOÃO DA CRUZ. *Subida do Monte Carmelo*, XXIV, 1-3.

1.4 CONSIDERAÇÕES A RESPEITO DAS IDEIAS ABORDADAS

Antes de seguir na síntese entre o pensamento teológico de Rahner, psicológico de Jung e místico de São João da Cruz nas suas mais importantes e evidentes intersecções (e embora se tenha recorrido a paralelos de outras fontes para consolidar essa síntese), é necessário retomar o plano principal deste estudo e realçar qual o progresso realizado até o momento.

Em primeiro lugar, convém ter clara a ideia de que o plano principal é o de progredir na espiritualidade, a qual significa um contato com as leis divinas e com o próprio Deus. Nunca é demais explicitar este ponto, embora ele implique algo que a primeira vista pareça tratar-se de um ciclo vicioso. Pois é preciso lembrar que o rigor na análise de qualquer objeto científico é posterior ao rigor que se encontra na verdadeira espiritualidade, já que é Deus quem funda o funcionamento do intelecto humano.

(...) «Deus» não é uma realidade que o homem com sua experiência possa captar imediatamente em sua própria identidade; para o conhecimento metafísico, Deus designa, antes, o fundamento absoluto dos entes e do conhecimento do ser (...).

Deus se dá sempre – para dizê-lo com santo Tomás – unicamente como princípio (*principium*) de todo ser e da sua ciência, mas nunca como sujeito (*subiectum*) – quer dizer, matéria – de uma ciência particular puramente humana.⁷³

É claro que para quem questiona o próprio Deus cientificamente (o que é plenamente legítimo) este argumento é inválido, pois se sustenta naquilo que afirma de Deus antes de provar esta mesma afirmação. Todavia, isto apenas significa que a ciência – enquanto agir humano e enquanto resultado aposteriorístico desse agir – não é o âmbito originário da existência humana (com exceção desta ciência primeira, a metafísica), e que, portanto, a questão da verdade e do método para encontrá-la podem ser colocados ainda antes da própria ciência enquanto *praxis*, sendo, nesta última, já derivações da constituição originária da verdade.

De fato, a metafísica, para Rahner, além de identificar-se com a filosofia da religião, é a

ciência fundamental unitária, que deve proporcionar por primeira vez a estas ciências particulares os objetos em suas estruturas apriorísticas pressupostas já em cada caso, como também os princípios formais de seu conhecimento que delas se

⁷³ [(...) «Dios» no es una realidad que el hombre con su experiencia pueda captar inmediatamente en su propia identidad; para el conocimiento metafísico designa más bien Dios el fundamento absoluto de los entes y del conocimiento del ser (...)]. [Dios se da siempre – para decirlo con santo Tomás – únicamente como principio (*principium*) de todo ser y de la ciencia de él, pero nunca como sujeto (*subiectum*), es decir materia, de una ciencia particular puramente humana](RAHNER. *Oyente de la Palabra*, p. 20s).

seguem, e ao mesmo tempo motivar de forma primigênia estas ciências enquanto acontecer *humano* (...).⁷⁴

Desta forma, tomar uma "contribuição" para a espiritualidade como critério de validade para o objetivo a ser alcançado é algo legítimo. Se isto ocorrer, nada significaria a não ser que o intelecto apreendeu algo mais de si mesmo e de suas capacidades, sendo esta própria percepção o critério apriorístico da validade científica da contribuição. Pode-se perceber, ao mesmo tempo, que tal objetivo não há de ser fácil; ele é justificado, no entanto, pela necessidade de voltar-se a estas questões dentro do atual panorama científico e acadêmico. Portanto, esclarecendo-se, de qualquer forma que seja e com o alcance que for, a experiência mística, espiritual e arquetípica, este próprio esclarecimento justifica o meio pelo qual foi ele alcançado, ainda que retrospectivamente se mostre precário e aleatório. Esse esclarecimento, é preciso frisar, não seria alcançado se não tivesse exigido todos os esforços e todos os meios disponíveis no existir humano em determinado momento histórico.

Basicamente, as conclusões que podem ser tiradas a partir dos resultados alcançados até o momento são as seguintes:

- 1) O tema do evolucionismo é uma intersecção fundamental entre Jung e Rahner.
- 2) Este tema leva automaticamente aos conceitos metafísicos de matéria e espírito, cuja interação dialética é a expressão da evolução.
- 3) A metafísica, desde antes da teoria darwiniana da evolução, concebe o universo como um conjunto de seres que buscam sua perfeição através de sucessivas atualizações de suas potências. Em outras palavras, o sentido evolutivo não é algo recente na história das ideias.
- 4) Possuindo esse pano de fundo evolutivo, a metafísica desenvolve seus conceitos nos quais os momentos dessa dialética de matéria e espírito (ou matéria e forma) são explicitados.
- 5) Os seres alcançam sua perfeição à medida que se identificam com o que lhe é superior na ordem do ser. Para a metafísica medieval, herdeira da filosofia helênica, em seu estado elementar a matéria é aperfeiçoada inconscientemente pela ação dos corpos celestes superiores através dos movimentos de suas esferas.
- 6) Quando o ser material alcança uma perfeição tal que se torna consciente de si e possuidor de uma alma intelectual (no ser humano), a influência dos astros já não é mais a

⁷⁴ [(...) ciencia fundamental unitaria, que debe proporcionar por primera vez a estas ciencias particulares los objetos en sus estructuras apriorísticas presupuestas ya en cada caso, como también los principios formales de su conocimiento que de ellas se siguen, y al mismo tiempo motivar en forma primigenia estas ciencias en cuanto acaecer *humano* (...)]. (RAHNER. *Oyente de la Palabra*, p. 17).

única, e esse ser passa a ser responsável, ao menos em parte, por sua própria evolução, por seu aperfeiçoamento. Pois mediante a adoração (latria), realiza o processo de identificação, que aperfeiçoa seu ser através de uma substância superior.

7) Independentemente da correção física do sistema cosmológico expresso anteriormente, sua validade metafísica permanece, ao menos, no imaginário do ser humano e em seu inconsciente coletivo, sedimentado pelas formas do pensar dos antepassados. Assim, as visões sobrenaturais, tais como as descritas por São João da Cruz, parecem mostrar uma tomada de consciência dessas influências celestes, e conseqüentemente do destino evolutivo do ser humano. Em termos psicológicos, estas experiências correspondem ao surgimento dos conteúdos arquetípicos na consciência.

8) Dado que os arquétipos são, ao mesmo tempo, frutos e impulsionadores da evolução da conformação orgânica do ser humano, e que isto significa – como se pode depreender do exposto anteriormente – que eles trazem a cada ser humano novo toda a história de conquistas anteriores da espécie, liberando assim a energia psíquica do organismo para um novo direcionamento e um novo progresso, é então desse ponto de vista e deste referencial energético que se deve procurar a explicação do sentido básico da existência humana (a progressiva abertura para o mistério absoluto).

O que cabe agora fazer é investigar nos autores deste estudo o que pode ajudar a entender ontologicamente essas experiências arquetípicas que se afirmou correlacionarem-se com o processo evolutivo. Busca-se um entendimento ontológico porque apenas desta forma é possível acessar algo relevante dessas experiências primordiais na ordem do ser e do devir.

2 ABSTRAÇÃO, MATÉRIA E ESPÍRITO

A evolução é o processo de transformação da matéria rumo ao espírito, à autoconsciência e à imediatez frente ao Mistério absoluto. A matéria é, portanto, desde já definida como algo inicialmente inconsciente. A passagem da inconsciência para o consciente inicia no ser material e espiritual – o homem – mediante o processo de abstração. Neste processo, o organismo material retorna a si mesmo em seu ser, tornando-se consciente. Já na análise da experiência mística, no que diz respeito às visões espirituais, revelou-se uma alusão à abstração. Torna-se lógico, portanto, estudar a relação desta com a consciência e com a transformação da matéria.

2.1 A *REDITIO COMPLETA IN SEIPSUM*

No conhecimento sensível o organismo possui uma consciência. Porém, esta consciência ainda não é perfeita. Na sensibilidade, a consciência e o seu objeto não se diferenciam. A consciência é "objetiva demais"⁷⁵. A consciência sensível está fora de si, ela está no mundo das coisas; está implantada no outro, onticamente entregue ao outro, pois só pode receber o seu objeto tornando-se ela mesma o outro⁷⁶. Tome-se como exemplo qualquer conhecimento sensível. A visão percebe cores, figuras e movimentos, e nada mais do que isto. O conhecimento e a consciência que ela traz, em estado puro, são a própria coisa que ela percebe. O mesmo ocorre com os outros sentidos. A consciência, neste caso, é o próprio ser do objeto sensível.

Implantado no mundo através da sensibilidade, o ser humano se torna sujeito espiritual, contraposto ao objeto sensível, mediante o pensar. E isto ocorre quando "pergunta pelo «ser em conjunto», o abarca e o põe em questão (e a si mesmo, portanto), e desta maneira, como interrogante, se distancia de todo outro em aguda separação do mundo e de si mesmo"⁷⁷. Quando considera o mundo sensível em sua totalidade, vê que é possível

⁷⁵ Cf. RAHNER. *Espírito en el Mundo*, p. 130.

⁷⁶ Cf. RAHNER. *Espírito en el Mundo*, p. 129s.

⁷⁷ [(...) pregunta por el «ser en conjunto», lo abarca y lo pone en cuestión (y a sí mismo, por tanto), y de esta manera, como interrogante, se distancia de todo lo otro en aguda separación del mundo y de sí mismo (...)](RAHNER. *Espírito en el Mundo*, p. 129).

transcendê-lo, considerá-lo de longe, objetivamente, e não mais em identidade com ele. É possível questioná-lo, colocando-se como outro desse outro sensível (o objeto).

Esse distanciamento do outro caracteriza um retorno a si mesmo, pois anteriormente, na sensibilidade, a consciência estava "fora de si". Rahner utiliza a expressão usada por Tomás de Aquino, *reditio completa in seipsum*, para se referir a esse retorno, o qual é "a mais decisiva característica metafísica do intelecto frente à sensibilidade"⁷⁸. Duas outras expressões latinas que Rahner também utiliza em seu texto são *abstractio* e *conversio ad phantasma*. A *abstractio* [abstração] é a operação mediante a qual a consciência se desprende do conhecimento sensível e passa ao conhecimento intelectual, o pensar. *Conversio ad phantasma* se refere à volta [*conversio*] ao mundo sensível (*phantasma*), após este último ter sido objetivado como contraposto ao sujeito consciente. Na verdade, se trata de um processo unitário, distinguindo-se apenas formalmente. Rahner afirma que ambos os momentos (*abstractio* e *conversio ad phantasma*) são interdependentes, fundamentando-se um no outro. A abstração é sempre "um advir desde o mundo e só pode persistir brotando sempre e continuamente do mundo"⁷⁹.

O mecanismo através do qual a abstração se realiza, e com ela o retorno a si mesmo, envolve o conceito universal. O conceito universal é o saber de algo sobre um "isto" singular, sendo que este algo é uma característica que se pode encontrar em muitos singulares – portanto, universal. "Todo conhecimento objetivo é, sempre e em cada caso, a aplicação de um universal a um isto"⁸⁰. O distanciamento do objeto e o retorno a si do sujeito se dão em virtude deste saber, o qual é um saber do sujeito que ele aplica ao objeto. "Este conteúdo de saber é universal precisamente porque se encontra da parte do sujeito na sua oposição àquele isto, e pode ser referido por isso a qualquer isto"⁸¹. De maneira ainda mais clara, Rahner

⁷⁸ [(...) la más decisiva característica metafísica del intelecto frente a la sensibilidad](RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 130).

⁷⁹ [(...) un advenir desde el mundo y sólo puede persistir brotando siempre y continuamente del mundo](RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 131).

⁸⁰ [Todo conocimiento objetivo es, siempre y en cada caso, la aplicación de un universal a un esto](RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 134).

⁸¹ [Este contenido de saber es universal precisamente porque se encuentra de la parte del sujeto en la oposición de éste a aquel esto, y puede ser referido por ello a cualesquiera estos](RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 134).

escreve: "A volta do sujeito *cognoscente* sobre si mesmo e a liberação de um universal de seus respectivos «sujeitos» é um processo uno e idêntico"⁸².

Conforme salientado anteriormente, é quando o organismo se torna consciente de si que passa a ser responsável pelo próprio processo evolutivo, antes determinado na inconsciência da matéria pelo movimento dos astros e das inteligências separadas. Essa consciência de si é o que se torna possível mediante a *reditio completa in seipsum*. Portanto, surge espontaneamente a estreita relação entre a experiência arquetípica, os corpos celestes e os conceitos universais – conceito próximo ao das formas ou ideias platônicas – enquanto o que, tornando-se posse do sujeito, lhe dá autonomia sobre sua própria autotranscendência. A consciência de si surge juntamente com a consciência dos princípios cognoscitivos do ser material, os universais⁸³. O que se tem, portanto, até o momento, é que os universais e o processo de abstração estão, de alguma forma, relacionados com a transformação da matéria em direção ao espírito⁸⁴.

2.1.1 A atitude introvertida

No significado metafísico da *abstractio* e da *reditio completa in seipsum* encontra-se um paralelo com o conceito psicológico de introversão. Esta é uma atitude psicodinâmica contraposta à extroversão, e quando é a atitude predominante do indivíduo caracteriza o tipo introvertido. A diferença entre a atitude introvertida e a extrovertida é a de que na primeira "a libido da pessoa tende a ser dirigida a partir dos objetos do mundo externo para dentro dela", e na segunda "a libido da pessoa tende a ser dirigida a partir de si para objetos do mundo

⁸² [La vuelta del sujeto *cognoscente* sobre sí mismo y la liberación de un universal de sus respectivos «sujetos» es un proceso uno e idêntico](RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 134).

⁸³ "Com efeito, nas substâncias separadas [da matéria] estão as razões de todas as coisas naturais" (I q. 89 obj. 1).

⁸⁴ Também para o neuropsicólogo soviético Luria a consciência se fundamenta na abstração: "Ao generalizar os objetos, a palavra converte-se em um instrumento de abstração e generalização, que é a operação mais importante da consciência. Precisamente por isso, ao designar com uma palavra este ou outro objeto, o incluímos em uma determinada categoria. Isto significa que a palavra não é somente um meio de substituição das coisas, é a *célula do pensamento*, precisamente porque a função mais importante do pensamento é a abstração e a generalização" (LURIA. *Pensamento e linguagem: as últimas conferências de Luria*, p. 37).

externo"⁸⁵. O termo "libido", na psicologia analítica, é intercambiável com "energia psíquica", ou ainda, "interesse".

A introversão, tal como descrita por Jung, realiza esse distanciamento entre sujeito e objeto que Rahner atribui ao pensamento ou intelecto – a "faculdade do único e unitário conhecimento humano de distanciar de si o outro dado na sensibilidade, pondo-o assim em questão; de julgá-lo, de objetivá-lo e, por isso mesmo, de fazer do *cognoscente* pela primeira vez um sujeito (...), alguém que está conscientemente em si mesmo"⁸⁶. A introversão, aproximando-se desta função do intelecto, expressa "uma relação negativa entre sujeito e objeto. O interesse não se dirige para o objeto, mas dele se retrai e vai para o sujeito. Quem possui uma atitude introvertida pensa, sente e age de modo a deixar transparecer claramente que o motivador é o sujeito, enquanto o objeto recebe valor apenas secundário"⁸⁷.

A relação entre a introversão e a abstração também se encontra de maneira mais explícita na seguinte passagem: "O introvertido se comporta abstrativamente; está basicamente sempre preocupado em retirar a libido do objeto como a prevenir-se contra um superpoder do objeto"⁸⁸. Se na sensibilidade a consciência entrega seu ser ao outro, a introversão retira esse ser do objeto, devolvendo-o ao sujeito, da mesma forma que faz o processo de abstração.

Da parte de Rahner não há, portanto, nenhuma ambiguidade quando ele mesmo usa os termos "introversão" e "extroversão" ao se referir a estes momentos constituintes do espírito humano: "Em todo voltar-se para si mesmo, em toda «introversão» se manifestará sempre que todo conhecimento humano só pode ser «introversão» em uma «extroversão» ou saída ao mundo"⁸⁹: "O conhecimento humano, o humano estar consigo, que tem lugar em um entrar em si mesmo, em uma «intro-versão», só é possível enquanto receptivo, ou seja, mediante

⁸⁵ HOPCKE. *Guia para a obra completa de C. G. Jung*, p. 62.

⁸⁶ [Llamamos «pensamiento» o intelecto a la facultad del único y unitario conocimiento humano de distanciar de sí a lo otro dado en la sensibilidad, poniéndolo así en cuestión; de juzgarlo, de objetivarlo y, por lo mismo, de hacer del *cognoscente* por vez primeira un sujeto (...), alguien que está conscientemente en sí mismo] (RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 130).

⁸⁷ JUNG. *Tipos Psicológicos (OC 6)*, §864.

⁸⁸ JUNG. *Tipos Psicológicos (OC 6)*, §622.

⁸⁹[En todo volverse hacia sí mismo, en toda «introversión» se manifestará siempre que todo conocimiento humano sólo puede ser «introversión» en una «extraversión» o salida al mundo] (RAHNER. *Oyente de la Palabra*, p. 156).

uma «extro-versão», um sair para fora, a algo alheio ao cognoscente (...)»⁹⁰. Rahner se refere, aqui, à inseparabilidade da *abstractio* e da *conversio ad phantasma*, e ao fato de que o retorno a si mesmo pela abstração depende da sensibilidade (o estar fora de si), a partir da qual se realiza a abstração.

O efeito do distanciamento do mundo operado pelo intelecto é o de colocar o objeto como algo a ser questionado e julgado. Na introversão segundo Jung, por sua vez, algo semelhante acontece. "(...) entre a percepção do objeto e o agir do introvertido se interpõe uma opinião subjetiva, impedindo que o agir assuma um caráter correspondente ao dado objetivo"⁹¹. A introversão permite um distanciamento através do qual o sujeito se torna livre para agir independentemente do modo de ser do objeto.

Uma consideração mais aprofundada, porém, mostra que na introversão não se trata de fortalecer o Eu consciente, mas sim a subjetividade humana enquanto tal. Ao desprender-se do objeto, o agir do introvertido passa a orientar-se por outros fatores. "Normalmente, a atitude introvertida se orienta pela estrutura psíquica, dada, em princípio, pela hereditariedade, que é uma grandeza inerente ao sujeito. Mas não se deve identificá-la simplesmente com o eu do sujeito, (...) é a estrutura psíquica do sujeito antes de qualquer desenvolvimento de um eu"⁹², ou seja, o inconsciente coletivo. É esta estrutura que permite entender, talvez, o significado da afirmação de que o retorno a si mesmo se dá através do conceito universal abstraído. Este último é um conteúdo "da parte do sujeito", sendo, portanto, proveniente da sua estrutura psíquica. "A *realidade do predicado*[quer dizer, do universal] *é dada a priori*, uma vez que sempre existiu na mente humana [na sua estrutura subjetiva]. Somente pela crítica subsequente é a abstração privada da qualidade do real [ao ser considerada como diferente do objeto sensível encontrado "realmente" no mundo]"⁹³. Deve-se notar, a este respeito, que quanto mais o psiquismo se distancia do objeto, mais ativas as representações subjetivas do inconsciente.

Provavelmente, o mecanismo de tais fenômenos tem uma explicação energética. As relações normais com os objetos do mundo se fazem às expensas de uma certa quantidade de energia. Se essa relação com o objeto é interrompida há uma "retenção" de energia que forma, por seu lado, um substituto equivalente. (...) Este é

⁹⁰[El conocimiento humano, el humano estar consigo, que tiene lugar en un entrar en sí mismo, en una «introversión», sólo es posible en cuanto receptivo, o sea, mediante una «extra-versión», un salir hacia fuera, a algo ajeno al cognoscente (...)] (RAHNER. *Oyente de la Palabra*, p. 159].

⁹¹ JUNG. *Tipos Psicológicos (OC 6)*, §691.

⁹² JUNG. *Tipos psicológicos (OC 6)*, §695.

⁹³ JUNG. *Tipos psicológicos (OC 6)*, §40.

o motivo pelo qual o homem primitivo povoava os lugares desertos e solitários de "diabos" e outros fantasmas⁹⁴.

Também é este o motivo pelo qual o místico volta seu olhar para o próprio interior. É preciso, mediante este procedimento, direcionar a atenção para os conteúdos que dependem de sua própria estrutura subjetiva, e no qual se encontram conhecimentos inatos, legados hereditariamente e prontos para serem desenvolvidos rumo a uma estruturação ainda mais próxima ao mistério – mistério da matéria e do espírito.

2.1.2 O recolhimento místico

Em São João da Cruz, a introversão é uma atitude recomendada em vários pontos da sua obra, conforme se pode esperar. O afastamento do mundo que o monge faz é uma expressão comportamental da *reditio completa in seipsum*, na medida em que se busca diminuir ao máximo os estímulos provenientes do ambiente externo. Para São João da Cruz a introversão é o caminho necessário para o encontro com Deus:

(...) o Verbo, Filho de Deus, juntamente com o Pai e o Espírito Santo, está essencial e presencialmente escondido no íntimo ser da alma. Para achá-lo, deve, portanto, sair de todas as coisas segundo a inclinação e a vontade, e entrar em sumo recolhimento dentro de si mesma, considerando todas as coisas como se não existissem.⁹⁵

É bastante clara a atitude introvertida descrita nesta passagem. O foco da atenção deve voltar-se para o próprio interior, para a alma, pois é no íntimo desta que Deus se encontra. A fim de realizar este recolhimento, a atitude psíquica deve ser a de desconsiderar ao máximo os objetos externos.

À extroversão, enquanto direcionamento da libido para o objeto externo, corresponde o apetite sensível, que busca o bem que está fora, no mundo, no ser material. Os apetites, quando desordenados, causam danos à alma por vários motivos, entre eles o de privá-la do espírito de Deus. "(...) é evidente que, afeiçoando-se a alma à criatura, quanto mais tal apetite ocupar à alma, tanto menos capacidade terá ela para possuir a Deus"⁹⁶. O apetite que danifica a alma é o apetite pela criatura enquanto algo material, contraposto ao espírito (o "estar em si mesmo"): "Que relação existe entre a criatura e o Criador, entre o material e o espiritual, entre o visível e o invisível, entre o temporal e o eterno, entre o alimento celeste, puro e espiritual e

⁹⁴ JUNG. *Psicologia e alquimia (OC 12)*, §57.

⁹⁵ SÃO JOÃO DA CRUZ. *Cântico Espiritual*, Canção I, 6.

⁹⁶ SÃO JOÃO DA CRUZ. *Subida do Monte Carmelo*, Livro I, VI, 1.

o alimento grosseiro dos sentidos, entre a desnudez de Cristo e o apego a alguma coisa?"⁹⁷. Além deste dano, chamado privativo, os apetites causam os danos chamados positivos. Eles fatigam, atormentam, obscurecem, mancham e enfraquecem a alma⁹⁸. Assim como Jung vê a relação entre os fenômenos de introversão e extroversão de um ponto de vista energético, também a explicação de São João da Cruz sobre alguns destes danos que os apetites produzem na alma pode ser tomada desse mesmo ponto de vista. Os apetites pelos objetos do mundo cansam a alma porque não a alimentam, enquanto a pessoa, mesmo assim, segue procurando nesses objetos a sua satisfação.

Tem-se assim, considerando a sequência dos paralelos trazidos, uma visão energética dos conceitos metafísicos. A sensibilidade, enquanto consciência fora de si, perde sua força, que fica alienada no objeto. Jung indica isto ao interpretar o pensamento de Mestre Eckhart, místico da Idade Média:

Se entendermos por "bem-aventurança" um estado de vida especialmente sadio e elevado, então, segundo Eckhart, este estado não pode existir enquanto a força dinâmica, designada como Deus, a libido, permanecer oculta nos objetos. Enquanto o valor supremo ou Deus, conforme Eckhart, não estiver na alma, a força estará fora, nos objetos.⁹⁹

Na atitude extrovertida, quando meramente busca o apetite sensível, esta perda da energia (força dinâmica) se manifesta pela dispersão do espírito, contrária ao recolhimento requerido para a contemplação. O motivo desse enfraquecimento operado pela alienação de si mesmo explicita a relação energética que há entre o universal e o singular. Trata-se da multiplicidade que se encontra no mundo material, e que divide a energia.

Com efeito, se a força do apetite é repartida, o seu vigor se torna menos intenso do que se fosse concentrado inteiro em um só ponto; quanto mais numerosos são os objetos em que se reparte, tanto menos intensidade de afeto emprega em cada um deles. Verifica-se, assim, este axioma da filosofia: a força unida tem mais poder que a dividida. Por conseguinte, se a vontade gasta a sua energia em algo fora da virtude, necessariamente se torna mais fraca na mesma virtude. A alma cuja vontade se perde em ninharias assemelha-se à água que, encontrando saída embaixo para escoar-se não sobe para as alturas e perde assim sua utilidade.¹⁰⁰

Na linguagem da psicologia analítica: "O apetite ctônico, a sensualidade em todas as suas mais diversas formas, com sua vinculação aos encantos do mundo ambiente e sua

⁹⁷ SÃO JOÃO DA CRUZ. *Subida do Monte Carmelo*, Livro I, VI, 1.

⁹⁸ SÃO JOÃO DA CRUZ. *Subida do Monte Carmelo*, Livro I, VI, 1.

⁹⁹ JUNG. *Tipos psicológicos (OC 6)*, §464.

¹⁰⁰ SÃO JOÃO DA CRUZ. *Subida do Monte Carmelo*, Livro I, X, 1.

obsessão para dissipar a energia psíquica na infinda multiplicidade do mundo são os principais obstáculos ao aperfeiçoamento de uma atitude de orientação uniforme"¹⁰¹.

O universal, considerando essa relação entre o singular e o plural, manifesta a vantagem de ser um único conceito que revela o ser de múltiplos objetos concretos. Em termos energéticos é, sem dúvida, uma grande conquista evolutiva. Jung também mostra em termos evolutivos esta diferença entre o uno e o múltiplo a respeito do tipo extrovertido e introvertido: "O que o primeiro realiza pelo relacionamento massivo, o segundo consegue pelo monopólio"¹⁰².

O próprio Tomás de Aquino liga a abstração dos universais à adaptação natural do homem:

(...) a alma intelectiva, pelo fato de poder apreender os universais, é capaz de apreender infinitas coisas. A natureza, por conseguinte, não lhe pôde fixar determinados conhecimentos naturais, ou mesmo meios especiais de defesa ou de proteção, como é o caso dos animais, cujas almas têm capacidade de apreensão e outras faculdades para determinados fins particulares. No lugar de todos esses instrumentos, o homem possui, por natureza, a razão e as mãos, que são os *órgãos dos órgãos*, porque por elas pode preparar para si uma variedade infinita de instrumentos para infinitos efeitos. (I q. 76 a. 5 ad 4)

Esta perspectiva energética e evolutiva permite, ademais, ver de outro ângulo a relação da *reditio* e da consciência de si com o conceito universal. Enquanto a forma (o conteúdo inteligível abstraído como universal), em si infinita (pois não precisa estar presa a um determinado e singular "isto"), é limitada e contraída no ser material particular, a liberação do universal pela abstração, por outro lado, produz no sujeito a liberação de sua energia psíquica, porque é então a consciência sensível que é contraída num conceito universal. Esta energia disponível pode, então, ser utilizada pela consciência para a construção do Eu e do pensamento.

Pode-se hipotetizar que esta liberação da energia psíquica ocorre porque o conteúdo universal é a abstração da essência da coisa, o que permite retirar a libido dos aspectos acidentais e – no hiato formado entre a essência e a acidentalidade tornada inconsciente (pois a retirada da libido causa o retorno ao estado inconsciente) – torna-se, então, possível inserir o pensar da parte do sujeito. Os estados emocionais intensos, a propósito, preenchem totalmente o sentido interno, tornando-se incompatíveis com o pensar. "Todo estado emocional opera uma mudança na consciência, mudança que P. Janet chamou de *abaissement du niveau*

¹⁰¹ JUNG. *Tipos psicológicos* (OC 6), §440.

¹⁰² JUNG. *Tipos psicológicos* (OC 6), §624.

mental (baixa do nível mental), isto é, há um certo estreitamento da consciência, acompanhado de um fortalecimento simultâneo do inconsciente"¹⁰³.

A definição que Jung dá de "abstração" em *Tipos Psicológicos* também corresponde a esta ideia esquemática. Abstração é

extrair ou isolar um conteúdo (...) de um contexto, formado por outros elementos, cuja combinação em um todo constitui algo único ou individual, não podendo ser comparado com outra coisa qualquer. A singularidade, individualidade e incomparabilidade são obstáculos ao conhecimento, por isso os outros elementos associados a um conteúdo que é tido como essencial parecem irrelevantes à vontade de conhecer.

Abstração é, portanto, uma forma de atividade mental que liberta o conteúdo ou o dado, tido como essencial, de sua vinculação aos elementos irrelevantes, deles os distinguindo ou *diferenciando*. (...)

(...) vínculo ao conceito de abstração também a concepção de um processo psicoenergético: quando assumo uma atitude abstrativa em relação ao objeto, não deixo que ele atue sobre mim como um todo; tomo uma parte, que separo de suas conexões, e excluo as partes que não interessam. (...) Evidentemente tenho a visão do todo, mas não me aprofundo nesta visão; meu interesse não vai para o todo, mas sai do objeto como um todo e volta para mim com a parte escolhida, isto é, volta ao mundo de meus conceitos que já está pronto ou constelado para abstrair uma parte do objeto. (...) Considero o "interesse" como *energia=libido* (...). Visualizo, portanto, o processo de abstração como a retirada da libido do objeto, como um refluir do valor que abandona o objeto para um conteúdo subjetivo e abstrato. A abstração significa para mim uma *desvalorização do objeto*; em outras palavras, é um movimento *introverso* da libido.¹⁰⁴

Por fim, há ainda outro aspecto evolutivo na abstração e conseqüente liberação dos universais. O conceito universal contrapõe-se à sensibilidade, da qual deriva. Embora nesta vida o conhecimento humano opere sempre na *conversio ad phantasma*, o conceito universal em si não possui qualidades sensíveis, pois estas, sendo sempre singulares, contradizem a universalidade. Sendo, portanto, alheio à sensibilidade, pode-se conceber que o conceito – elemento do conhecimento intelectual – seja em si independente do órgão corporal¹⁰⁵. Desta forma, o conhecimento intelectual, possibilitado pela abstração, não está tão submetido às reações fisiológicas dos organismo, que levam ao esgotamento e à deterioração. E quanto mais intelectualizado o organismo, tanto menos dispêndio de energia necessita para a adaptação. O significado biologicamente evolutivo disto é bastante claro. Em São João da Cruz, esta preocupação é expressa pelo pedido da alma de que as comunicações divinas não passem pela sensibilidade:

¹⁰³ JUNG. *Sincronicidade* (OC 8/3), §856.

¹⁰⁴ JUNG. *Tipos psicológicos* (OC 6), §748.

¹⁰⁵ "O intelecto não necessita do corpo a não ser por causa das representações imaginárias, nas quais a verdade inteligível é vista (...)" (I-II q. 4 a. 5 corp).

(...) Agora, porém, sejam tão sublimes e substanciais essas comunicações, e de tal modo íntimas que delas nada se diga aos sentidos exteriores, isto é, não possam estes chegar a conhecê-las. (...) seja de tal modo íntima a profundidade desse esconderijo de união espiritual que não acerte o sentido em o perceber ou exprimir, tal como se dava com aquelas palavras secretas que São Paulo ouviu, as quais, diz ele, não era lícito ao homem revelar.¹⁰⁶

Ao deixar todo o aparelho biológico do organismo fora da comunicação divina, a mobilização das reações fisiológicas diminui, enquanto o conhecimento intelectual da contemplação permanece operante. Este é o único modo de atingir o maior grau de bem-aventurança nesta vida onde o corpo está sujeito à corrupção. É também a forma mais indicada para evitar o esgotamento depressivo do organismo após um arrebatamento concomitante a reações sensíveis supérfluas. O desenvolvimento natural do organismo visa a essa economia. Os movimentos agitados do recém-nascido são pouco a pouco substituídos por movimentos estritamente necessários para determinado fim. No entanto, este controle e coordenação das reações e movimentos deve prosseguir ao longo da vida, cada vez mais interiorizado e ajustado às demandas do ambiente. A espiritualidade adquire aqui um claro sentido adaptativo, ao ser considerada como essa coordenação do comportamento e da cognição com vistas ao fim último do organismo – que é, a propósito, o bem universal. A filosofia iniciou-se com a tentativa de apreender o Logos, a razão do universo e da natureza. Se for observado de fora o comportamento do filósofo nesta busca, pode-se notar que ela significa essa adequação das reações interiores ao sentido profundo da realidade, reduzindo-se as agitações externas que não atingem o verdadeiro alvo. A lógica tem como finalidade evitar o caminho em círculos do pensamento, dirigindo-o por vias seguras que levam necessariamente a um fim mais universal, ou mais profundo na observação do singular. São correlatos cognitivos da coordenação dos movimentos externos, cuja expressão máxima se encontra no ensino de esportes, na dança, etc. A espiritualidade pode ser, assim, ensinada e aprendida, e sua função, conforme as considerações feitas e a serem realizadas a seguir, é a de promover a evolução do ser humano em seu aspecto total e essencial, e não apenas em aspectos parciais, em algumas de suas potencialidades.

2.2 OS SÍMBOLOS DA TOTALIDADE

Pode-se refletir ainda mais sobre a relação entre o uno e o múltiplo – conceitos tão caros à metafísica e que dizem respeito ao universal e ao singular – sob o ponto de vista

¹⁰⁶ SÃO JOÃO DA CRUZ. *Cântico espiritual*, Canção XIX, 5.

energético. Os grandes tratados metafísicos muitas vezes começam perguntando-se como pode existir a multiplicidade do mundo dos fenômenos, sendo racionalmente necessário que tudo tenha provindo de uma unidade. O esforço que o filósofo faz, assim, pode ser visto como um esforço por realizar ele mesmo a ligação entre seus órgãos dos sentidos e as estruturas responsáveis pelo pensamento, por coordenar a percepção externa múltipla (o "mundo", a "exterioridade") com sua subjetividade una e interior, de maneira a integrar isto que na natureza humana ainda está em estado incompleto e dissociado. Esta dissociação impede que a força proveniente dos sentidos seja aplicada sem perdas ao pensamento, e vice-versa. Devido à falta de integração, em virtude do estágio evolutivo incompleto, esta força se dispersa no inconsciente, e só retorna muito tempo depois com seu acúmulo, e na forma de produtos que devem ainda ser interpretados para adquirirem um sentido. Com esta dissociação se dá, também, o famoso problema da diferença entre a teoria e a prática, e a diferença entre o racionalismo e o empirismo¹⁰⁷.

Tomar a figura de Adão para explicar a evolução do ser humano pode ser, sem dúvida, problemático, mas não por isso se pode descartá-la para um esclarecimento antropológico. Deus era visto por Adão justamente na medida em que não havia essa desordem ou dissociação entre o intelecto e os sentidos. "Mas a consideração plena e lúcida dos efeitos inteligíveis é no homem impedida, em seu estado presente, pelo fato de ser distraído pelas coisas sensíveis e por elas absorvido" (I q. 94 a. 1 corp). A realidade sensível levava Adão, por sua vez, diretamente ao inteligível, sem nenhuma espécie de dissociação, que é, para o homem atual, suprida por meio do esforço do raciocínio. "Com efeito, o primeiro homem não tinha necessidade de chegar ao conhecimento de Deus por uma demonstração tomada de algum efeito, como é necessário para nós; mas era simultaneamente nos efeitos, sobretudo nos efeitos inteligíveis, que, a seu modo, conhecia Deus" (I q. 94 a. 1 ad 3).

¹⁰⁷ "A tarefa maior do sistema nervoso é configurar a maneira como a informação sensorial se torna vinculada a respostas adaptativas e experiências significativas" (BARROS. *O organismo como referência fundamental para a compreensão do desenvolvimento cognitivo*, p. 214); "Piaget propôs que a ação inteira e não a sensação nem a percepção isoladas originam os nossos conhecimentos científicos. A ação, para este autor, é central para a compreensão da inteligência em seu caráter operatório e transformador. O conhecimento não se reduz a vivência, o que seria empirismo, e nem somente explicação, o que seria racionalismo, mas a uma estruturação do vivido no qual o caráter transformador da ação possibilita assimilar o real às estruturas prévias" (BARROS. *O organismo como referência fundamental para a compreensão do desenvolvimento cognitivo*, p. 214).

2.2.1 Símbolos do centro

A respeito da tendência natural a realizar essa integração entre as diferentes potências, nos exemplos de São João da Cruz encontra-se o importante tema da concentração da força em um único ponto. Em citações anteriores isto apareceu claramente. Eis outro exemplo:

Se descobrimos um vaso de água quente, esta perde facilmente o calor; as essências aromáticas, quando expostas ao ar, se evaporam gradualmente, perdendo a fragrância e a força do perfume; a alma, do mesmo modo, não concentrando seus apetites só em Deus, perde o ardor e o vigor da virtude¹⁰⁸.

Não se trata de uma passagem insignificante e secundária. A mística de São João da Cruz se baseia nesse recolhimento ininterrupto no qual a alma se volta inteiramente à contemplação. A multiplicidade que enfraquece deve ser reconduzida a um ponto central, uno, que é Deus enquanto causa primeira e razão de todos os seres. É neste ponto que o ser humano encontra a sua totalidade, pois de outra forma ele está fragmentado. O grau de abstração para se chegar a este ponto deve ser o máximo e atingir o puro ser, no qual está o fundamento e princípio de todos os possíveis objetos. De outra forma, a abstração ainda teria mais de um objeto, permanecendo repartida. O monoteísmo, desta forma, é justificado de um ponto de vista neuropsicológico, na medida em que conduz a este centro virtual e único. É claro que tal unicidade como foco pareceria produzir um afastamento dos múltiplos e variados objetos dos sentidos. Mas isto não ocorre se a abstração se dá no sentido correto – o que depende não apenas da atitude psicológica correta, como também das características do Ser absoluto. O foco total em Deus não afasta a consciência do objeto; pelo contrário, devido às propriedades do Ser absoluto, este foco permite a apreensão do ser mais íntimo do objeto. Pois o centro a que se está se referindo não é um centro espacial, mas o ponto de equilíbrio entre a sensibilidade e o espírito, ambos constituintes fundamentais da natureza humana. Trata-se do equilíbrio entre a extroversão e a introversão.

Jung trabalha amplamente sobre o simbolismo do centro em *Psicologia e Alquimia*. Fica claro que tal centro representa a totalidade. A alma é atraída naturalmente por ele, fenômeno que Jung observa no estudo de caso apresentado nesse livro:

É digno de nota no caso que estamos comentando a sequência lógica naquilo que concerne ao símbolo central. Difícil livrar-nos neste caso da impressão de que o processo inconsciente como que se move em espiral em torno de um centro, do qual o paciente se aproxima lentamente. Neste processo, as características do "centro" tornam-se cada vez mais nítidas. Poderíamos talvez dizer inversamente que o centro

¹⁰⁸ SÃO JOÃO DA CRUZ. *Subida do Monte Carmelo*, Livro I, X, 1.

– em si mesmo incognoscível – age como um ímã sobre o material e os processos disparatados do inconsciente, capturando-os pouco a pouco em sua teia de cristal.¹⁰⁹

Este símbolo, portanto, representa o foco adequado no qual o ser humano encontra a sua totalidade, ou seja, a unidade de seu psiquismo. Ele captura "os processos disparatados do inconsciente", que configuram uma multiplicidade de instintos e representações dissociadas, muitas vezes em conflito. É o Esposo, Filho de Deus, que realiza a cessação desses processos fragmentados e conflituosos na alma, segundo São João da Cruz. As representações que vão surgindo dos processos disparatados do inconsciente são comparadas às aves ligeiras na poesia do *Cântico Espiritual*; são as digressões da imaginação, comparadas às aves "por serem ligeiras e sutis, voando de uma parte a outra; às vezes, quando a vontade está gozando tranquilamente da comunicação deliciosa do Amado, costumam causar desagrado na alma, e tirar-lhe o gosto, com os seus vôos ligeiros"¹¹⁰. O Esposo conjura essas digressões da imaginação e outros processos perturbadores das partes inferiores da alma, simbolizados por outros animais, para que não perturbem a contemplação(a abstração do puro Ser):

Deste modo, o Esposo ao conjurar os leões, põe freio aos ímpetos e excessos da ira; ao conjurar os cervos, fortalece a concupiscência nas covardias e pusilanimidades que anteriormente a encolhiam; e em conjurar os gamos saltadores, satisfaz essa mesma concupiscência, por apaziguar os desejos e apetites que antes andavam inquietos, e saltavam como gamos de um lado a outro em busca de sua satisfação.¹¹¹

Todas essas reações emocionais e instintivas fragmentadas compõem o inconsciente do indivíduo. O equilíbrio é retomado na alma pela harmonia, ou seja, "pelas amenas liras, gozando da suavidade delas, e pelo canto das sereias em cujo deleite se apascenta"¹¹²; não são as potências irascível e concupiscível da alma, em si mesmas, que causam a perturbação, mas o seu estado dissociado e confuso, a multiplicidade à qual falta o centro unificador e ordenador: "porque estas potências não podem faltar à alma, mas [o Esposo] conjura aos atos molestos e desordenados das mesmas potências (...)"¹¹³.

O "centro" é também o lugar mais íntimo da alma, na mística. É no mais profundo centro da alma que Deus opera mais plenamente, segundo São João da Cruz. "Damos o nome de centro mais profundo de alguma coisa, ao que constitui o ponto extremo de sua substância e virtude, e onde se encerra a força de suas operações e movimentos, e que não pode ser

¹⁰⁹ JUNG. *Psicologia e Alquimia (OC 12)*, §325.

¹¹⁰ SÃO JOÃO DA CRUZ. *Cântico espiritual*, Canções XX e XXI, 5.

¹¹¹ SÃO JOÃO DA CRUZ. *Cântico espiritual*, Canções XX e XXI, 7.

¹¹² SÃO JOÃO DA CRUZ. *Cântico espiritual*, Canções XX e XXI, 7.

¹¹³ SÃO JOÃO DA CRUZ. *Cântico espiritual*, Canções XX e XXI, 7.

ultrapassado"¹¹⁴. Sobre a explicação que João da Cruz faz da relação do centro da alma com Deus serão feitos comentários mais adiante, neste trabalho.

A respeito do simbolismo do centro, é importante, ainda, relacioná-lo com a temática introduzida anteriormente. Não parece ser por acaso que se tenham as esferas e os astros como princípios da conformação do mundo material. Ao traçarem suas órbitas, eles manifestam a existência de um centro que os rege. O movimento circular simboliza, assim, a totalidade porque permite abranger esse centro, reunindo nesse movimento os pontos opostos ao seu redor. O mundo material, com relação a isto, é transformado a partir dos pares de opostos que nele coexistem em diferentes proporções, tais como os quatro elementos primordiais. Estes pares de opostos são, então, afetados pelos movimentos celestes.

Jung também lembra a concepção da alma como um círculo formado a partir de um ponto. Em *Aion - Estudo sobre o simbolismo do si-mesmo*, cita a passagem das *Enéadas* de Plotino:

Sempre que uma alma se conhece, sabe que seu movimento natural não se processa em linha reta, pois sofreu um desvio; mas sabe que descreve um movimento circular em torno de seu princípio interior, em torno de um centro. Mas o centro é aquilo de onde procede o círculo. A alma, portanto, movimentar-se-á em torno de seu centro, isto é, em torno do princípio de onde ela procede. (...) Mas só as almas dos deuses se movimentam em direção a ele, e por isso são deuses, pois tudo o que se acha unido a esse centro é, em verdade, deus, ao passo que o que se acha afastado dele é o homem, o homem sem unidade, o homem animal.¹¹⁵

No psiquismo o centro tem uma função transformadora:

(...) o termo [centro] é utilizado para designar fundamentalmente o "centro objetivo" ou lugar da transformação criadora: exterior ao sujeito já constituído, e construído pela atividade psíquica geral. Neste significado, é sinônimo de centro o termo Si-mesmo, enquanto ponto mediano do inconsciente e da consciência, e o Eu é ao invés compreendido como o centro da consciência. Os dois centros coincidiriam apenas nos casos de inflação psíquica.¹¹⁶

O centro, assim, é o agente da união dos opostos, e nele se deve conceber a existência de todos os opostos, pois no ponto central a órbita do movimento está como que contraída. A psicologia analítica atribui essa ideia aos rituais nos quais ocorrem imagens do círculo, incluindo os rituais com movimentos de dança, que recebem então o nome técnico de *circumambulação* (*circumambulatio*, termo extraído dos textos alquímicos).

Às vezes o percurso assume forma circular, e deste modo institui a distinção entre um espaço sagrado (o interno) e um espaço profano (o externo). Outras vezes o movimento da dança desenha uma espiral que representa a conjunção de elementos

¹¹⁴ SÃO JOÃO DA CRUZ. *Chama Viva de Amor*, Canção I, 11.

¹¹⁵ JUNG. *Aion - Estudo sobre o simbolismo do si-mesmo* (OC 9/2), §342.

¹¹⁶ PIERI. *Dicionário Junguiano*, p. 81.

periféricos e locais (as partes existentes, e portanto já distintas e bem visíveis) e sua aproximação na direção de um elemento central e global (um centro ou uma unidade inexistente, e portanto ainda não distinguível racionalmente a não ser como elemento que transcende as partes singulares).¹¹⁷

A circum-ambulação, ao traçar um espaço próprio, refere-se a uma forma de delimitar a extroversão operada pelos apetites. Esta delimitação configura o espaço interior sagrado, e Jung utiliza o termo "têmenos" para se referir aos limites deste espaço. O têmenos é um símbolo que exerce este efeito de contenção, "exerce a ação de traçar um '*sulcus primigenius*', um sulco mágico ao redor do centro (...) da personalidade mais íntima, a fim de evitar a 'dispersão' ou de mantê-la distante das 'distrações provocadas pelo mundo externo'"¹¹⁸. Em São João da Cruz o símbolo do têmenos aparece claramente:

Tais figuras e imagens [dos objetos] entram em seus arrabaldes, que são os sentidos internos, pelas portas dos sentidos externos (...); e, assim, podemos dar o nome de arrabaldes a todas essas potências e sentidos, quer internos, quer externos, porque são os bairros situados fora dos muros da cidade. O que aqui se chama cidade, é, de fato, na alma, seu mais íntimo recôndito, isto é, a parte racional, que tem capacidade para comunicar-se com Deus, e cujas operações são contrárias às da sensualidade.¹¹⁹

Como mostram outras passagens do *Cântico espiritual*, o que se entende pelos muros que delimitam esse espaço são as virtudes da alma já predisposta para o matrimônio espiritual com Deus¹²⁰. Desta forma, torna-se compreensível o valor das virtudes de um ponto de vista psicodinâmico, e não apenas moral. Isto pode ser de grande utilidade para uma discussão com a mentalidade atual a respeito da educação e formação do indivíduo. No entanto, não é este o local para delinear a estrutura de tal discussão.

O caráter ritual da operação de circum-ambulação mostra a relação que há entre a busca da unidade e a evolução do ser humano com sua experiência transcendental. A multiplicidade e dispersão são associadas por Jung à animalidade primitiva:

[O ser psíquico] é uma multiplicidade inata, um acúmulo de unidades hereditárias não integradas. O homem natural não é o Si-mesmo, mas uma partícula da massa e a própria massa; é a tal ponto coletivo que nem sequer tem a certeza de seu próprio eu. É esse o motivo pelo qual necessitou desde os primórdios dos mistérios de transformação, que o tornam "algo", arrancando-o da psique coletiva de caráter animalesco, isto é, pura multiplicidade.

No entanto, se a multiplicidade depreciada do homem natural for rejeitada, sua integração, ou melhor, o processo de autorrealização também será impossibilitado. Isto equivale à morte espiritual. A vida, em seu verdadeiro sentido, não é apenas um deixar acontecer, mas também torná-la consciente: Somente a

¹¹⁷ PIERI. *Dicionário Junguiano*, p. 84.

¹¹⁸ PIERI. *Dicionário Junguiano*, p. 494.

¹¹⁹ SÃO JOÃO DA CRUZ. *Cântico espiritual*, Canção XVIII, 7.

¹²⁰ Cf. SÃO JOÃO DA CRUZ. *Cântico espiritual*, Canção XIX, Anotação para as canções seguintes, 2.

personalidade unificada é capaz de experimentar a vida, contrariamente àquele evento cindido em aspectos parciais que também se chama homem.¹²¹

Sendo esta multiplicidade característica do estado do inconsciente coletivo atual, legado hereditariamente, a tarefa do indivíduo é a de colocar em ordem e integrar esse legado disperso. Assim, o ser humano não deve reger apenas sua vida individual e o círculo correspondente à sua vida presente, mas deve também saber coordenar determinantes históricos; deve atentar não apenas para o que está à sua volta no espaço, mas também para o que está a sua volta no tempo. É possível que muito da crise espiritual e de fé atual se deva a que essa dimensão histórica se tenha perdido, ou então se tenha começado a preocupar-se apenas com o futuro, numa atitude "progressista" unilateral. Na ciência, isto é bastante claro quando se vê que ideias antigas são muitas vezes desprezadas em favor de qualquer coisa que tenha surgido no "último ano".

2.2.2 Símbolos mandálicos

O têmenos, pelo espaço delimitado que compreende, cai dentro do simbolismo do mandala abordado por Jung. Existem imagens claramente mandálicas na poesia de São João da Cruz, as quais, através da explicação que ele dá de seus significados, permitem compreender a relação que possuem com a totalidade psíquica e com a proteção contra a dispersão e as influências maléficas. Duas destas imagens serão abordadas aqui, e uma terceira, por se inserir em um contexto específico, será abordada mais adiante.

Em uma das imagens poéticas, dizem os versos: "Caçai-nos as raposas, /Que está já toda em flor a nossa vinha; /Enquanto destas rosas /Faremos uma pinha; /E ninguém apareça na colina!"¹²². A alma pede aos anjos que cacem as raposas, ou seja, "os invejosos e maliciosos demônios", os "furiosos apetites da sensualidade" e as "vagueações da imaginação", para que não penetrem o espaço interior e íntimo da alma¹²³. O símbolo mandálico refere-se à pinha, que é a reunião compactada de todas as virtudes da alma. A introversão do recolhimento místico, como se vê, produz a ativação do inconsciente coletivo e dos arquétipos, produzindo as rosas, ou virtudes, de que tratam os versos.

Dá o nome de pinha a esse conjunto de virtudes, por ser a pinha um fruto maciço que contém em si muitos pedaços compactos e fortemente ligados uns aos outros,

¹²¹ JUNG. *Psicologia e Alquimia (OC 12)*, §104s.

¹²² SÃO JOÃO DA CRUZ. *Cântico Espiritual*, Canção XVI.

¹²³ Cf. SÃO JOÃO DA CRUZ. *Cântico Espiritual*, Canção XVI, Explicação.

onde estão as sementes. De modo análogo, esta pinha de virtudes feita pela alma, para seu Amado, é um só todo, compreendendo a perfeição da mesma alma, a qual, forte e ordenadamente, abraça e contém em si muitas perfeições e virtudes fortes, além de riquíssimos dons. Na verdade, todas as perfeições e virtudes estão ordenadas e contidas na única e sólida perfeição da alma (...).¹²⁴

Existe mais uma passagem semelhante, mas esta traz, na explicação, outros símbolos mandálicos de importância elevada para o esclarecimento de representações religiosas fundamentais. Diz a estrofe: "De flores e esmeraldas, /Pelas frescas manhas bem escolhidas, /Faremos as grinaldas /Em teu amor floridas, /E num cabelo meu entretecidas"¹²⁵. O mandala expresso na imagem é o mesmo da passagem anterior: trata-se da reunião de todas as virtudes, simbolizadas pelas flores que compõem a grinalda. No entanto, é acrescentada, na explicação do verso, a comparação com outra imagem mandálica:

Podemos também entender por estas formosas grinaldas, as que por outro nome se chamam auréolas, feitas igualmente em Cristo e na Igreja, e são de três qualidades: a primeira, de lindas e néveas flores, que são todas as almas virgens, cada uma com a sua auréola de virgindade, as quais, unidas juntamente, serão uma só auréola para coroar o Esposo Cristo; a segunda, de resplandecentes flores, formada pelos santos doutores, os quais todos unidos formam outra auréola para sobrepor à das virgens, na cabeça de Cristo; a terceira, de rubros cravos que são os mártires (...).¹²⁶

Com isto, se manifesta que as auréolas dos santos são da mesma natureza do arquétipo expresso pelo mandala. Outro símbolo correspondente a essa série circular é o da flor por si mesma. No simbolismo da flor se encontra de maneira recorrente o tema do nascimento da divindade no centro desta flor, especialmente nas culturas orientais (embora Jung também se refira à evocação da Virgem Maria como "Rosa Mística"). Jung comenta, então, a respeito do sonho do seu estudo de caso (onde aparece a forma do quadrado, também um símbolo mandálico):

O quadrado corresponde ao temenos (...). O interior da "Flor de ouro" é um "lugar de germinação", e nele é concebido o "corpo diamantino". Seu sinônimo, "terra dos ancestrais", talvez indique que esta criação é o resultado de uma integração dos estágios ancestrais.

Nos ritos primitivos de renovação, os ancestrais representam um papel significativo. (...) A reidentificação com os ancestrais humanos e animais significa, no plano psicológico, uma integração do inconsciente, um verdadeiro banho de renovação na fonte da vida, onde se é novamente peixe, isto é, inconsciente, como no sono, na embriaguez e na morte; (...).¹²⁷

A reunião dos aspectos parciais da psique em torno do centro do Si-mesmo produz o "corpo diamantino", que é uma imagem da personalidade total. Jung chega à conclusão de que

¹²⁴ SÃO JOÃO DA CRUZ. *Cântico Espiritual*, Canção XVI, 9.

¹²⁵ SÃO JOÃO DA CRUZ. *Cântico Espiritual*, Canção XXX.

¹²⁶ SÃO JOÃO DA CRUZ. *Cântico Espiritual*, Canção XXX, 7.

¹²⁷ JUNG. *Psicologia e Alquimia (OC 12)*, §170s.

esta é a meta última da alquimia, esta arte que expressa em termos simbólicos o processo de individuação da psique:

Ela [a alquimia] procurava produzir um "corpus subtile", o corpo transfigurado da ressurreição, isto é, um corpo que fosse simultaneamente espírito. Através desta tendência ela encontrou-se com a alquimia chinesa, tal como a conhecemos no texto do *Segredo da flor de ouro*. Nesta obra trata-se do "corpo diamantino", isto é, da imortalidade que se alcança através da transformação do corpo. O diamante, por sua transparência, fogo e dureza, é um símbolo adequado.¹²⁸

Assim, o *têmenos* e a *circumambulatio* visam a uma concentração total no ponto psíquico certo a fim de produzir esse "corpo diamantino", tal como o diamante mesmo é produzido mediante elevada pressão sobre um ponto do grafite. Não se deve desprezar este paralelo natural, por mais que a apressada atitude dita científica tenda a rechaçar qualquer forma de intuição neste sentido. Além do mais, o próprio Jung está atento aos paralelos da psique com as leis naturais, mesmo as que só se tornaram conscientes para o ser humano recentemente. Ele se refere ao simbolismo do número quatro, que expressa a totalidade, e nota sua relação com a química do carbono:

Não posso silenciar a seguinte observação: o fato de o principal elemento químico constitutivo do organismo físico ser o carbono – caracterizado por quatro valências – é sem dúvida um "lusus naturae" (um jogo da natureza) bastante estranho; além disso, o "diamante" também é um cristal de carbono, como se sabe. O carbono é preto (carvão, grafite), mas o diamante é a "água mais límpida". Sugerir tal analogia seria um lamentável exemplo de mau gosto intelectual, se o fenômeno do quatro representasse uma mera invenção da consciência e não um produto espontâneo da psique objetiva.¹²⁹

Jung refere, como se vê, a validade da analogia em função do fato de estar pautada na psique objetiva (o inconsciente coletivo). Isto mostra que a ideia de uma física *a priori* deve ser construída não apenas sobre a razão pura, mas também a partir de intuições arquetípicas do inconsciente. Os símbolos psíquicos que o inconsciente projeta a fim de torná-los conscientes são correspondentes aos fenômenos materiais físicos¹³⁰, em função da proveniência da consciência humana a partir da sensibilidade. A abstração, se é capaz de retirar a essência do fenômeno material, e se essa essência exprime efetivamente o seu ser, é capaz então de compreender o funcionamento físico da matéria. E se a evolução é o processo de transformação da matéria em direção ao espírito, é nessa intuição dos processos materiais que o psiquismo extrai os símbolos que moverão seu ser para a autotranscendência. Neste sentido, a alquimia foi uma tentativa muito relevante do ponto de vista evolutivo, e felizmente

¹²⁸ JUNG. *Psicologia e Alquimia (OC 12)*, §511.

¹²⁹ JUNG. *Psicologia e Alquimia (OC 12)*, §327.

¹³⁰ Cf. JUNG. *Psicologia do inconsciente (OC 7/1)*, §151s.

suas ideias foram trazidas novamente à tona por Jung. Nesses símbolos que a alquimia produziu a respeito da matéria se encontra uma resposta, ainda que preparatória, ao desejo de Rahner de "poder mostrar de maneira mais concreta quais as estruturas comuns que existem no devir da realidade material, da realidade viva e da realidade espiritual"¹³¹.

Tendo-se retornado, neste momento, à questão da abstração, convém explorar mais detalhadamente ainda seu processo. A abstração, segundo o que está sendo discutido, se mostra como uma atividade vital do organismo material, na qual a busca pela totalidade e unidade se manifesta. Trata-se de uma operação, portanto, na qual se unem dinamicamente o material (sensível) e o espiritual.

2.3 A LUZ DO INTELECTO AGENTE

Para a compreensão mais exata do modo do funcionamento do intelecto humano, é preciso voltar-se para o conceito de "intelecto agente". O intelecto agente [*intellectus agens*] é tomado metaforicamente como um "luz" que ilumina o dado sensível [*phantasma*], tornando-o um conhecimento intelectual, ou seja, objeto do pensamento, e não mais dos sentidos. Rahner faz uma análise extensa do conceito de intelecto agente em *Espírito no Mundo*, da qual se buscará aqui apenas apontar alguns elementos. Como o intelecto faz o ser humano um ser autoconsciente, e nisto se manifesta um marco da evolução da matéria, é importante investigar aquilo que a metafísica apresenta a respeito da estrutura e funcionamento desse intelecto.

O conhecimento humano parte da sensibilidade, mas seu movimento intrínseco visa ao absoluto:

Esse movimento passa pela abstração do sujeito cognoscente que regressa a si mesmo com o fim de elaborar, por meio de abstrações, conceitos ou ideias. Isso é obra da nossa inteligência que entra em ação, o local do qual brotam nossos pensamentos, em suma, o *intellectus agens* de Santo Tomás. Essa inteligência não é uma tábua rasa: comporta uma estrutura *a priori* que a faz trabalhar sob o ângulo do universal e do necessário. Ela é a faculdade exclusiva da formação dos conceitos.¹³²

Nesta etapa, já é possível interpretar a "elaboração de conceitos e ideias" como sendo o próprio mecanismo do processo de transformação da matéria. Essa elaboração, operada pelo intelecto agente, é a formação e conscientização dos arquétipos, que dirigem a evolução. Convém seguir no entendimento de como se dá isto.

¹³¹ RAHNER. *Curso Fundamental da Fé*, p. 225.

¹³² SESBOÛÉ. *Karl Rahner – Itinerário Teológico*, p. 60s.

2.3.1 Antecipação do ser absoluto

A liberação do universal a partir do dado sensível é a abstração, e ela é realizada pelo *intellectus agens* (intelecto agente). "O *intellectus agens*, em sua função de abstrair o ser do ente, destaca o *cognoscente* frente ao «ente em si»"¹³³. Pode-se notar, portanto, que o universal, sendo o que é abstraído, constitui o ser do ente. É este ser que é conhecido através do universal, e que constitui a "cognoscibilidade" da coisa. "«Cognoscibilidade» em geral é o ser de uma coisa, enquanto ela por si mesma está aberta a qualquer conhecimento, e pode por si entrar na zona de identidade de ser e conhecer"¹³⁴.

Deve-se notar como Rahner interpreta o modo de operação do intelecto agente. É o intelecto agente que realiza a abstração, portanto o retorno do sujeito a si mesmo mediante o juízo que objetiva o dado sensível, referindo-o a um universal. O intelecto agente realiza essa abstração, segundo Rahner, não por intuir um objeto novo e intelectual – o "universal" –, mas porque ele é "a capacidade de reconhecer o intuído sensivelmente como limitado, «como» *concretio* realizada; e somente desta maneira ele «universaliza» a forma apreendida sensivelmente, somente assim libera a forma de sua concreção material"¹³⁵. A abstração é o reconhecimento de que a forma material pode referir-se a múltiplos objetos, e não apenas àquele singularmente percebido.

O intelecto agente é capaz de realizar este reconhecimento porque ele *antecipa* previamente as possibilidades de concretização das formas determinadas, e por isso apreende o dado sensível como limitação dessas possibilidades múltiplas. Esta antecipação é, para Rahner, a que Tomás de Aquino se referia com o termo *excessus*¹³⁶.

O valor desta antecipação é bastante elevado para o pensamento metafísico. Nela é dado o ser em geral, é antecipada a totalidade de todos os objetos possíveis. A antecipação é dada pelo intelecto agente, o qual é capaz, assim, de abstrair além do universal, o próprio ser,

¹³³ [El *intellectus agens*, en su función de abstraer el ser del ente, destaca al *cognoscente* frente al «ente en sí»](RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 145).

¹³⁴ [«Cognoscibilidad» en general es el ser de una cosa, en cuanto ella de por sí misma está abierta a cualquier conocimiento, y puede de por sí entrar en la zona de identidad de ser y conocer](RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 146).

¹³⁵ [la capacidad de reconocer lo intuído sensiblemente como limitado, «como» *concretio* realizada; y sólo de esta manera él «universaliza» la forma apprehendida sensiblemente, sólo así libera la forma de su concreción material] (RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 151).

¹³⁶ Cf. RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 151s.

embora sem poder representá-lo objetivamente, mas apenas mediante o juízo. "Oesse é abstraído no juízo (...): então, há que determinar ao *intellectus agens* como a potência da antecipação do *esse* em absoluto"¹³⁷.

Desta forma, a antecipação parece ser o ideal da totalidade que o ser humano dividido busca, ao menos pela pressão do seu inconsciente. "O homem é *quodammodo omnia*. E agora se há mostrado o que este *quodammodo* quer dizer: o homem é *in excessus*, na antecipação, tudo. Ele sabe do *esse absolutum*, ao experimentar seu movimento sobre o *esse*. Por isto é espírito"¹³⁸. A antecipação deve ser vista dinamicamente, e nesta dinâmica se mostra, de certa forma, a busca do espírito sobre a totalidade. "A antecipação pode interpretar-se mais exatamente como o movimento do espírito sobre a totalidade de seus possíveis objetos, pois só assim pode ser experimentada a limitação do singular sabido"¹³⁹; "(...) o *lumen intelligibile* [o intelecto agente] não é outra coisa que a antecipação dinâmica sobre o ser em absoluto, dada com o ser mesmo do espírito"¹⁴⁰.

A antecipação é uma espécie de "saber" apriorístico sobre Deus, o Ser absoluto. Ou ainda, é uma forma de doação do próprio Deus à criatura, tornando-a autoconsciente e espiritual. "Mas neste «sobre quê» da antecipação (...) se revela também um objeto de uma maneira já antes indicada: o ser absoluto, Deus"¹⁴¹.

O conceito de antecipação parece conciliar, desta forma, a doutrina das reminiscências de Platão com o empirismo aristotélico. O ser em geral é dado aprioristicamente com a natureza do espírito humano – é inato. Mas ele apenas serve para liberar o universal do objeto dado na sensibilidade, mediante a abstração. De qualquer forma, a antecipação do ser revela a

¹³⁷[el *esse* es abstraído en el juicio (...): entonces hay que determinar al *intellectus agens* como la potencia de la anticipación del *esse* en absoluto] (RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 203).

¹³⁸[El hombre es *quodammodo omnia*. Y ahora se ha mostrado lo que este *quodammodo* quiere decir: el hombre es *in excessus*, en la anticipación, todo. Él sabe del *esse absolutum*, al experimentar su movimiento sobre el *esse*. Por esto es espíritu.](RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 190s).

¹³⁹[La anticipación puede interpretarse más exactamente como el movimiento del espíritu sobre la totalidad de sus posibles objetos, pues sólo así puede ser experimentada la limitación del singular sabido.](RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 154).

¹⁴⁰[el *lumen intelligibile* no es otra cosa que la anticipación dinámica sobre el ser en absoluto, dada con el ser mismo del espíritu.] (RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 199).

¹⁴¹[Pero en este «sobre qué» de la anticipación (...) se revela también un objeto de una manera ya antes indicada: el ser absoluto, Dios] (RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 184s).

totalidade dos possíveis objetos, totalidade que faz parte da estrutura subjetiva do espírito humano, sendo, portanto, uma forma arquetípica, como se verá a seguir.

2.3.2 Antecipação como apreensão conceitual do arquétipo da totalidade

No *Curso Fundamental da Fé* aparece a dupla constituição da consciência humana, a dos objetos intramundanos (apreendidos pela sensibilidade e objetivados mediante o pensamento) e a da transcendentalidade (que transcende esses objetos e é a condição de possibilidade de sua objetivação, sendo fundamentada pela antecipação), e se mostra que, da mesma forma que a psique total requer a união dos opostos, também a vivência desses dois constituintes unidos da existência humana é o que possibilita a experiência de Deus. O ser humano faz sempre a experiência de não satisfazer sua pretensão de absoluto com os objetos que medeiam essa experiência – já que são objetos finitos – e dessa insatisfação surge o movimento da busca pelo absoluto, pela totalidade.

(...) a não realização da pretensão daquela experiência inevitável (no hiato da transcendentalidade ilimitada do conhecimento e da liberdade, por um lado, e o "objeto" historicamente dado que medeia a transcendentalidade para si mesma, por outro) é também o lugar da experiência do que entendemos por Deus.¹⁴²

De acordo com o que foi desenvolvido anteriormente, estes dois pólos da experiência (transcendentalidade e historicidade) se referem às direções dos movimentos de introversão e extroversão. Deus se mostra, assim, como a realização dessa totalidade que o ser humano busca, na qual seu movimento de extroversão não acaba em uma pluralidade material e sensível que esvazia o sentido uno, interior e espiritual. A experiência completa de Deus (mesmo que possível apenas após a morte) é a própria realização dessa união de opostos, e não simplesmente uma meta almejada e que apenas dirige o movimento no sentido dessa união, sem jamais ser alcançada:

Entende-se (...) [o] homem como quem ousa esperar (...) que este mistério porte e domine a existência não só como portador assintoticamente visado de um movimento infinito, que sempre permanece no finito, mas também que ele se digne doar-se *a si mesmo* como realização da mais elevada pretensão da existência à posse do sentido absoluto e da própria unidade que tudo reconcilia, de tal sorte que o finito, o condicionado, o plural, etc., que inevitavelmente somos, permaneça e, sem embargo, participe em si mesmo do próprio infinito (da unidade, do sentido não mais questionável, do tu absolutamente confiável etc.).¹⁴³

¹⁴² RAHNER. *Curso Fundamental da Fé*, p. 250.

¹⁴³ RAHNER. *Curso Fundamental da Fé*, p. 251.

Também em termos junguianos a busca do centro é impelida pela impossibilidade de alcançar a completude através dos objetos (ou da objetividade):

E tal imagem [do centro como completude, totalidade e globalidade] entende-se como o produto de um processo psíquico engodado propriamente pelo sentido de incompletude e parcialidade da consciência, ou seja, o centro é essencialmente uma imagem sem espaço e sem tempo que emerge não através, por assim dizer, de um salto do sujeito, mas a partir da condição em que este se encontra, isto é, através de sua tomada de consciência de estar situado e limitado no espaço e no tempo, razão pela qual na sua psique foi ativada a função transcendente.¹⁴⁴

É, portanto, "constituindo um espaço em que possa comparecer aquilo que ele [o Eu] não é, ou seja, o *centro do Não-Eu*" que "tanto mais pode chegar a configurar-se um ponto ou *centro da personalidade total* ao redor do qual o Eu, junto com o assim chamado Não-Eu, gira"¹⁴⁵. Este centro, por suas características de atemporalidade e a-espacialidade – portanto, transcendente – mostra provir da mesma ideia arquetípica que é tematizada por Rahner como "antecipação". Pois é a antecipação que fundamenta o processo de abstração, na qual o sujeito conhece o singular e concreto como limitado no espaço e no tempo, assim como – embora aqui de maneira inversa – a imagem do centro emerge a partir da tomada de consciência de se estar "situado e limitado no espaço e no tempo". Assim, a antecipação pode ser compreendida como um conceito filosófico do centro e do Si-mesmo. Como este último, põe o psiquismo em movimento sobre a totalidade da possibilidade do ser.

É claro que esse centro deve diferenciar-se de qualquer outro núcleo ou complexo da psique total pelo fato de ser o verdadeiro centro em torno do qual se devem reunir os conteúdos e funções psíquicos. Como afirma São João da Cruz, "Em dizer [o verso] que [Deus] fere no mais profundo centro de sua alma, dá a entender que tem ela outros centros não tão profundos"¹⁴⁶. Este centro verdadeiro se caracteriza, portanto, pelo fato de em si mesmo conter a condição de possibilidade dessa união total. A consciência objetiva (o centro do Eu) não é capaz de realizar isto porque brota da sensibilidade e – enquanto o homem permanece neste mundo – mantém-se dentro do limite desta, dentro dos limites do espaço e do tempo.

É preciso transferir, portanto, o centro da existência desde o centro da consciência, o Eu, para um outro centro, que se identifica com o Ser absoluto aberto pela antecipação. Em Cristo, ou seja, na encarnação, é isto o que acontece de maneira perfeita, como mostram as

¹⁴⁴ PIERI. *Dicionário Junguiano*, p. 81. A função transcendente é a que liga o consciente e o inconsciente.

¹⁴⁵ PIERI. *Dicionário Junguiano*, p.83.

¹⁴⁶ SÃO JOÃO DA CRUZ. *Chama Viva de Amor*, Canção I, 9.

palavras de Rahner: "Essa natureza [humana] indefinível, cujo limite – a 'definição' – é a referenciabilidade ilimitada ao Mistério infinito da plenitude, quando é assumida por Deus como sua própria realidade, chega lá para onde, por força de sua própria essência, está já sempre a caminho"¹⁴⁷. Pela sua própria essência o ser humano é atraído para a plenitude, o centro de que Jung fala quando se refere ao processo inconsciente de aproximação em forma de espiral. Em Cristo a natureza humana chega permanentemente a este centro, ou se põe no movimento perfeito em torno dele. E a condição para isto, como foi afirmado, está em retirar o centro da personalidade do Eu. A ideia em Rahner é semelhante: "O seu *sentido* [da natureza humana] – e não uma ocupação casual, exercida colateralmente, e que pudesse também deixar de se exercer – é ser a que se desfaz de si e se entrega, o seu sentido é ser o que se realiza e chega a si desaparecendo sem cessar por si mesma na incompreensibilidade"¹⁴⁸, ou seja, no inconsciente. "A encarnação de Deus é, nesta perspectiva, o caso singular e *supremo* da realização essencial da realidade humana, realização que consiste no fato de que o homem é à medida que se desfaz de si abandonando e entregando-se ao Mistério absoluto, que chamamos Deus"¹⁴⁹.

Espera-se, com estas passagens da teologia de Rahner e da psicologia analítica postas em paralelo, que tenha ficado evidente que o funcionamento psíquico e a existencialidade do ser humano se referem a uma transcendentalidade que o atrai permanentemente ao absoluto. Toda pretensão de colocar algo parcial e finito, seja uma ideia, seja o próprio Eu, como "absoluto" interrompe a vital dinâmica do progresso intrínseco da natureza humana. O não-saber, o mistério, o inconsciente, é o lugar onde o ser humano atinge sua totalidade.

Para a pessoa que tomou consciência de suas profundidades, o que temática ou aтемaticamente pode ser mais familiar e evidente do que o perguntar silencioso pelo mais além do já conquistado e dominado, do que a sobrecarga de perguntas a que não foram dadas respostas, aceitas com humildade e amor, que aliás é a única coisa que torna sábio?¹⁵⁰

¹⁴⁷ RAHNER. *Curso Fundamental da Fé*, p. 260.

¹⁴⁸ RAHNER. *Curso Fundamental da Fé*, p. 260.

¹⁴⁹ RAHNER. *Curso Fundamental da Fé*, p. 260.

¹⁵⁰ RAHNER. *Curso Fundamental da Fé*, p. 35.

2.3.3 A liberação do ser¹⁵¹

Conforme se sugeriu acima, o centro da personalidade total deve ser determinado, inicialmente, como possuindo em si a condição de possibilidade da união de todos os opostos do psiquismo. A identificação da antecipação com o símbolo do Si-mesmo, nesse sentido, mostra-se fundamentada. A antecipação recai sobre o ser, o fundamento da totalidade de todos os objetos. Os conteúdos psíquicos, as formas, as espécies e as essências se fundamentam no ser absoluto, e é por isto que nesse centro, o Si-mesmo, apreendido como "antecipação", está dada a possibilidade da totalidade. O seguinte trecho de *Espírito no Mundo* a respeito da natureza da essência e sua relação com o ser é fundamental para a compreensão das considerações seguintes.

«Essência» não é nunca para Tomás de Aquino uma «estrutura de sentido», que existe, indiferente, frente ao «ser real», em um «em si» ideal; é, antes, somente a possibilidade para o *esse*, e somente como tal, pode ser objetivamente concebida em sua identidade. Santo Tomás conhece essências somente como potências limitantes do *esse*, como o fundamento real e a expressão de que o *esse* não está dado em sua plenitude ilimitada no *aquisto*¹⁵² singular. Mais além disto não são nada. (...)

(...) A forma, *species*, etc., limita tão somente ao *esse*, como toda potência limita seu ato. (...)

(...) O *esse* não é *genus*; se mostra, antes, interiormente movido, não como uma dimensão estaticamente verificável, senão, cabe dizer, oscilando entre o nada e o infinito. As essências são somente a expressão da limitação deste *esse*, em si ilimitado, a um determinado grau de ser, neste ou naquele *ens* determinado. As essências, pois, não se alçam umas junto às outras sem relação nenhuma, senão que todas estão referidas ao único *esse*.¹⁵³

¹⁵¹ A elaboração deste ponto possui como um dos pressupostos essenciais a ideia sobre o conhecimento transcendental de Deus encontrada na segunda seção do *Curso Fundamental da Fé* ("O homem perante o mistério absoluto").

¹⁵² Neste trabalho traduziu-se "aquesto", encontrado na edição em espanhol para traduzir o original alemão "Diesda", por "aquistio". Na nota da tradução espanhola encontra-se esta explicação: "Soy plenamente consciente de la dureza del término. (...) Traduce el término alemán *Diesda*. La traducción literal «esto-aquí» resulta todavía menos manejable. Traducir simplemente por «esto» sería demasiado vago y silencia un matiz importante. Rahner designa con el término alemán lo «concreto indeterminado» como sustrato material de toda determinación formal procedente de la *natura universalis*, como raíz de la coartación y de la incomunicabilidad de la forma universal" (Nota do tradutor, in: RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 27).

¹⁵³ [«Esencia» no es nunca para Tomás de Aquino una «estructura de sentido», que existe, indiferente, frente al «ser real», en un «en sí» ideal; sino es sólo la posibilidad para el *esse*, como el fundamento real y la expresión de que el *esse* no está dado en su plenitud ilimitada en el *aquesto* singular. Más allá de esto no son nada]. [La forma, *species*, etc., limita tan sólo al *esse*, como toda potencia limita a su acto]. [Esto significa un cambio radical en el concepto vulgar de *esse*. El *esse* no es más pura existencia, suelo indiferente, podría decirse, sobre el cual, neutro e indiferenciado, tienen que establecerse los distintos seres, si es que quieren transponer su ser

A oscilação entre o nada e o infinito corresponde, para o espírito finito, à oscilação entre a inconsciência e o consciente. A consciência, como foi visto mais acima, é uma potência que realiza a diferenciação do ser em opostos. Cada oposto se vê, assim, limitado pelo seu par. Por isso a consciência apreende essências, que são limitações do puro ser, e também por isto o centro da personalidade deve ser a antecipação do ser, pois é a partir desta antecipação que as essências são abstraídas. Mas, neste caso, não deixa de ser paradoxal que na totalidade do Si-mesmo, o arquétipo da unidade, os opostos estejam abolidos, pois nisto se daria a inconsciência. O que deve acontecer, portanto, é que ao se "alcançar" o centro do Si-mesmo as essências são apreendidas na sua relação com o todo – o Não-Eu, o *excessus*, é dado junto na consciência. “Em tal «antecipação» se conhece já sempre em certo modo o objeto particular sob o horizonte do ideal absoluto do conhecimento, e portanto fica também já sempre dentro do âmbito consciente de todo o cognoscível”¹⁵⁴. Nisto se dá a diferença com relação ao psiquismo, ainda não conformado ao centro, das pessoas "que ainda não despertaram, inconscientes de si mesmos, isto é, os que ainda não integraram à sua personalidade futura mais ampla, sua 'totalidade'; na linguagem dos místicos são os ainda 'não iluminados'"¹⁵⁵.

Mas ainda assim, que pode significar isto? Talvez deva se considerar que na abstração máxima, que corresponde ao puro ser – a contemplação e concentração total em Deus – e na qual foi afirmado que o ser humano encontra essa totalidade – ou ao menos se põe na direção desta – o Ser absoluto permanece em um estado de consciência, ainda que não possa ser objetivado. A única objetivação possível é o nome de Deus e a abertura para o Mistério enquanto ideia. O culto a Deus, desta forma, pode ser visto como esta maneira de manter consciente o absoluto inapreensível. Jung afirma, a propósito, que "a tarefa mais nobre de toda educação (do adulto) é a de transpor para a consciência o arquétipo da imagem de Deus,

ideal al campo del ser real. El *esse* no es *genus*; se muestra, más bien, interiormente movido, no como una dimensión estáticamente verificable, sino, cabe decir, oscilando entre la nada y lo infinito. Las esencias son sólo la expresión de la limitación de este *esse*, en sí ilimitado, a un determinado grado de ser, en este o aquel *ens* determinado. Las esencias, pues, no se alcanzan las unas junto a las otras sin relación ninguna, sino que todas están referidas al único *esse*.] (RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 168s).

¹⁵⁴[En tal «anticipación» se conoce ya siempre en cierto modo el objeto particular bajo el horizonte del ideal absoluto del conocimiento, y por tanto queda también ya siempre situado dentro del ámbito consciente de todo lo cognoscible.] (RAHNER. *Oyente de la palabra*, p. 81).

¹⁵⁵ JUNG. *Estudios alquímicos (OC 13)*, §241.

suas irradiações e efeitos"¹⁵⁶. Mas, sendo Deus inapreensível e inobjetivável, a transposição de sua imagem arquetípica deve produzir seus efeitos a partir dessa mesma e única característica de indeterminação – pois o que é inapreensível não pode ser determinado por nenhuma característica positiva. Toda forma de idolatria e politeísmo contradiz este culto perfeito ao verdadeiro Deus, pois tudo o que pode ser objetivado (como os ídolos e as determinações que acompanham a diversidade dos deuses) requer a ação da diferenciação da consciência, que se funda nos opostos, que por sua vez se limitam reciprocamente e limitam o ser. É também desta forma que surge a teologia apofática, na qual a negação de todos os predicados conduz a uma indeterminação completa.

Mas qual a importância disto, e como se exerce o efeito da conscientização do absoluto inapreensível? Isto corresponde a perguntar qual o motivo essencial do culto, da adoração, do conhecimento de Deus, da fé. O que significa existencialmente a busca pelo absoluto e pela totalidade? Talvez responder plenamente a isto signifique explicitar a natureza da bem-aventurança. Será melhor, portanto, ater-se à relação do processo desta busca com a existência humana nesta vida.

A antecipação que recai sobre o ser em geral é o movimento do espírito sobre a totalidade dos possíveis objetos. Com isto, desprende a consciência do singular sensível e faz com que ela o transcenda (conservando, no entanto, um saber universal deste singular). Este é o processo da abstração. Em termos psicodinâmicos, nisto se evidencia a circulação da energia psíquica, que se torna livre para realizar um trabalho. A conscientização do absoluto, a adoração ao Deus verdadeiro e único, conduz à liberdade do espírito para realizar suas operações.

Mas esta liberdade não é uma liberdade de simplesmente realizar deliberadas operações categoriais intramundanas. Trata-se da liberdade, ou melhor, da libertação para a realização do sentido da natureza humana (e da natureza do cosmo). Nesse desprendimento do objeto finito a matéria unida ao espírito se liberta para sua autotranscendência e transformação evolutiva para a imediatez do Mistério. Rahner concebe o processo evolutivo como a manifestação da vida e do espírito que já estão contidos, de antemão, na intimidade da matéria. Isto é uma necessidade derivada do princípio metafísico da causalidade, segundo o qual a causa deve conter maior perfeição do que a encontrada no efeito. A transformação da

¹⁵⁶ JUNG. *Psicologia e alquimia* (OC 12), §14.

matéria em vida e espírito, sem que se acrescentem novos princípios a ela, requer que nela já se encontre, por si só, a vida e o espírito.

Não é, simplesmente, que a vida seja injetada em um particular nível de complexidade do sistema; ela sempre esteve aí, já que a matéria é viva com o espírito. Pelo contrário, a matéria, numa ativa autotranscendência, alcança uma maior proximidade para com seu espírito inerente, e com isso para Deus, cuja autocomunicação ao mundo é o telos [finalidade] do processo inteiro.¹⁵⁷

A abstração é o próprio movimento de autotranscendência, que gera a autoconsciência e a possibilidade da transformação ao abrir o ser concreto e singular para o infinito do ser em geral¹⁵⁸. O contrário disto é o aprisionamento na inconsciência, a qual é a imobilidade da forma, segundo as palavras do próprio Rahner:

Note-se apenas que o teólogo não só pode como também deve (como bom filósofo tomista) admitir que em toda realidade material existe uma autoposse de si análoga à que própria e plenamente só existe na consciência e na autoconsciência. Na verdade, o que ele chama de forma presente em todo existente, para ele é essencialmente também ideia, e aquela realidade que em sentido vulgar – e em seu devido lugar plenamente correto – chamamos de "inconsciente", do ponto de vista metafísico é o existente que possui *somente a sua própria* ideia, que permanece prisioneiro dentro de si.¹⁵⁹

2.3.4 A liberação do espírito da matéria

A relação do intelecto agente com a materialidade e com o ser é apresentada por Rahner a respeito da captação sensível que o espírito humano faz através da matéria e da corporalidade, captação sobre a qual o intelecto agente realiza a abstração. “O entendimento agente é o *lumen*, a luz que penetra o objeto dado sensivelmente e lhe dá forma, quer dizer, o situa dentro da esfera do ser em geral, permitindo que desta maneira se conheça sua participação em tal ser (...)”. O sentido desta operação, assim descrita, pode encontrar uma

¹⁵⁷ [It is not simply that life is injected at a particular level of complexity of the system; it has always been there since matter is alive with spirit. Rather, matter in an active self-transcendence achieves a closer proximity to its inherit spirit, and thus to God, whose self-communication to the world is the telos of the entire process]. PUTZ, *Evolutionary Biology in the Theology of Karl Rahner*, p. 96.

¹⁵⁸ É importante notar que A. R. Luria, um dos mais importantes neuropsicólogos do século XX, e que trabalhou na então União Soviética, ressalta a mesma continuidade evolutiva entre a passagem da matéria inerte para a matéria viva, por um lado, e da sensibilidade para a racionalidade, por outro: "Por isso, os clássicos do marxismo, com absoluto fundamento, disseram que a passagem do sensorial ao racional resulta não menos importante que a passagem da matéria inerte à vida" (LURIA. *Pensamento e linguagem: as últimas conferências de Luria*, p. 12).

¹⁵⁹ RAHNER. *Curso Fundamental da Fé*, p. 225s.

amplificação dentro do referencial simbólico trazido por Jung, o que permitirá uma interpretação adicional às imagens dos tratados espirituais de São João da Cruz.

O processo de liberação do espírito inerente à matéria não é estranho às investigações de Jung, pois está relacionado ao tema da alquimia. A propósito, Jung justifica a importância de seus estudos alquímicos para a psicologia por considerar que a obra dos alquimistas significava uma tentativa de transformação e aperfeiçoamento do psiquismo, do homem e da matéria. E para esta finalidade, o intelecto e a mente do alquimista são de fundamental relevância, "não só porque a execução de uma obra tão difícil exige uma inteligência invulgar, mas porque segundo se presume há uma espécie de poder mágico inerente à mente humana, capaz de transformar a própria matéria"¹⁶⁰.

A passagem da matéria ao espírito é significada pelas transformações correspondentes da matéria, por exemplo, da água para a terra, da terra para o ar e deste para o fogo. Jung traz um texto harranita do *Tratado das tetralogias platônicas* sobre o assunto, onde as transformações são expostas em uma tabela com correspondências entre os elementos e os processos psíquicos. "A primeira linha horizontal começa pelas coisas naturais, a 'prima materia' representada pela água. Estas coisas são compostas, isto é, misturadas. Correspondem na quarta coluna (vertical) a percepção dos sentidos"¹⁶¹. Aqui mostra-se a multiplicidade e a sensibilidade, de onde inicia o processo de abstração. "A segunda linha horizontal significa um grau mais elevado do processo: na primeira coluna (vertical) da mesma, as naturezas misturadas são decompostas e transformadas de novo em seus elementos originais (...)", o que corresponde, portanto, aos universais abstraídos das diferentes qualidades do objeto.

(...) na terceira [coluna vertical da terceira linha], o processo chega às coisas "simples", as quais, por não serem misturadas, são incorruptíveis, eternas e se aproximam das ideias platônicas; na quarta, finalmente, ocorre uma ascensão da "mens" (mente) à "ratio" (razão), à "anima rationalis" (alma racional), isto é, à forma suprema da alma.¹⁶²

Assim, a transformação da matéria, desde a água até o fogo ("a substância mais 'fina', isto é, o pneuma ígneo, que já toca o trono dos deuses"¹⁶³), corresponde paralelamente à transformação da consciência, desde a sensibilidade até a razão ou espírito. Nesta transformação se manifesta a busca pelo centro, pois a multiplicidade é reduzida ao simples e

¹⁶⁰ JUNG. *Psicologia e alquimia* (OC 12), §366.

¹⁶¹ JUNG. *Psicologia e alquimia* (OC 12), §367.

¹⁶² JUNG. *Psicologia e alquimia* (OC 12), §368.

¹⁶³ JUNG. *Psicologia e alquimia* (OC 12), §370.

indiviso, como o ponto: "O que é misturado decompõe-se em seus diversos componentes que, por sua vez, são reduzidos ao 'simples'; deste, emergem finalmente as quintessências, ou seja, as ideias simples e primordiais. O éter é a quintessência"¹⁶⁴. Jung cita, em uma nota, a ideia de Fechner da contração da sensibilidade operada pelo psiquismo, ideia à qual se chegou acima, e que também remete ao centro: "O psiquicamente homogêneo e simples liga-se a uma multiplicidade física, a multiplicidade física contrai-se psiquicamente no homogêneo, no simples ou no mais simples ainda"¹⁶⁵. É, portanto, a contração do material e sensível (na abstração) que produz, de alguma forma, a consciência, e desta maneira a espiral que, contraindo-se, conduz ao centro da personalidade é o mecanismo da autoconsciência e da ampliação da consciência.

Mostra-se bastante claro que a ideia de Rahner de que na matéria está inerente a vida e o espírito é a mesma intuição que habitava os alquimistas. Os escritos destes indicavam a correspondência entre a obra alquímica e

os processos paralelos filosóficos e psicológicos. Por aí podemos perceber facilmente até que ponto os processos químicos materiais coincidem com os fatores espirituais, ou melhor, psíquicos, para aqueles pensadores. A correspondência chegava tão longe que se designava por "cogitatio" ou pensar aquilo que devia ser extraído da matéria.¹⁶⁶

Se estiver correta a explicação da idolatria antiga do ponto de vista do processo de identificação, também se revela coerente perceber que a abstração, neste sentido que está sendo explicitado agora, é um processo que, ao liberar a forma e o ser, precede a transformação do organismo material, transformação esta que se dá através da identificação. Pois o que se buscava com o ídolo era abstrair dele sua virtude, sua forma, conforme a citação que Jung faz de um alquimista: "'[...] extrahis Deum a cordibus statuarum' [extraís Deus do coração das estátuas]"¹⁶⁷.

2.3.5 O processo de abstração na psique objetiva

Embora seja difícil demonstrá-lo sem que se tenha discutido anteriormente todos os fundamentos da psicologia analítica, é relevante seguir estas considerações a fim de apontar a maneira pela qual estão ligadas a abstração, a evolução da matéria e a busca pelo centro e pela

¹⁶⁴ JUNG. *Psicologia e alquimia (OC 12)*, §371.

¹⁶⁵ FECHNER, *apud* JUNG. *Psicologia e alquimia (OC 12)*, §372, n. 61.

¹⁶⁶ JUNG. *Psicologia e alquimia (OC 12)*, §375.

¹⁶⁷ JUNG. *Psicologia e alquimia (OC 12)*, §405, n. 18. Colchetes do original.

totalidade. O psiquismo – e mais precisamente o inconsciente coletivo ou psique objetiva –, para a psicologia analítica, é constituído de diversos complexos e unidades autônomas hereditariamente legadas. O centro de cada complexo é o arquétipo a ele correspondente. Cada complexo possui como que uma personalidade própria. O Eu, centro da consciência, é apenas um fragmento da psique total. A personalidade total, quando consumada, é a integração de todos esses complexos autônomos e inconscientes que, quando dissociados, podem gerar distúrbios psíquicos.

Essa multiplicidade de complexos legada hereditariamente é materializada, para Jung, na arquitetura do cérebro – ainda que apenas enquanto potencialidades para desenvolvimentos ulteriores, e não como conteúdos inatos prontos. O cérebro é um órgão material. As considerações que estão sendo feitas permitem lançar a hipótese de que a abstração, enquanto liberação do espírito contido na matéria, é, portanto, a possibilidade de desenvolvimento desses complexos existentes em germe na estrutura cerebral. Enquanto não há nem abstração, nem sensibilidade (que é associada à consciência e, portanto, apenas ao complexo do Eu), os complexos e seus arquétipos permanecem inconscientes, agindo apenas segundo as leis do estágio inferior de estruturação da matéria. No processo de desenvolvimento e amadurecimento psíquico, a consciência vai unindo-se ao inconsciente e, nesta união, ocorre a libertação destas porções do psiquismo que estão em estado material "não-espiritualizado". A consciência é, assim, aquela que leva a luz do intelecto agente para as trevas da matéria e da inconsciência. A busca pela totalidade é impulsionada não só pela transcendentalidade que abre para o ser humano o horizonte infinito, mas também pela ligação material que há entre as partes do próprio cérebro, assim como a ligação dos órgãos sensoriais com a matéria externa ao organismo impulsiona este a reagir às influências daquela, realizando a abstração e a liberação do universal no juízo do pensamento a respeito do objeto sensível.

A ideia desta forma de transformação material do psiquismo no seu amadurecimento (na ontogênese) se harmoniza com uma visão teilhardiana de evolução onde a consciência é fruto da complexidade ordenada da matéria:

A energia fundamental do universo tem dois componentes: energia *tangencial* ou de complexidade e energia radial ou de concentração/conscientização. No processo de cosmogênese, a matéria primordial do mundo se torna cada vez mais complexa em seu aspecto externo, em decorrência da energia tangencial, e, correspondentemente, torna-se cada vez mais concentrada e consciente em seu aspecto interno, em consequência da energia radial. Com a passagem da reflexão e o surgimento do *Homo sapiens*, cujo cérebro representa o máximo da complexidade da matéria, à

qual corresponde o pensamento humano, a evolução não para, mas para percebê-la é necessário transferir-se da biosfera para a *noosfera*.¹⁶⁸

Com as reflexões acima esboçadas se indicou o papel da consciência e do intelecto agente no processo da complexificação da matéria, assim como sua relação com o inconsciente e com os arquétipos. Analisar o restante das correspondências possíveis com a obra de Chardin está além do escopo deste trabalho. No entanto, é por demais evidente o conceito de "energia radial" para que não se perceba e se aponte a relação com o centro e o Si-mesmo de que vem sendo tratado aqui.

Esta temática que esta sendo proposta é encontrada, à sua maneira, nas concepções gnósticas e alquímicas. A ideia geral é a de que há um espírito dentro da "pedra miraculosa", um espírito que é capaz de penetrar todos os corpos.

Esta "matéria-espírito" é como o mercúrio que se encontra invisivelmente dentro dos minérios e que deve em primeiro lugar ser expulso a fim de ser recuperado "in substantia". Mas assim que se possui esse mercúrio penetrante é possível "projetá-lo" em outros corpos, fazendo-os passar do estado imperfeito para o estado perfeito. O estado de imperfeição assemelha-se a um estado de dormência; neste estado os corpos encontram-se como "os acorrentados e adormecidos no Hades". Estes são despertados da morte, pela tintura divina extraída da pedra miraculosa, prenhe do espírito, para uma vida nova e mais bela.¹⁶⁹

Vale a pena analisar mais detidamente esta passagem. A expulsão da "matéria-espírito" talvez possa ser interpretada como o que foi visto anteriormente, ou seja, como o processo de abstração. Em acordo com a opinião de Jung de que os alquimistas projetavam na matéria conteúdos inconscientes, a matéria pode ser considerada como o conteúdo sensível da consciência, e o desprendimento ou expulsão da consciência (espírito) deste objeto sensível é, portanto, a abstração. "In substantia" significa o puro ser, enquanto antecipado na luz do intelecto agente, ou seja, a totalidade dos possíveis objetos. Ele pode ser projetado em outros corpos (conteúdos sensíveis) porque é capaz de iluminá-los, tornando-os espécies inteligíveis (universais). Isto os torna mais perfeitos, porque se transformam em espírito, pura "forma", ou ainda, em símbolos arquétipos. O "estado de dormência", o fato de encontrarem-se "acorrentados e adormecidos no Hades" é facilmente interpretado como estado de inconsciência, o "jazer" no inconsciente coletivo. Mediante a "tintura divina" (ou a luz do intelecto agente), estes conteúdos se tornam conscientes. Isto caracterizaria, segundo as considerações anteriores, o processo de integração do inconsciente coletivo, e os corpos adormecidos no Hades são os arquétipos a espera de se tornarem símbolos conscientes.

¹⁶⁸ GIBELLINI. *A teologia do século XX*, p. 176.

¹⁶⁹ JUNG. *Psicologia e alquimia (OC 12)*, §406.

Esta tintura é um equivalente rigoroso do *nous* ou *pneuma*¹⁷⁰ (correspondentes a "Logos" e "espírito"). Em mitos gnósticos, o mergulho no vaso cheio do *nous* conduz à iluminação da pessoa.

Deus quis que desse modo os homens desejosos de se libertarem de seu estado natural (imperfeito, adormecido), isto é, da *avoia* (consciência insuficiente, na linguagem moderna) tivessem uma oportunidade de mergulhar no *vouç* a fim de participarem do estado superior da *envoia* (iluminação, consciência superior).¹⁷¹

A partir deste ponto há uma ambiguidade entre o intelecto agente enquanto faculdade individual do espírito humano e Cristo enquanto o Logos divino iluminador. Esta ambiguidade é fruto da interpretação dada neste trabalho – baseado na metafísica do conhecimento exposta por Rahner – de que a extração deste "espírito da matéria" corresponde à ação abstrativa do intelecto agente. Nos textos herméticos e – como se verá a seguir – em São João da Cruz, esta função de aperfeiçoar a matéria ou a própria alma humana é atribuída ao Logos e, desta forma, ao Filho de Deus. O *nous* é

um conteúdo que até hoje quase nunca foi atribuído à personalidade humana. Cristo é a única grande exceção. Enquanto (...) (Filho do Homem) e enquanto (...) (Filho de Deus), Ele torna real o Homem-Deus; como encarnação do Logos mediada pela concepção pneumática, Ele é uma manifestação do *vouç* divino.¹⁷²

Mas o que se evidencia com esta ambiguidade é justamente o esclarecimento a que se prestam tais teorizações, na medida em que ajudam a entender a união da alma humana com Cristo e com o Espírito Santo, e a entender também qual a eficácia e a forma de operação da redenção trazida por Cristo. Mediante o conhecimento de Cristo, o homem obtém a luz necessária para transformar sua própria natureza, tornando-se "participante da natureza divina"¹⁷³, e por isto, no caso, tanto faz conceber a operação pelo intelecto agente ou pelo Logos, porque eles agem conjuntamente na iluminação do inconsciente e na conseqüente transformação deste.

Existem outros exemplos desta operação que ocorre no amadurecimento psíquico, ao longo do qual as potências – em última instância biologicamente fundamentadas – vão sendo iluminadas e, desta forma, sofrem o processo de abstração do intelecto agente que as libera para seu desenvolvimento e integração. O intelecto agente possui a função de iluminar, e é uma certa participação da luz divina. Essa luz é, em si, a máxima abstração, a "luz mais pura", pode-se dizer, a partir da qual tudo se revela para a mente nas espécies inteligíveis. Nela se

¹⁷⁰ Cf. JUNG. *Psicologia e alquimia* (OC 12), §409.

¹⁷¹ JUNG. *Psicologia e alquimia* (OC 12), §409.

¹⁷² JUNG. *Psicologia e alquimia* (OC 12), §412.

¹⁷³ 2Pd 1,4.

exprime a totalidade, assim como na antecipação. Esta totalidade e esta iluminação podem ser encontradas na seguinte passagem de São João da Cruz:

Se quiséssemos falar da iluminação de glória que por vezes resplandece na alma, neste ordinário abraço de união, e que consiste em certa conversão espiritual de Deus a ela, fazendo-a ver e gozar de uma só vez todo este abismo de deleites e riquezas que nela pôs, nada seria capaz de exprimir a mínima parte dessa realidade. À maneira do sol quando dá em cheio no mar, iluminando até os mais profundos abismos e cavernas, pondo à vista as pérolas e os riquíssimos veios de ouro e de outros minerais preciosos, assim este divino sol do Esposo, voltando-se para a Esposa, de tal modo traz à luz as riquezas da alma, que até os anjos se maravilham dela (...). Nesta iluminação, embora de tão grande excelência, nada se acrescenta, contudo, à alma; apenas se mostram à luz os tesouros nela encerrados, a fim de que os possa gozar.¹⁷⁴

A luz divina, ou o mesmo intelecto agente, aponta para o psiquismo a existência nele do inconsciente coletivo com seus arquétipos, abstraindo da matéria do órgão corporal suas potencialidades transformadoras. Essas potencialidades chegam à consciência na forma de símbolos e imagens arquetípicas (abismos, cavernas, pérolas, veios de ouro), captados intuitivamente. A abstração, aqui, não precisa ser outra diferente daquela apresentada por Rahner. A única diferença é que a abstração de que Rahner fala parte do dado sensível consciente, enquanto os símbolos arquetípicos são abstraídos a partir da matéria inconsciente, pela função intuitiva¹⁷⁵. Esta matéria não é percebida sensivelmente porque é parte constituinte do próprio sistema nervoso do organismo, sendo, portanto, "interna", e não "externa", e a sensibilidade pressupõe um mundo "externo". Daqui provém a necessidade dos conteúdos inconscientes serem projetados nos objetos exteriores.

A abstração, portanto, é o processo pelo qual o espírito inerente à matéria é liberado para o desenvolvimento transformador da mesma matéria. As reflexões trazidas geram espontaneamente a percepção de que o ser, o espírito da matéria e a libido ou energia psíquica são a mesma realidade. No tratamento analítico, ocorre a liberação da libido estagnada, com o que o desenvolvimento e a maturação do psiquismo (e de seu correlato orgânico) pode seguir seu caminho. Em determinada etapa do processo de análise, após liberar-se da prisão decorrente dos complexos do inconsciente pessoal, ocorre esse processo que foi descrito acima. A libido ativa as camadas profundas do inconsciente coletivo, vivificando seus conteúdos. "É a descoberta do tesouro oculto, a fonte inesgotável onde a humanidade sempre

¹⁷⁴ SÃO JOÃO DA CRUZ. *Cântico espiritual*, Canções XX e XXI, 14.

¹⁷⁵ Intuição é uma das quatro principais funções psíquicas, na psicologia analítica. "Tarefa geral da intuição é 'transmitir as percepções por via inconsciente'", e pode ser "uma percepção de fatos psíquicos inconscientes que provêm essencialmente do sujeito" (PIERI. *Dicionário junguiano*, p. 282).

buscou seus deuses e demônios e todas as ideias, suas mais fortes e poderosas ideias, sem as quais o ser humano deixa de ser humano" ¹⁷⁶. Esta ativação corresponde, muito provavelmente, a um desenvolvimento, ou seja, a uma complexificação da matéria orgânica na qual subjazem essas potencialidades. Segundo a mensagem de Teilhard de Chardin, essa complexificação é o correlato material do desenvolvimento da consciência, e por isto os símbolos arquetípicos e suas influências podem ser, então, conscientemente experimentados.

Pode-se esquematizar desta forma a totalidade das reflexões anteriores:

1) Existem dois pólos na constituição ontológica do ser humano. Há o pólo da transcendentalidade, ou seja, a estrutura subjetiva do conhecimento. Este pólo caracteriza a "espiritualidade" do ser humano. Idealmente, ele é o aspecto apriorístico, imaterial e invisível da natureza humana. A energia psíquica se dirige a este pólo através da introversão. O outro pólo é o da sensibilidade, da consciência empírica, histórica e aposteriorística. A energia psíquica enfatiza este aspecto do conhecimento através da extroversão. No entanto, tal polaridade é apenas ideal, porque o ser humano é sempre (ao menos nesta vida) constituído pela conjunção de ambos os pólos, embora em ênfases distintas.

2) Esta dualidade caracteriza uma dissociação do psiquismo, cuja expressão temática máxima é a oposição entre o racionalismo e o empirismo. O amadurecimento psíquico significa a integração destes pólos. Pois, embora eles constituam conjuntamente em todo ato consciente o unitário conhecimento humano, e nisto estejam sempre já integrados em uma unidade, há ainda no psiquismo o campo do inconsciente. Este campo é formado pela dispersão da energia que passa de um pólo para outro. Como diz Tomás de Aquino, "as potências sensíveis são as energias de órgãos corporais; por isso, quando seus órgãos são impedidos, é preciso que sejam impedidos seus atos e, por conseguinte, o uso da razão" (I q. 101 a. 2 corp). Ou seja, há um trânsito de energia proveniente do estímulo sensível até a execução do ato racional. O caminho desta integração entre o pólo sensitivo (aposteriorístico) e o pólo racional (apriorístico) deve ser mais bem "pavimentado" no processo de amadurecimento, com o fim de diminuir a perda da energia. Biologicamente isto pode ser representado pelo desenvolvimento ordenado da estruturação e das conexões sinápticas do tecido nervoso, ou seja, pela organização da matéria orgânica.

3) A energia psíquica dispersada no inconsciente não permanece em estado "caótico", mas é ligada à estrutura dos múltiplos complexos arquetípicos, porque neles já existe uma

¹⁷⁶ JUNG. *Psicologia do inconsciente* (OC 7/1), §105.

estruturação inata capaz de ordenar essa energia. Estes complexos são mais ou menos conscientes na mesma medida em que por eles passa o caminho que une os dois pólos constitucionais. Daqui também resulta que a "luz" da consciência se dá no percurso total entre esses dois pólos, permanecendo inconsciente (para o Eu) aquilo que, mesmo possuindo uma energia, não está ligado ao caminho que une essa polaridade constitucional.

4) A introversão operada pelo místico auxilia na criação da conexão do Eu com esses complexos arquetípicos. Quando isto acontece, surgem as imagens numinosas de glória e de símbolos arquetípicos, devido à conexão da consciência com a energia até então inconsciente e não-integrada desses complexos. Ao mesmo tempo, a estrutura transcendental e autoconsciente do Eu – a luz do intelecto agente unida à luz divina – proporciona o desenvolvimento dessas áreas inconscientes, despertando-as do seu "sono no Hades" e transformando-as com sua "tintura espiritual".

Desta forma, a "missão evangélica" não é um envio apenas ao mundo externo, mas também ao mundo interno, cujos componentes inconscientes muitas vezes permanecem em um estado ainda "pagão". É um envio para a transformação da natureza humana. Deste ponto de vista se encontra um meio termo para a comparação que Jung faz da obra transformadora no cristianismo e na alquimia. Para Jung, no cristianismo "o 'descensus spiritus sancti' vai só até o corpo vivo do eleito, verdadeiro homem e verdadeiro deus a um só tempo", enquanto que na alquimia "a descida vai até a escuridão da matéria inanimada, cujas regiões inferiores – segundo os neopitagóricos – são regidas pelo mal"¹⁷⁷. O meio termo seria o fato de que a ação redentora opera apenas no "eleito", sim, mas não apenas em seu espírito consciente, mas também na matéria inconsciente ("inanimada") deste, enquanto pertencente à unidade de sua alma total.

Uma observação, ainda, pode ser interessante por ajudar a reinterpretar as afirmações de épocas anteriores. A integração dos pólos constituintes do ser humano consiste na plena capacidade de realizar objetivamente a liberdade transcendental de sua subjetividade. Isto tanto no ato motor quanto no ato cognitivo. A maturação visa a possibilitar essa capacidade. A ideia de que o caminho material que une estes pólos se encontra em estado não plenamente desenvolvido e inconsciente é expresso por Tomás de Aquino desta forma: "nas crianças há um impedimento destas potências [sensíveis] em razão da excessiva umidade do cérebro. Daí que neles não há um uso perfeito da razão, tampouco dos outros membros" (I q. 101 a. 2

¹⁷⁷ JUNG. *Psicologia e alquimia* (OC 12), §413.

corp). A umidade pode ser tomada como um símbolo do inconsciente, onde as representações estão dissolvidas e indiferenciadas¹⁷⁸. Também se deve lembrar a descrição das transformações materiais e suas correspondências com os processos psíquicos no *Tratado das tetralogias platônicas*, onde o início das transformações se dava no elemento água.

A encarnação do Filho de Deus é o mecanismo pelo qual ocorre a união da transcendência com a materialidade. O conhecimento da encarnação, desta forma, se torna a revelação máxima de todos os mistérios transcendentais porque nela se consuma o movimento de transformação espiritual da matéria. Assim, trata-se de um conhecimento de certa forma "existencial" a respeito da vivificação do inconsciente coletivo, o que dá ao ser humano acesso ao "reino dos céus".

Uma das causas que mais movem a alma ao desejo de entrar na espessura da sabedoria de Deus, e de conhecer profundamente a formosura desta divina sabedoria é, como dissemos, chegar a unir seu entendimento com Deus, por meio do conhecimento dos mistérios da encarnação, cuja sabedoria é a mais elevada e deliciosa que há em todas as suas obras.¹⁷⁹

Este conhecimento dos mistérios da encarnação é o conhecimento do *nous*, da matéria-espírito que desperta os arquétipos e a sabedoria espiritual destes. Cristo é a pedra miraculosa da qual provém esse espírito a ser extraído e, depois, projetado novamente na matéria (os conteúdos inconscientes) para vivificá-la. Talvez o símbolo inconsciente desta pedra tenha feito São João da Cruz produzir estes versos: "E, logo, as mais subidas /Cavernas que há na pedra, buscaremos", assim como as explicações correspondentes¹⁸⁰: "A pedra de que fala a alma aqui é Cristo, segundo diz São Paulo (1Cor 10,4). As subidas cavernas da pedra são os mistérios sublimes, profundos e transcendentais da sabedoria de Deus que há em Jesus Cristo: a união hipostática da natureza humana com o Verbo Divino", ou seja, a relação entre a absoluta transcendência e o mundo material e sensível; e, conforme afirmado acima, a eficácia da união do ser humano (pelo intelecto agente) com o espírito divino, ou – como continua São João da Cruz na enumeração dos mistérios – "a correspondência que há entre esta união [hipostática] e a dos homens com Deus"; e – para completar a enumeração – o mistério da redenção operada por esta união, ou seja, "as disposições de justiça e misericórdia

¹⁷⁸ Ver, p. ex.: "Mas a salvação acontece pela distinção, quando o espírito, tornado 'úmido e entumescido' (*humidus et crassus*), desce para as profundezas, ou seja, envolve-se no objeto; mas quando purificado pelo sofrimento, ergue-se novamente 'seco e quente', pois é exatamente esta qualidade inflamada que o diferencia da natureza úmida de seu abrigo subterrâneo" (JUNG. *Tipos psicológicos* [OC 6], §167).

¹⁷⁹ SÃO JOÃO DA CRUZ. *Cântico espiritual*, Canção XXXVII, 2.

¹⁸⁰ SÃO JOÃO DA CRUZ. *Cântico espiritual*, Canção XXXVII, 3.

de Deus a respeito da salvação do gênero humano, que manifestam os seus insondáveis juízos".

Na sequência, São João da Cruz atribui a Cristo os mesmos símbolos antes utilizados para ilustrar as potências da alma:

há muito que aprofundar em Cristo, sendo ele qual abundante mina com muitas cavidades cheias de ricos veios, e por mais que se cave, nunca se chega ao termo, nem se acaba de esgotar; ao contrário, vai se achando em cada cavidade novos veios de novas riquezas, aqui e ali, conforme testemunha São Paulo quando disse do mesmo Cristo: "Em Cristo estão escondidos todos os tesouros de sabedoria e ciência" (Cl 2.3).¹⁸¹

Isto manifesta o que foi afirmado anteriormente: o papel das imagens arquetípicas (entre elas, com especial importância, a de Cristo) como fonte de identificação para a transformação evolutiva. A união que ocorre entre a alma e Deus é a própria identificação, possibilitada em um grau máximo para o ser humano através da vinda de Deus ao mundo na encarnação, com a qual adquiriu uma alma também humana. E esta união ocorre como uma união entre a luz do intelecto agente e a luz divina, na qual a primeira se transforma adquirindo a potência da segunda. "(...) estando Deus e a alma unidos no estado de matrimônio espiritual, de que vamos tratando, não faz a mesma alma obra alguma sozinha sem Deus. E dizer [o verso]: 'e, juntos, entraremos', significa: ali nos transformaremos, eu em ti pelo amor desses teus divinos e deleitosos juízos"¹⁸². A identificação possui um papel fundamental no processo de transformação da psique objetiva porque a vivificação dos arquétipos adormecidos no Hades – e, por extensão, a ressurreição de um modo geral – é a iluminação desses conteúdos pela vida que está escondida no Logos. A identificação com a luz do Logos faz a matéria assimilar, através da complexidade de sua organização, o atributo divino da vida, e essa organização é uma imagem da divindade impressa na matéria. O intelecto agente, individual, reúne, por sua vez, em uma síntese esses conteúdos, identificando-os a sua personalidade própria através de uma homogeneidade e coerência integrada dessa organização. O conceito de "pessoa", cujo desenvolvimento foi impulsionado pela teologia cristã, tem aqui uma nova forma de interpretação. A ressurreição da carne, objeto do credo cristão, é possibilitada por essa identidade única da personalidade individual, impressa na organização (forma) dos elementos e a partir da qual é possível reformar a

¹⁸¹ SÃO JOÃO DA CRUZ. *Cântico espiritual*, Canção XXXVII, 4.

¹⁸² SÃO JOÃO DA CRUZ. *Cântico espiritual*, Canção XXXVII, 6.

matéria (a carne) após a destruição total do corpo¹⁸³. Se esta identidade estiver unida a Cristo-Logos pela graça, ressuscitará para a vida; em caso contrário, para a "segunda morte" no Hades. O inferno é, talvez, o lugar onde os seres estão "inconscientes" para Deus, ou seja, onde sua luz transformadora não chega. Deus também tem, portanto, o seu "inconsciente"¹⁸⁴.

Os mistérios da encarnação, portanto, são os mistérios da transformação, iluminação, vivificação e espiritualização da matéria inconsciente. O motivo pelo qual foi deixada para depois a análise da terceira imagem mandálica que aparece no *Cântico espiritual* de São João da Cruz é que tal imagem aparece diretamente relacionada a tais mistérios. O verso relativo a esta imagem é o seguinte, ocorrido na mesma estrofe que fala das cavernas que há na pedra: "E das romãs o mosto sorveremos". A explicação de São João da Cruz enfatiza o aspecto mandálico:

Assim como as romãs têm numerosos grãos, nascidos e sustentados em seu centro em forma de círculo, assim também cada um dos atributos e mistérios de Deus, juntamente com seus juízos e virtudes, contém em si grande quantidade de disposições maravilhosas, e de efeitos admiráveis, contidos e sustentados na esfera própria de cada um deles, e com a qual se relacionam. Notamos aqui a figura esférica ou circular das romãs, porque, em nossa comparação, cada uma representa um atributo ou virtude de Deus, que, em suma, é o próprio Deus, figurado aqui nesta forma circular ou esférica, pois não tem princípio nem fim.¹⁸⁵

Isto parece comprovar a importância dos conceitos arquetípicos no entendimento das experiências anímicas. Os progressos espirituais não ocorrem de maneira aleatória e completamente individual, mas seguem estruturas típicas baseadas no inconsciente coletivo. Não por acaso, também no texto de Jung que está sendo comentado, a respeito do espírito da

¹⁸³ Sobre esta individualidade da personalidade, comparar com a conclusão de Rahner no final do Capítulo "Conversio ad Phantasma" de *Espírito no Mundo*: "Assim, (...) tem a alma sua *individuatío* por seu ser como forma da matéria e somente porque chegou a ser *actus materiae*, e conserva todavia esta *individuatío* ainda que não seja mais forma *corporis* [na morte, em que se separa do corpo]". [Así, (...) tiene el *ánima* su *individuatío* por su ser como forma de la materia y solamente porque llegó a ser *actus materiae*, y conserva todavía esta *individuatío* aunque no sea ya más forma *corporis*.](RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 363).

¹⁸⁴Cf. VON BALTHASAR. *O cristão e a angústia*, p. 26: "No isolamento subjetivo do pecado, que é um voltar as costas à comunicação da luz divina, está já implícita uma descida às margens do rio infernal, ou, o que ainda é pior, no querer ser esquecido por Deus está já contida a auto-exclusão da luminosa esfera da Providência (...). Aqueles lugares, porém, que jazem fora da esfera luminosa da Providência e nos quais o pecador procura refugiar-se, mais não são do que, segundo múltiplos testemunhos do Antigo Testamento, o obscuro mundo subterrâneo com o qual Deus não tem relações".

¹⁸⁵ SÃO JOÃO DA CRUZ. *Cântico espiritual*, Canção XXXVII,7.

matéria, a figura mandálica aparece, desta vez sob a figura da "mônada"¹⁸⁶. Continuando a citação anterior sobre a descida do espírito até a matéria identificada com o mal pelos neopitagóricos, encontra-se: "O mal e a matéria, juntos, formam a díade (a dualidade). Esta é de natureza feminina, uma 'anima mundi', a physis feminina desejosa do abraço do Uno, da mônada, do bom e do perfeito"¹⁸⁷. O que poderia fazer a mônada neste caso é – conforme o próximo tema deste trabalho – realizar o processo de transformação da matéria segundo as propriedades deste símbolo mandálico. Os mandalas estão substancialmente unidos às representações da "pedra miraculosa" e do mercúrio, e neste mesmo sentido eles são símbolos que colocam em uma unidade o psíquico e o material: "existe uma relação indubitável entre o símbolo do *lapis* (pedra) e o conceito empírico do si-mesmo. (...) *Mercurius* é espírito e matéria; o si-mesmo, como indica sua simbólica, abrange tanto a esfera psíquica como a corporal. Este fato se exprime de modo particularmente evidente nos mandalas"¹⁸⁸.

¹⁸⁶ Sobre o aspecto mandálico da mônada: "A comparação da mônada com um campo e uma cidade corresponde à ideia do temenos. (...) Considerada como metrópole, a mônada é feminino, semelhante ao padma (lótus), forma básica do mandala lamaica. (No contexto chinês corresponde à flor de Ouro e, no Ocidente, à Rosa e à Flor de Ouro.) Nela habita o Filho de Deus, o Deus que se manifestou" (JUNG. *Psicologia e alquimia* [OC 12], §139).

¹⁸⁷ JUNG. *Psicologia e alquimia* (OC 12), §413.

¹⁸⁸ JUNG. *Mysterium Coniunctionis* (OC 14/2), §374.

3CIRCUMAMBULATIO

3.1 RELAÇÃO ENTRE FUNÇÕES E DESENVOLVIMENTO ORGÂNICOS E A TRANSCENDENTALIDADE

É sempre possível aduzir cada vez mais exemplos de quanto o centro e a unidade significam a totalidade e, com ela, a perfeição intelectual. Também se percebe que nessa perfeição a interioridade, o estar em si mesmo, é uma expressão de sua essência:

(...) em todas as substâncias intelectuais, a potência cognoscitiva provém de um influxo da luz divina. Essa luz é perfeitamente simples no primeiro princípio. À medida que as criaturas intelectuais vão se distanciando do primeiro princípio, nessa mesma medida essa luz se divide e se diversifica, como no caso das linhas que saem de um ponto central. Em consequência, Deus conhece somente em sua essência todas as coisas. As mais elevadas das substâncias intelectuais, ao mesmo tempo que conhecem por meio de várias formas, servem-se entretanto apenas de formas em pequeno número, muito universais, e de uma grande potência para o conhecimento das coisas, em razão da capacidade da potência cognoscitiva nelas presente. (I q. 89 a. 1 corp)

O ser humano, porém, na mesma medida em que precisa da abstração e do universal (a forma abstraída), necessita da multiplicidade encontrada na exterioridade da sensibilidade. Santo Tomás prossegue: "Mas nas menos elevadas dessas substâncias [intelectuais] há formas mais numerosas, menos universais, e menos eficazes para o conhecimento das coisas, uma vez que lhes falta a potência cognoscitiva das mais elevadas"(I q. 89 a. 1 corp). É por isso que o ser humano precisa tanto da introversão quanto da extroversão para a sua completude. Uma atitude meramente introvertida caracterizaria uma deficiência grave, uma abstração vazia e empobrecedora: "Se, portanto, as substâncias inferiores [como o ser humano] possuísem formas com o mesmo grau de universalidade das substâncias superiores, não tendo, porém, tanta capacidade intelectual, não obteriam por essas formas um conhecimento perfeito das coisas, mas somente um conhecimento geral e confuso" (I q. 89 a. 1 corp).

É dentro deste contexto que se deve buscar o entendimento metafísico do sentido da evolução. Se a alma humana (sua forma) permanece a mesma desde o surgimento do primeiro homem (forma essa caracterizada pela autoconsciência e retorno a si possibilitado pela abstração e pelo influxo da luz divina, ou seja, pela transcendentalidade), a evolução nada acrescenta ao intelecto puro humano, mas tão somente aos órgãos materiais responsáveis pelos sentidos e pela imaginação. Todo o aparato biológico do homem, à medida que evolui (e deve permanecer em aberto o quanto ele evolui desde o primeiro homem, já que as mudanças das conformações biológicas talvez não possam ser observadas empiricamente no

relativamente pequeno espaço de tempo que transcorreu desde o nascimento da humanidade até os nossos dias), deve evoluir no sentido de proporcionar os subsídios para a elaboração das imagens (*phantasma*). E é nesta perspectiva que se deve compreender a completa função daquilo que as neurociências investigam. Todo o funcionamento fisiológico do organismo humano visa apenas à manutenção e à possibilidade de operações sobre os dados sensíveis do sentido interno, mas nada dizem respeito à estrutura transcendental do homem. É assim que as alterações decorrentes de lesões cerebrais, portanto, também devem ser compreendidas: como restrições na possibilidade do manejo das representações sensíveis, que não afetam, no entanto, a estrutura transcendental do homem. As diversas estruturas neuroanatômicas e suas relativas funções, segundo esse raciocínio, são apenas estruturas organizadas materialmente de várias formas específicas que permitem as diferentes maneiras de apreensão e de modificação imaginativa sobre os dados diretamente proveniente dos sentidos¹⁸⁹. E é por isso que a cada sítio anatômico correspondem déficits específicos, os quais provavelmente possam ser todos reduzidos a alterações relativas às estruturas *a priori* da sensibilidade: espaço (desorganização espacial e perceptual, com as conseqüentes interferências sobre os raciocínios abstratos) e tempo (falhas de memória, planejamento, retenção de uma imagem na consciência). Estes déficits impedem a integração em ato das informações sensíveis na autoconsciência, a partir da qual a estrutura transcendental, com os universais e a abstração, conduziria ao conhecimento intelectual em ato.

A evolução, portanto, visa a possibilitar a ampliação do material sensível disponível para a realização da abstração dos universais de que a alma humana, de grau inferior, depende para o conhecimento intelectual. Novamente, é possível encontrar em Tomás de Aquino a mesma ideia. Segundo ele, o homem é superior aos animais quanto aos sentidos internos (fantasia, imaginação, memória etc.), embora possa ser inferior a alguns quanto aos sentidos externos (olfato, visão etc.). Correlativamente, o homem possui "o cérebro maior, proporcionalmente ao corpo, (...) para que nele fossem cumpridas mais livremente as

¹⁸⁹ "Os nossos conhecimentos não provêm nem da sensação nem da percepção isolada, mas da ação inteira da qual a percepção constitui somente a função de sinalização. O próprio da inteligência não é, com efeito, contemplar, mas 'transformar', e o seu mecanismo é essencialmente operatório"; "Segundo Piaget a inteligência transforma o mundo modificando-o de duas maneiras: Modificando as posições, o movimento ou a natureza do objeto do conhecimento para lhe explorar a natureza; Enriquecendo-o com propriedades ou relações novas que conservam as suas propriedades ou relações anteriores, mas que as completam através de sistemas de classificações, ordenações, estabelecimentos de correspondência, enumerações ou medidas, etc." (BARROS, *O organismo como referência fundamental para a compreensão do desenvolvimento cognitivo*, p. 216).

operações dos sentidos internas necessárias às atividades do intelecto" (I q. 91 a. 3 ad 1). Afora possíveis erros relativos à biologia da época, a principal diferença é que Tomás de Aquino não dispunha de conhecimentos mais detalhados sobre o funcionamento neurológico.

É, inclusive, bastante viável considerar que a compreensão da estrutura arquetípica que Jung localiza biologicamente na arquitetura do cérebro deva receber mais ênfase naquilo que ele diz sobre os próprios arquétipos, ou seja, que constituem potenciais para a formação de símbolos, e não que sejam em si símbolos inatos. "O arquétipo em si não é uma ideia herdada nem uma imagem comum. Uma descrição melhor é que o arquétipo seja como um molde psíquico no qual são despejadas as experiências individuais e coletivas, onde elas tomam forma, mas isto é distinto dos símbolos e imagens em si"¹⁹⁰. Assim, talvez seja equivocado imaginar que exista um centro anatômico cerebral responsável pelo arquétipo da imagem de Deus, outro centro responsável pelo arquétipo do Herói, e assim por diante. A evolução do organismo não precisa ser vista desta forma. Antes, é mais provável que ela tenha desenvolvido as capacidades de manipular, transformar e ligar os estímulos recebidos pelas inervações sensoriais (as espécies sensíveis) e pela própria psique objetiva (ou seja, pelo seu próprio funcionamento). Estas capacidades permitem a ligação de conceitos abstratos (abstraídos através da manipulação e separação das diferentes qualidades do objeto, que uma vez "controladas" pelo próprio psiquismo se tornam "universais", "saberes da parte do sujeito") em formulações complexas, que por sua vez servem à adaptação.

Como estas operações realizam a adaptação? Aqui se deve considerar o valor da criatividade e da inovação. É preciso manipular a representação da realidade através de vários ângulos e pontos de vista até encontrar a solução de um problema. É preciso conseguir aumentar a capacidade de reter um conceito não-sensível para desenvolver uma ideia sobre ele. É preciso, no campo bélico, surpreender com modos inesperados, estratégias nunca antes utilizadas. É preciso ligar as representações de maneiras novas para produzir uma poesia ou uma obra artística que não seja uma repetição. É preciso estar consciente da irrepetível situação singular do presente para criar uma resposta que, para lhe corresponder, tem que ser também algo novo.

O organismo evoluído, portanto, é aquele que consegue inovar, consegue reter o fluxo natural, instintivo, e agir sobre este, modificando o curso esperado das coisas – em outras palavras, é capaz da autotranscendência. Com isto adquire a liberdade e o livre-arbítrio. Aquilo que não é espiritual caracteriza-se por seu funcionamento mecânico, pontual como um

¹⁹⁰ HOPCKE. *Guia para a Obra Completa de C. G. Jung*, p. 25.

relógio. O espiritual é determinado negativamente por contraposição a esta mecanicidade, sendo aquilo do qual não se pode prever a próxima operação. Isto corresponde novamente à exposição de Tomás de Aquino:

O apetite sensitivo submete-se à vontade, quanto à execução, que se realiza por meio da potência motora. Nos animais, com efeito, o movimento segue-se imediatamente ao apetite concupiscível e irascível. Assim, por exemplo, a ovelha que tem medo do lobo foge imediatamente, pois não há neles apetite superior que se oponha a isso. Mas o homem não se move logo ao apetite irascível ou concupiscível, mas espera a ordem do apetite superior, a vontade. Com efeito, em todas as potências ordenadas, a segunda não move senão em virtude da primeira; por isso, o apetite inferior não pode mover se o apetite superior não consente nisso. (I q. 81 a 3 corp)

Isto reflete algo mais do que uma metafísica abstrata. Na verdade, aqui há a enunciação de um princípio da neurologia formulado por John Hughlings Jackson entre os séculos XIX e XX, nos quais viveu: o sistema nervoso é organizado por hierarquias evolutivas, e *os centros superiores inibem os inferiores*. O que Tomás de Aquino chama de apetite superior pode ser considerado como um centro superior, e ele se opõe aos apetites inferiores sensitivos menos evoluídos, inibindo a influência direta destes sobre os sistemas motores. Neste mecanismo não se trata de uma concepção abstrata funcional, mas consiste em correlatos anatômicos bem estabelecidos, e produz efeitos claramente observáveis em experimentos e em patologias.

Para consolidar ainda mais a ideia de que a ação espiritual e superior opera através do desprendimento das determinações, tendendo à inovação e ao indeterminado (o Absoluto), há a seguinte passagem em que Jung transcreve as palavras de P. Janet:

Janet distingue na função uma parte "inferior", firmemente organizada, e uma parte "superior", que está em transformação constante: "É justamente sobre esta parte superior das funções, sobre sua adaptação às circunstâncias presentes, que se baseiam as neuroses [...]" (p. 386). "[...] as neuroses são perturbações ou paradas na evolução das funções" (p. 388). "[...] as neuroses são doenças originárias de diversas funções do organismo, caracterizadas por uma alteração das partes superiores destas funções, retidas em sua evolução, em sua adaptação ao momento presente, ao estado presente do mundo exterior e do indivíduo e pela ausência de deterioração das partes antigas destas mesmas funções [...]" (p. 392). "Em lugar destas operações superiores se desenvolve uma agitação física e mental, e sobretudo da emotividade. Esta nada mais é que a tendência de substituir as operações superiores pela exageração de certas operações inferiores e sobretudo por grosseiras agitações viscerais" (p. 393). (*Les névroses*). As "partes antigas" são justamente as "partes inferiores" das funções, e estas substituem a adaptação fracassada.¹⁹¹

Ou seja, quando falham os centros superiores, os centros inferiores agem compulsivamente, por falta de algo que os iniba. Os centros superiores têm a função de realizar a adaptação ao presente, o qual é algo sempre novo. Por isto, eles não devem estar

¹⁹¹ JUNG. *Símbolos da transformação* (OC 5), §25 n. 27.

predeterminados, mas plenamente livres para a adaptação, organizando e coordenando as funções psíquicas para responderem ao momento presente. Estas funções superiores são conhecidas, em neuropsicologia, como "funções executivas", e representam – tanto pelas suas operações quanto pela localização anatômica a elas associada (o córtex pré-frontal) – os centros orgânicos mais evoluídos do reino animal. Não cabe aqui detalhar algumas das principais funções a esses centros atribuídas, apesar da pertinência (por exemplo, flexibilidade mental, categorização, abstração, controle inibitório), porque necessitaria de uma análise desses conceitos do ponto de vista da psicologia cognitiva, de onde se originaram, para poder relacionar com os conceitos trabalhados anteriormente, oriundos da filosofia. Mas a correspondência entre eles é bastante clara por si sós.

É digno de nota, também, que apesar de não estarem predeterminadas instintivamente, as funções superiores devem operar através dos universais e das leis aprióricas da transcendentalidade, sem o que seriam completamente caóticas. Porém, essa "determinação" pelas leis aprióricas constitui precisamente a possibilidade da autotranscendência, e são aquilo que permite a aplicação da liberdade subjetiva ao mundo concreto.

A relação da liberdade com a ocorrência de algo imprevisto, contrapondo-se à natureza não-espiritual e “mecânica”, é tão importante para a essência humana que constitui uma das notas de sua transcendentalidade, que Rahner chama de “historicidade”. Neste sentido, pode-se atribuir com confiança a essas estruturas evolutivamente superiores um papel central na relação da transcendentalidade com o aspecto orgânico e biológico do ser humano.

Diz Rahner:

Só há verdadeira historicidade ali onde se dá singularidade inédita e incomputável da liberdade. Certo que também a natureza experimenta mudança e está sujeita a movimento, mas não tem história propriamente dita, porque todas as fases de seu movimento, ainda que talvez nem sempre de direção reversível, são, no entanto, momentos e consequências necessárias da constelação inicial e, por conseguinte, casos de uma lei geral. Só se dá história ali onde a singularidade irrepitível e o valor individual se impõem ultrapassando a modalidade de caso e o valor de posição em uma série, quer dizer, onde há liberdade¹⁹².

¹⁹²[Sólo hay verdadera historicidad allí donde se da la singularidad inédita e incomputable de la libertad. Certo que también la naturaleza experimenta cambio y está sujeta a movimiento, pero no tiene historia propriamente dicha, porque todas las fases de su movimiento, aunque quizá no siempre de dirección reversible, son, sin embargo, momentos y consecuencias necesarias de la constelación inicial y, por consiguiente, casos de una ley general. Sólo se da historia allí donde la singularidad irrepitible y el valor individual se imponen rebasando la modalidad de caso y el valor de posición en una serie, es decir, donde hay libertad.] (RAHNER. *Oyente de la Palabra*, p. 175).

3.2 SIGNIFICAÇÃO ONTOLÓGICA DO SIMBOLISMO MANDÁLICO

Pelo que foi observado, o apetite superior – a vontade – inibe o apetite sensitivo irascível ou concupiscível. A vontade é o apetite racional que, fundado na antecipação do ser absoluto, é capaz da liberdade porque no *excessus* sobre o Ser absoluto não se encontra predeterminado a nada, a não ser a esse mesmo Ser absoluto sem o qual nada seria¹⁹³. Foi visto também que esta estruturação do ordenamento das potências em que o movimento natural de uma é inibido pela outra possui um correlato fisiológico (indicando a correlação da estruturação material e espiritual). Para a compreensão fenomenológica disto, agora, deve-se retomar o tema místico das esferas. O motivo está na comparação que Tomás de Aquino trás desta ordenação, no seguimento da citação anterior: "É o que quer dizer o Filósofo, no livro II da *Alma*: 'O apetite superior move o inferior, como uma esfera celeste superior move a inferior'. – É dessa maneira, portanto, que as potências irascível e concupiscível obedecem à razão" (I q. 81 a 3 corp).

A influência de uma potência superior sobre outra inferior tem, assim, seu protótipo na teoria cosmogônica das esferas. Isto pode ser aplicado, portanto, à relação entre a alma e o corpo. E assim também se esclarece o poder que a antecipação – simbolizada pelo Si-mesmo e pelo mandala – tem de proporcionar a liberdade subjetiva que controla o apetite sensível e instintivo. Pois o mandala é a representação de uma esfera e, significando a totalidade, trata-se da "esfera superior".

O tema mandálico das esferas e do têmenos adquire o sentido de uma ampliação da consciência na qual o psiquismo passa a controlar maiores porções do inconsciente atávico e a manter sob sua influência os dados sensíveis captados no presente. O "círculo mágico" instaurado pelo mandala (e que surge espontaneamente nos simbolismos dos sonhos ou da imaginação especialmente nos momentos de maior desorganização individual ou social,

¹⁹³ Cf., também, H. U. Von Balthasar: "Aqui [na vontade] a indiferença do intelecto perante o ser-por-si, que constituía a premissa para o conhecimento de qualquer existente diferente, aparece como indiferença do querer perante o mesmo ser-por-si, como condição necessária para a livre eligibilidade de qualquer ser singular como bem. Por um lado o ser-por-si (porque não é objeto) não é elegível pelo querer, tal como não é objetivamente cognoscível pela razão; por outro lado, o abrir-se a ele é a condição necessária para que a vontade, pela distância do espírito e, portanto, em liberdade, possa escolher um bem singular. Isto mesmo, que a livra do constrangimento (sensível) e que de cego instinto a transforma em superior faculdade espiritual de escolha, impõe-lhe, ao mesmo tempo, indiferença e neutralidade perante todos os bens da terra. Nesta imposição a vontade sente-se livre, porque não há aqui escolha necessitante alguma" (*O Cristo e a Angústia*, p. 103s).

quando é preciso encontrar uma forma de controle e organização) é o limite sagrado da atuação do espírito consciente. Tudo o que recai sobre este espaço ordena-se a serviço do centro, do Si-mesmo, e direciona-se, portanto, para a evolução do organismo, para a maior proximidade do Mistério e para uma integração de complexidade superior dos elementos materiais.

Com o desenrolar das ideias anteriores, pode-se afirmar que a natureza da influência exercida neste espaço mandálico é, ao menos, abstrativa e inibitória. Que é abstrativa, convém pela identidade da antecipação do Ser absoluto e do símbolo mandálico. O movimento inconsciente pela busca do centro e do Si-mesmo, ou seja, da totalidade, parece ser o que Rahner chama de "tendência do espírito à sua própria plenitude", o "apetite do ser em absoluto. E já antes havíamos feito ver que o apetite do ser em sua totalidade, com o título da antecipação do ser, era a *abstractio* fundamental"¹⁹⁴. Rahner faz estas afirmações porque, segundo ele, as principais faculdades do espírito – entendimento e vontade – se fundam na transcendentalidade, e esta, por sua vez, se funda na abertura (antecipação) para Deus, o ser absoluto. Assim, o mandala pode ser visto como uma intuição ou projeção arquetípica que representa a ação dinâmica dessa antecipação, ação que é fundamentalmente abstrativa e que conduz à evolução da matéria.

Que a influência exercida nesse espaço é inibitória, surge como corolário do que foi visto sobre a relação entre as potências superiores e inferiores. Como prova deste aspecto a partir do ponto de vista neuropsicológico pode-se trazer esta passagem sobre as funções executivas e os lobos frontais, na qual se mostra a relação entre estas funções mais evoluídas, ou seja, as "esferas superiores", e a liberdade e consciência de si: "O ser humano deve forjar sua independência comportamental em relação ao meio ambiente; a autonomia comportamental, ou seja, o fato de obedecer a sua própria lei, é construída graças à inibição frontal"¹⁹⁵. A resposta automática aos estímulos do ambiente precisa ser inibida para dar lugar à liberdade subjetiva.

A relação da inibição com a transformação evolutiva dos instintos não é difícil de ser pensada, pois já é um tema conhecido, especialmente se for considerada a inibição sob a denominação de "repressão". Mas as relações metafísicas desta operação com a evolução da

¹⁹⁴[tendencia del espíritu hacia su propia plenitud]; [apetito del ser en absoluto. Y ya antes habíamos hecho ver que el apetito del ser en su totalidad, con el título de anticipación del ser, era la *abstractio* fundamental.]

(RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 276).

¹⁹⁵ GIL. *Neuropsicología*, p. 169.

matéria é algo que só pode surgir com o uso dos conceitos adequados. Em primeiro lugar, cabe apontar que Jung via expressamente a relação entre corpo e psique como interativa¹⁹⁶. Isto parece óbvio na atualidade, mas não necessariamente se tenha avançado suficientemente na compreensão da natureza dessa interação. Considerar o espírito como uma potência que dirige a estrutura orgânica para um centro e uma totalidade, contrapondo-se ao movimento disperso dos elementos múltiplos através da inibição de sua direção espontânea, mostra-se como uma alternativa a ser desenvolvida para essa compreensão. O próprio espírito é, assim, esse centro que, como ponto gravitacional, influencia os movimentos parciais dos elementos, atraindo-os à sua unidade. É claro que não se trata de um ponto espacial, mas de um ponto formal, onde a unidade dos elementos significa a concretização da essência do composto, ou seja, da alma. No entanto, esta ideia só pode ser fortalecida através de correlações referentes a outros dados do funcionamento psíquico, como se tentará fazer a seguir a partir da teoria dos arquétipos e de seus símbolos, retomando-se inicialmente a temática da circum-ambulação.

3.2.1 A ação abstrativa

O processo de desenvolvimento psíquico deve conquistar esse espaço sagrado do têmenos – no qual são integrados o inconsciente e o consciente – através da vivência dos impulsos. A circum-ambulação representa uma condição para esta conquista. A respeito de um sonho, escreve Jung: "Mas para que tal transformação seja possível, é indispensável que haja a 'circumambulatio' (circum-ambulação), isto é, que haja uma concentração exclusiva no *centro*, lugar da transformação criativa". Já aqui vemos o caráter abstrativo indicado acima. A concentração no centro significa uma atitude psicológica na qual o estar-em-si é permanente: e isto é, para o conhecer humano, possível mediante a abstração.

Segue-se a interpretação do sonho: "No processo, a pessoa é 'mordida' por animais; isto significa que devemos expor-nos aos impulsos animais do inconsciente, sem que nos identifiquemos com eles e sem deles 'fugirmos', uma vez que a fuga do inconsciente tornaria ilusória a meta do processo". Aqui se alerta contra uma atitude puramente "abstrativa", desvinculada da necessidade que o conhecer humano tem da multiplicidade de objetos, cada qual com seu instinto correspondente. O espírito humano necessita da sensibilidade para atingir a sua perfeição, mas ao mesmo tempo ele deve ultrapassá-la. A consciência sensível

¹⁹⁶ Cf. JUNG. *A energia psíquica (OC 8/1)*, §33.

"perde" sua força porque fica alienada no outro, mas não se deve pensar isto como um mecanismo "físico", e sim "metafísico". O espírito faz surgir de si mesmo a sensibilidade, com o fim de produzir a espécie sensível – o *phantasma* a partir do qual realizará a *abstractio*, que é a consideração da imagem sensível e singular através da luz do intelecto agente e da totalidade do ser. Nesta totalidade, possibilitada pela ultrapassagem do espírito sobre a sensibilidade (*excessus*), o espírito se torna consciente de si, porque ele é essa totalidade (*quodammodo omnia*). "Pois o espírito apreende sempre o objeto singular enquanto antecipa a totalidade do ser. E com isto, apreende o objeto singular de tal maneira que, enquanto é apreendido, não exclui a nenhuma outra coisa junto a si de chegar a ser também conhecida"¹⁹⁷. A perda da força na consciência sensível é simplesmente o fato de o espírito não ter alcançado sua perfeição, permanecendo no estado sensível, múltiplo e dissociado do Absoluto.

Jung prossegue com o comentário ao sonho: "É preciso perseverar; no caso em questão, o processo iniciado pela auto-observação deve ser vivido em todas as suas peripécias, para depois incorporar-se à consciência através da melhor compreensão possível"¹⁹⁸. Assim, a circum-ambulação expressa a vida psíquica na sua interação entre o inconsciente e o consciente, e também entre os instintos e seus objetos. Ela é uma expansão do ser psíquico que engloba o objeto, arrastando-o para o centro e transformando-o, através da abstração, em uma substância espiritual capaz de alimentar o próprio espírito, ou seja, de incorporá-la à consciência unitária. O movimento circular manifesta, assim, esta "respiração" do espírito humano, onde se alternam os processos de introversão e extroversão, ou, em termos da metafísica de Rahner¹⁹⁹, a transcendência (o *a priori* subjetivo) e a historicidade do mundo sensível. De fato, o símbolo do círculo se presta a este tipo de interpretação:

Quanto à roda, convém observar que ela é uma expressão favorita da alquimia para designar o processo de circulação, a "circulatio". Por um lado, deve-se pensar na "ascensus" e "descensus" (ascensão e descida) dos pássaros, por exemplo, alçando voo e descendo, a modo de vapores que se precipitam (...) A alegoria moral contemporânea da roda destaca entre outros significados que o "ascensus" e o "descensus" corresponderia à descida de Deus até o homem e a ascensão deste último até Deus (...). As relações místicas da roda desempenham um papel importante em Jacob Böhme. Como os alquimistas, ele também opera com as rodas

¹⁹⁷ [Pues el espíritu aprehende siempre el objeto singular en cuanto anticipa la totalidad del ser. Y con esto, aprehende al objeto singular de tal manera que, en cuanto es aprehendido, no excluye a ninguna otra cosa junto a sí de llegar a ser también conocida.] (RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 287).

¹⁹⁸ JUNG. *Psicologia e alquimia (OC 12)*, §186.

¹⁹⁹ "O homem é assim o pêndulo médio entre Deus e o mundo, entre tempo e eternidade" [El hombre es así el péndulo medio entre Dios y el mundo, entre tiempo y eternidad] (RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 387).

de Ezequiel e diz: "[...] reconhecemos, portanto, que a vida do espírito está voltada para dentro de si mesma, e que a vida da natureza está voltada para fora e para a frente. Podemos compará-las a uma roda esférica que gira para todos os lados, tal como a roda de Ezequiel". E continua: "A roda da natureza gira de fora para dentro de si mesma; a divindade, no entanto, mora dentro de si mesma (...) Observe a roda externa que é o zodíaco, com os astros, seguindo-se os sete planetas" etc. (...) Para Böhme, a roda significa também, em termos alquímicos, a "informatio", a "impressão" da vontade eterna.²⁰⁰

É no tema arquetípico das esferas – enquanto simbolizam a totalidade do Si-mesmo – que se manifesta, portanto, a evolução enquanto processo de transformação da matéria rumo ao espírito, processo simbolizado pela relação entre a divindade que "desce" e o homem que "sobe", ou seja, a ação abstrativa do princípio intelectual que libera o espírito da matéria. Com isto se explica por que motivo as considerações sobre os mistérios da encarnação terminaram com o símbolo mandálico. Neste simbolismo se encontra também o "dentro" e o "fora", característico do conhecer humano, o qual é "espírito no mundo". É na forma da roda e das esferas celestes, igualmente, que a matéria vai sendo "informada" pela vontade eterna, seguindo assim o processo evolutivo.

Não deve surpreender o aparente caos de metáforas e simbolismos. Pelo contrário, deve-se levar em conta que o que está sendo discutido é algo, no mínimo, tão complicado quanto as investigações dos físicos a respeito dos modelos quânticos da estrutura da matéria. E deve-se sempre apelar para a experiência mística, que é um estado de consciência onde estas coisas talvez façam um sentido imediato e inacessível ao cotidiano, a não ser mediante esse trabalho árduo de traçar paralelos.

O desenvolvimento biológico humano é determinado, como se pode concluir, pelas características de seu modo ontológico de ser. O ser humano parte da sensibilidade e, abstraindo desta as espécies inteligíveis, constrói seu próprio ser espiritual. Neste caminhar, retira da natureza (e dos astros) os modelos para a (in)formação de seu ser. Estes modelos lhe fazem sentido pela percepção do belo (o numinoso) e – diga-se de passagem – é porque neste caminhar ele possui a posição ereta que ele se diferencia dos animais, os quais não se demoram em observar os astros e a beleza das coisas:

(...) a estatura reta convinha ao homem por quatro motivos. Primeiro: porque os sentidos foram dados ao homem não somente para prover às necessidades da vida, como nos outros animais, mas ainda para o conhecimento. Por isso, enquanto os outros animais só acham prazer nas realidades sensíveis em função dos alimentos ou do sexo, somente o homem encontra prazer na beleza das coisas sensíveis tomadas em si mesmas. (...) O homem tem o rosto levantado, e assim, graça aos sentidos, e principalmente graças à vista (...) pode livremente conhecer de todos os lados as

²⁰⁰ JUNG. *Psicologia e alquimia (OC 12)*, §214.

coisas sensíveis, tanto as celestes como as terrestres, para captar em todas a verdade inteligível. (I q. 91 a. 3 ad 3)

Assim fica mais clara a relação do círculo com a abstração, enquanto o primeiro simboliza o movimento de extroversão e introversão no qual os objetos sensíveis são transformados em objetos espirituais que, por sua vez, transformam o espírito. O espírito é "liberado" da sensibilidade pelo intelecto agente, e assim pode, com sua espécie inteligível, tornar-se realidade ôntica do intelecto. Na verdade, da mesma forma como o "estar no outro" da força do espírito é seu ser não-completo, mantido na fase da sensibilidade, a liberação do espírito da matéria é simplesmente o cumprimento da perfeição desse mesmo espírito que gerou para si a sensibilidade a fim de retornar a si. Eis, em Rahner, a maneira como é expressa esta característica peculiar do espírito humano em termos metafísicos: "a necessidade (e com ela a origem) da sensibilidade se concebe a partir da maneira de ser específica da intelectualidade humana; esta sensibilidade, por sua parte, só pode chegar a ser realidade ao devir o mesmo espírito do homem realidade da matéria: *forma corporis*"²⁰¹. Assim, é do espírito (intelecto) que brota a sensibilidade, o que ocorre mediante a união do espírito com a matéria. Segundo a hipótese evolucionista proposta aqui, o espírito já estava unido desde sempre à matéria, sendo inerente a esta. Mas este "espírito da terra" não é autoconsciente a não ser quando, originando de si a sensibilidade, apreende os objetos a partir dos quais retorna a si mesmo, contemplando sua própria luz espiritual nesses objetos por ela iluminados na abstração operada pelo intelecto agente – ou seja, numa reflexão (*reflexio*). É isto porque tal espírito da matéria – que se torna autoconsciente no estágio evolutivo do homem –, pelo fato de ser do grau mais inferior da intelectualidade, não enxerga as espécies inteligíveis em si mesmo (como o fariam os anjos e Deus, as substâncias superiores), mas apenas a partir da abstração do objeto sensível. "Se o espírito não é consciente de si mesmo ou de algo outro, por si só e desde sempre, é imediatamente claro que tem que conceber receptivamente seu conhecimento *a rebus exterioribus*. (...) toda concepção receptiva como tal tem que ser necessariamente sensível"²⁰². É por este motivo, portanto – quer dizer, em última instância pela inconsciência permanente de si mesmo se não se puder refletir em um

²⁰¹[La necesidad (y con ella el origen) de la sensibilidad se concibe a partir de la manera de ser específica de la intelectualidad humana; esta sensibilidad, por su parte, sólo puede llegar a ser realidad al devenir el mismo espíritu del hombre realidad de la materia: *forma corporis*.] (RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 245s).

²⁰²[Si el espíritu no es consciente de sí mismo o de algo otro, por sí solo y desde siempre, es inmediatamente claro que tiene que concebir receptivamente su conocimiento *a rebús exterioribus*. (...) toda concepción receptiva como tal ha de ser necesariamente sensible.] (RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 247s).

outro dado sensivelmente, característica do grau ínfimo de intelectualidade – que o espírito humano está unido à matéria e à sensibilidade. "Da necessidade de uma recepção sensível de um objeto distinto do *cognoscente* conclui ulteriormente Tomás a unidade substancial do princípio espiritual com a sensibilidade material"²⁰³. E, assim, o movimento de extroversão e introversão do espírito no mundo que é o homem é a forma do devir no qual se constitui o seu ser.

A alma era representada por um círculo na filosofia antiga, e estas considerações permitem interpretar esse simbolismo da maneira como está sendo feita. O círculo mostra a estrutura do espírito humano total, caracterizado pela reflexividade. O intelecto conhece o universal pela abstração do sensível, e não só precisa desta operação para conhecer-se a si mesmo, como também deve retornar ao sensível (*conversio ad phantasma*) com essa abstração para conhecer intelectualmente o singular material²⁰⁴. É esta a "respiração" essencial do espírito humano, que se dá nas duas direções do movimento da energia psíquica: introversão e extroversão. Jung traz frequentemente a concepção de Goethe deste processo, na qual a metáfora está relacionada antes ao movimento do coração (sístole e diástole). Mas a ideia é essencialmente a mesma: "Essas atitudes opostas nada mais são do que mecanismos opostos: um voltar-se diastólico para o objeto e uma apreensão do mesmo; e uma concentração sistólica e liberação de energia dos objetos apreendidos"²⁰⁵. É preciso lembrar que a energia é o "ser", conforme afirmado acima, e, portanto, também a "cognoscibilidade da coisa", sendo, assim, princípio de transformação ôntica do espírito.

3.2.2 A ação inibitória

O caráter inibitório, mencionado anteriormente, desse símbolo mandálico pode ser mais bem compreendido a partir do seguinte trecho (ainda imbuído do aspecto da abstração):

A quadratura do círculo é um símbolo do "opus alchymicum" (trabalho alquímico), na medida em que decompõe a unidade caótica originária nos quatro elementos, recompondo-os novamente numa unidade superior. A unidade é representada pelo círculo e os quatro elementos, pelo quadrado. A produção do uno a partir do quatro é o resultado de um processo de destilação ou melhor, de sublimação, que se dá numa forma "circular"; em outras palavras, o destilado foi submetido a diversas

²⁰³[De la necesidad de una recepción sensible de un objeto distinto del *cognoscente* concluye ulteriormente Tomás la unidad sustancial del principio espiritual con la sensibilidad material.] (RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 248).

²⁰⁴ Cf. RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 214s.

²⁰⁵ JUNG. *Tipos psicológicos (OC 6)*, §6.

destilações, a fim de extrair-se a "alma" ou o "espírito" em sua forma mais pura. Em geral, o resultado é designado como "quintessência" (...). Em sua *Confession*, Heinrich Khunrath diz a respeito da destilação circular: (...) (Pela circum-rotação ou revolução filosófica circular do quaternário [...] a suprema e puríssima simplicidade ou inocência é restabelecida [...] a mais que perfeita "monadis catholicae" (mônada católica) [...] Do uno grosseiro e impuro resulta o uno puríssimo e sutil etc.).²⁰⁶

A inibição corresponde à separação dos elementos, através do que eles se tornam puros. Ao abstrair um aspecto do objeto, todos os outros aspectos devem ser separados e inibidos²⁰⁷. O próprio fluxo natural da consciência sensível deve ser inibido no processo do entendimento e da razão, a fim de conquistar a pureza da essência do objeto ou o universal estático contraposto ao devir. O movimento de fugir do lobo deve ser inibido por uma instância superior, a fim de conquistar-se a liberdade e o livre-arbítrio. Mediante essa inibição, é possível reconstruir os elementos, instintos ou objetos, em formas superiores de organização. Também se pode ressaltar que tal inibição é semelhante à morte, ou à mortificação, pois interrompe o curso natural de determinado movimento. Sua reconfiguração em um patamar superior se identifica com a ideia da ressurreição.

Antes de passar à exposição psicodinâmica de como se exerce esta inibição, deve-se colocar a hipótese de que ela é expressada metafisicamente a respeito da abstração como "fase negativa da síntese afirmativa"²⁰⁸. Foi visto acima que a abstração retira a consciência de sua entrega ao objeto sensível, de sua identidade com este. O movimento do pensar, desta forma, é impulsionado por uma inibição que retira a consciência de seu envolvimento absoluto pela materialidade sensível. "O mundo se origina quando o homem o descobre. E ele o descobre quando sacrifica sua condição de envolto pela mãe original, pelo estado inicial

²⁰⁶ JUNG. *Psicologia e alquimia (OC 12)*, §165.

²⁰⁷ É o que mostra a neuropsicologia, ao menos no que diz respeito à capacidade de atenção. Mas provavelmente isto revele, de fato, os fundamentos cognitivos da abstração, na medida em que esta é uma atenção focada em determinado dado sensível, eliminando-se as condições singulares e concretas do objeto do qual provém esse dado (ou seja, sua relação com outros dados e objetos no tempo e no espaço), e que não estão sob esse foco de atenção. Isto é operado pela inibição que justamente os lobos frontais realizam sobre as áreas sensoriais do cérebro: "Patients with frontal lesions show heightened vulnerability to distracting stimuli (...), as well as electrophysiological evidence of disinhibition in sensory regions. (...) it has been proposed that the dependency on immediately present environmental cues shown by some patients with frontal lobe damage may be due to release of parietal lobe activity resulting from loss of frontal lobe inhibition. (...) Impairment of inhibitory control following frontal lobe damage appears to be a common mechanism affecting not just allocation of attention, but several aspects of cognition and behavior" (HEILMAN. *Clinical Neuropsychology*, p. 431).

²⁰⁸ ["la fase negativa de la síntesis afirmativa"] (RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 163).

inconsciente"²⁰⁹. Esta inibição é representada especialmente pela interdição do incesto, que significa a repressão de uma tendência instintual e sua *conversão* para o mundo espiritual. Matéria é o princípio passivo e, como tal, identifica-se com o feminino, a Mãe-Terra. A relação da sensibilidade com a matéria faz com que a vida puramente sensível, dominada pelos apetites "mundanos", seja concebida como um retorno ao princípio material oposto ao espiritual, e portanto como um incesto.

A consciência, marco evolutivo da matéria, é, assim, fruto de um direcionamento da operação do organismo no qual este fluxo é "extrovertido" para formas distintas da sua própria (seu estado original, a forma própria que o mantém – na linguagem de Rahner – preso na inconsciência). A formação de órgãos sensíveis é parte deste processo que prepara a autoconsciência, na medida em que permite a captação de formas distintas nas quais o espírito buscará sua totalidade. No entanto, haveria simplesmente um duplo sensível do outro (o *phantasma*) se não houvesse a capacidade de transformação e de ação sobre esta representação internalizada, ou seja, se não houvesse uma liberdade da forma (espírito) do organismo sensível sobre o *phantasma*. A ação inibitória do espírito (potência superior) está em impedir a mera atualização do *phantasma* na consciência, permitindo assim transcendê-lo.

Para entender melhor isto, deve-se conceber o espírito não apenas como *intellectus agens*, mas também como *intellectus possibilis* [intelecto possível], porque em si é indeterminado e abarca a possibilidade para toda a determinação proveniente do *intellectus agens*. O *intellectus agens* molda o *intellectus possibilis* através da abstração da espécie inteligível a partir do dado sensível. Sendo possibilidade para infinitas determinações, o espírito se torna livre com relação à determinação singular do dado sensível porque, precisamente, é mais amplo do que esta. A consciência sensível é uma determinação real e limitada da forma (espírito) do organismo, mas a possibilidade desta forma para outras determinações contrárias também é real e dada conjuntamente, e nisto se dá a liberdade do espírito:

Esta possibilidade mais ampla com respeito a múltiplas determinações, que está presente como «realidade» na atuação de uma determinação singular, se revela como livre em que, como possibilidade realizada, não se dissolve na realidade da determinação singular. O fundamento formal entra assim, por uma parte, ele mesmo na realidade somente mediante a atuação da determinação particular e, por outra parte, se atua a si mesmo não apenas como realidade precisamente desta

²⁰⁹ JUNG. *Símbolos da transformação* (OC 5), §652.

determinação, senão que, enquanto real, permanece sempre por cima de cada determinação singular.²¹⁰

É esta a autonomia e liberdade frente ao meio ambiente que é garantida pela inibição da sensibilidade (ou melhor, dos dados sensíveis), conforme indicado acima em termos neuropsicológicos. Em termos junguianos, é a "opinião subjetiva" que se interpõe entre o Eu e o objeto, possibilitando ao organismo "obedecer à sua própria lei". A inibição realiza aquela contração da sensibilidade a partir da qual se pode inserir o pensar. Desta forma, a introversão é uma função inibitória que libera o espírito para a transcendência e abertura ao infinito, o que já foi afirmado antes ao indicar que era o direcionamento da energia psíquica para o pólo transcendental. E também foi visto que a contração da sensibilidade era a própria abstração, na medida em que tornava inconscientes os dados supérfluos da sensibilidade. Portanto, a função inibitória não é senão outro aspecto da abstração. Na metafísica do conhecimento, isto é expressado pela unicidade do fundamento da liberdade e do conhecimento (incluindo autoconsciência e abstração), ou seja, a antecipação do ser, e vice-versa.

Se, portanto, a liberdade do espírito é tão somente outro título para a possibilidade da antecipação da totalidade do ser, e por outra parte esta antecipação não é outra coisa que a consciência que o mesmo espírito cobra de seu próprio ser, em virtude do qual salta em direção ao seu próprio fim e, neste salto, produz a sensibilidade ultrapassando-a e não se tornando ele mesmo sensível pela maneira em que a produz, mas permanece ele mesmo «abstraído» e sempre regressando a si mesmo, então se pode dizer que a possibilidade da *abstractio* e da *reditio* completa radica na liberdade do espírito.²¹¹

O espírito é a potência superior do organismo, que como tal produz a sensibilidade para movê-la a seu próprio fim. "E, portanto, se a sensibilidade como potência inferior é ordenada e movida pelo espírito em razão de sua originação desde este, ficam também ela e

²¹⁰[Esta posibilidad más amplia respecto a múltiples determinaciones, que está presente como «realidad» en la actuación de una determinación singular, se revela como libre en que, como posibilidad realizada, no se disuelve en la realidad de la determinación singular. El fundamento formal entra así, por una parte, él mismo en la realidad sólo mediante la actuación de la determinación particular y, por otra parte, se actúa a sí mismo sólo como realidad precisamente de esta determinación, sino que, en cuanto real, permanece siempre por encima de cada determinación singular.](RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 356).

²¹¹[Si, por tanto, la libertad del espíritu es tan sólo otro título para la posibilidad de la anticipación de la totalidad del ser, y por otra parte esta anticipación no es otra cosa que la conciencia que el mismo espíritu cobra de su propio ser, en virtud del cual salta hacia su propio fin y, en este salto, produce la sensibilidad trasmontándola y no deviniendo él mismo sensible por la manera en que la produce, sino que permanece él mismo «abstraído» y siempre regresando hacia sí mismo, entonces se puede decir que la posibilidad de la *abstractio* y de la *reditio* completa radica en la libertad del espíritu.] (RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 287s).

sua atualidade (...) orientadas ao «termo final» do espírito, ao ser em geral"²¹². O espírito, primeiramente, torna-se receptivo para tornar-se consciente ("em ato"), pois o espírito humano é, de início, apenas *intellectus possibilis*. Torna-se, assim, material, e suscetível às leis físicas do mundo em devir. Ao inibir com sua potência superior esse devir percebido, capta os universais "eternos", e com eles constrói para si a possibilidade de ingressar no mundo metafísico "sobre o plano da *imaginatio*". A decomposição da sensibilidade nos seus universais é o equivalente da dissolução alquímica rumo à *materia prima*, a partir da qual se forma a quintessência. À maneira das misturas que os alquimistas faziam, também o intelecto atua compondo e dividindo²¹³.

O espírito, portanto, é uma força contrária à matéria, que modifica o fluxo "físico" do organismo, no que reside a liberdade e o livre-arbítrio. A antropologia paulina é obviamente uma expressão disto. O "não fazer aquilo que o espírito quer" representa uma dissociação entre o intelecto e os membros materiais, psíquicos ou não. Mesmo uma representação que não foge ao biologismo, à maneira de Teilhard de Chardin, pode conceber nisto uma dissociação entre uma matéria mais bem organizada, que obedece à lei "espiritual", e o restante do organismo, – dissociação que viria a ser suprimida pela maturação (o *habitus* [hábito]) e pela evolução. Trata-se da união entre o pólo transcendental e o pólo objetivo, que foi comentada acima.

A direção propriamente dada a esse fluxo do "ser" material pelo espírito não é uma direção determinada, mas a direção do Absoluto indeterminado (pois o espírito é a antecipação do ser absoluto) – e por isso é tomado como pura "negatividade" ou "inibição". Esta negação se funda na antecipação, no *excessus*: "o *excessus* sobre o *esse* é já sempre em si a negação do ente singular apreendido. (...) A negação expressa se funda sobre o *excessus*, enquanto este é a negação já sempre exercida do objeto singular em seu *esse* limitado por sua forma"²¹⁴. É o contrário do fluxo natural – em si determinado em sua finitude – e por isto pode conduzir ao espírito livre. O ser humano não segue diretamente ao julgamento natural,

²¹²[Y, por tanto, si la sensibilidad como potencia inferior es ordenada y movida por el espíritu en razón de su originación desde éste, quedan también ella y su actualidad (...) orientadas al «término fin» del espíritu, al ser en general.] (RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 280).

²¹³ Cf. RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 293.

²¹⁴[el *excessus* sobre el *esse* es ya siempre en sí la negación del ente singular apreendido. (...) La negación expresa se funda sobre el *excessus*, en cuanto éste es la negación ya siempre ejercida del objeto singular en su *esse* limitado por su forma.] (RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 210s).

mas é capaz de inibir esse movimento em função da razão: diferentemente do caso da ovelha, que julga instintivamente que deve fugir do lobo, o julgamento do homem "não é o efeito de um instinto natural aplicado a uma ação particular, mas de uma certa comparação da razão" e, "por isso, o homem age com julgamento livre, podendo se orientar para diversos objetos" (I q. 83 a. 1 corp). A diversidade de objetos indica essa indeterminação que é fruto da inibição, repressão, negação do movimento natural. A negação é, como afirma Rahner, o "índice da liberdade do espírito em sua união à sensibilidade"²¹⁵.

Como se comentou acima, a negação estava relacionada com a liberdade no sentido de autotranscendência da matéria, porque era o desprendimento da sensibilidade mediante a conscientização do Ser absoluto e indeterminado, o que ocorria na teologia apofática. É neste sentido que a ação inibitória conduz à autotranscendência. É neste sentido também que esta teologia apofática (teologia negativa) não é um "niilismo", mas é uma negação da finitude do movimento de transcendência, o que conduz tal movimento sempre adiante, ao infinito. O aspecto material e animal do ser humano tende a finalizar o impulso instintivo com uma descarga motora da energia, quando na presença do objeto sensível. A ação inibitória inibe, propriamente, esta ligação entre o objeto sensível (a percepção do lobo) e os centros motores (a fuga). Com isto, o impulso permanece em seu movimento, mas em direção a objetos cada vez mais abstratos. Isto ocorre não apenas ao fugir de um objeto, mas também ao ser por ele atraído pela sua excelência. A excelência dos objetos sensíveis é superada, na abstração, pela conscientização não representável de suas causas invisíveis (imateriais), que são as substâncias separadas, objeto da máxima felicidade humana:

(...) a alma intelectiva humana, por sua união com o corpo, possui o olhar voltado aos fantasmas. Por isso, ela não é informada para inteligir senão mediante espécies recebidas pelos fantasmas. E isto concorda com o que afirma Dionísio: (...) diz ele que "é impossível o raio divino iluminar a nós, senão cingido pela variedade dos velames sagrados". Logo, a alma (enquanto unida ao corpo) pode ascender à cognição das substâncias separadas apenas na medida em que pode ser conduzida pelas espécies recebidas dos fantasmas. Isto, entretanto, não se dá para que entendamos *o que elas são*, uma vez que tais substâncias excedem toda a proporção destes inteligíveis [inferiores]. Mas assim podemos, acerca das substâncias separadas, de certo modo conhecer *que* elas são – assim como, por efeitos deficientes, chegamos a causas excelentes, para que delas saibamos apenas que existem. E, quando conhecemos que são causas excelentes, delas sabemos que não são tais quais seus efeitos. De fato, isto é saber delas mais o que *não são* do que o que *são*.²¹⁶

²¹⁵[índice de la libertad del espíritu en su unión a la sensibilidad.] (RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 290).

²¹⁶TOMÁS DE AQUINO. *De anima*, a. 16 corp.

A inibição é, em sentido metafísico, a negação do objeto limitado, e em sentido neuropsicológico, a inibição do conteúdo sensível e da descarga motora que põe fim à dinâmica da energia psíquica. O têmenos (os muros que protegem contra as influências e distrações externas) não é algo diferente do mandala; ele apenas marca o início deste espaço sagrado, inibitório e abstrativo. Nisso se dá o movimento de transcendência, o qual é anterior à inibição: "Pelo que se refere à *remotio* ou *negatio*, (...) não é tão primitiva quanto *aaffirmatio*. Limites e fim só são conhecidos numa saída a um ser mais compreensivo que aquele cujos limites são ao mesmo tempo conhecidos e transcendidos (*reoveri*) no conhecimento".

Na psicologia junguiana, a inibição também se mostra como mecanismo de introversão. Ela retira (inibe) a libido dos conteúdos da consciência, tanto internos quanto externos. Com isto, deixa a consciência indeterminada, o que permite a ativação do inconsciente. Esta inibição ocorre porque a polaridade e oposição dos conteúdos determinados chegam, em alguns momentos, a um impasse. É preciso, portanto, que um terceiro elemento intermediário surja. Este terceiro elemento provém do inconsciente justamente por ser este indiferenciado, e assim, como símbolo, poder responder de forma "transcendente" ao impasse da oposição entre dois instintos, por exemplo. O mandala, como símbolo do Si-mesmo e da totalidade, representa esta inibição dos opostos e sua recondução ao inconsciente, de onde surge o símbolo mediador.

Sob condições normais, portanto, é necessário ministrar artificialmente energia ao símbolo inconsciente para dar-lhe mais valor e, assim, aproximá-lo da consciência. Isto acontece (...) por uma diferenciação do si-mesmo em face dos opostos. A diferenciação equivale a um retrair-se da libido de ambos os lados, enquanto a libido está disponível. (...) Neste acaso, a vontade tem como objetivo o si-mesmo. (...) A vontade não decide, neste caso, entre os opostos, mas só em favor do si-mesmo, isto é, a energia disponível é recolhida para o si-mesmo ou, em outras palavras, é introvertida. A introversão significa apenas que a libido é retida pelo si-mesmo e lhe é vedado participar nos opostos em luta. (...) Assim, torna-se completamente sem objeto, já não está relacionada com mais nada que pudesse ser conteúdo da consciência e afunda no inconsciente onde se apodera automaticamente do material da fantasia que está à disposição e o traz à superfície.²¹⁷

Este mecanismo de adaptação está na base da evolução psicológica, e se for levada em conta a interpretação de Jung sobre a formação do inconsciente coletivo, é o processo de evolução da espécie humana em geral. "(...) o material da fantasia trazido à tona contém imagens do desenvolvimento psicológico do indivíduo em seus estados seguintes, uma

²¹⁷ JUNG. *Tipos psicológicos* (OC 6), §173.

espécie de esboço ou representação do caminho futuro entre os opostos”²¹⁸. Assim, a evolução como dialética entre matéria e espírito também pode ser vista como dialética entre o consciente e o inconsciente, pois esse mecanismo é constante e se retroalimenta:

Mesmo que a atividade discriminante da consciência não encontre frequentemente muita coisa a ser entendida de imediato nas imagens, essas intuições contêm, no entanto, uma força viva que pode atuar com determinação sobre a vontade. A determinação da vontade repercute sobre os dois lados e, por isso, os opostos se tornam mais fortes após certo tempo. Mas o conflito renovado precisa sempre do mesmo processo há pouco mencionado pelo qual um outro passo é novamente possível. Denominei essa função de mediação dos opostos de função transcendente. Com isso não entendo nada de misterioso, mas apenas uma função de elementos conscientes e inconscientes ou, como na matemática, uma função comum de grandezas reais e imaginárias.²¹⁹

Jung está abordando a solução de Friedrich Schiller para o problema dos opostos. As palavras do próprio Schiller, citadas por Jung, permitem entender essa questão que está sendo tratada a respeito da inibição em sua relação com o mandala – enquanto este é uma imagem da antecipação do Ser absoluto: “A determinação que ele [o estado negativo de pura indeterminação] recebe da sensação deve ser retida, pois não pode perder a realidade; mas na medida em que é limitação, ela precisa ser igualmente removida, pois deve instalar-se uma determinabilidade ilimitada”²²⁰. A sensação fornece o objeto limitado, o que contradiz a busca do espírito pelo absoluto. No entanto, o espírito precisa da realidade trazida pela sensação. É, então, a remoção da determinação enquanto limitada que conduz para a determinabilidade ilimitada. Este é o processo do pensamento metafísico que Rahner atribui a Tomás de Aquino, o qual requer também a *remotio*, ou seja, a negação do objeto limitado através da antecipação do ser ilimitado (*excessus*). A interpretação psicodinâmica que pode ser dada a esse processo do pensar metafísico é fornecida por Jung:

A ‘determinabilidade ilimitada’ significa obviamente algo semelhante ao estado inconsciente no qual tudo pode atuar sobre tudo indistintamente. Este estado vazio da consciência deve ser ‘combinado com o máximo de conteúdo possível’. Este conteúdo, como a parte contrária do vazio da consciência, só pode ser o conteúdo inconsciente, pois nenhum outro conteúdo qualquer é dado. E assim é expressa claramente a união do consciente e inconsciente e ‘desse estado deve resultar algo positivo’. Este ‘positivo’ é, para nós, a determinação simbólica da vontade. Para Schiller é um ‘estado intermédio’ pelo qual se processa a união da sensação e do pensar. Ele o chama de ‘disposição intermédia’ em que sensualidade e razão agem ao mesmo tempo e, por isso mesmo, anulam o poder determinante um do outro, e, através de uma oposição, provocam uma negação.²²¹

²¹⁸ JUNG. *Tipos psicológicos* (OC 6), §174.

²¹⁹ JUNG. *Tipos psicológicos* (OC 6), §174

²²⁰ SCHILLER, *apud* JUNG. *Tipos psicológicos* (OC 6), §175.

²²¹ JUNG. *Tipos psicológicos* (OC 6), §177.

Este estado intermédio entre os instintos opostos e entre o finito e o infinito tem implicações cristológicas significativas, onde fica mais claro entender que a função inibitória, reconhecidamente fundamental nos processos neurocognitivos, tem um sentido muito mais amplo e profundo ao se relacionar com uma atitude mística que permite captar a transcendência no fenômeno do mundo. “(...) o ótimo vital se retrai sempre mais dos extremos opostos e procura uma posição intermédia (...). Uma vez que a posição intermédia (...) tem um caráter irracional e também é inconsciente, aparece projetada como Deus mediador, Messias, intermediário”²²².

3.3 ABSTRAÇÃO E INIBIÇÃO NA METÁFORA MANDÁLICA DO SOL: ILUMINAÇÃO E ATRAÇÃO

No desenvolvimento filosófico da interpretação do intelecto agente encontra-se a ilustração deste último através da metáfora do sol. Isto se dá pelo fato de que o intelecto agente ilumina o *phantasma*, a representação sensível, de forma a torná-lo intelectualmente conhecido. Rahner indica que nesta metáfora, segundo Tomás de Aquino, a ênfase deve recair sobre a "luz", e não sobre o "sol". Todavia, nas concepções filosóficas em que o intelecto agente é concebido como exterior à alma individual, a metáfora do sol adquire um sentido em que o "sol" parece ser tão importante quanto a "luz".

Levando em conta a exposição a respeito do símbolo mandálico, parece que a ênfase também deve recair, de fato, no "sol". O sol é um símbolo mandálico natural. Na citação de Dionísio feita por Tomás de Aquino, acima, consta que o raio divino é “cingido pela variedade dos velames sagrados”. Em latim, a expressão é “*varietate sacrorum velaminum circumvelatum*”, onde, para a questão presente, deve-se ressaltar o “*circumvelatum*”. É como se a luz divina proviesse de um centro a partir do qual fosse irradiada, iluminando os objetos e tornando-os sagrados, os símbolos arquetípicos nos quais esta luz se manifesta. Esta iluminação é a abstração. Portanto, é desta forma que o símbolo mandálico realiza a abstração. O símbolo mandálico possui uma expressão significativa (e talvez sua origem) na ideia do sol e do campo esférico da ação de sua luz.

O sol adquire, nessa metáfora, o significado do centro inconsciente da personalidade total. Como a origem do raio divino, o centro é incognoscível em si:

Numa interpretação materialista poder-se-ia afirmar que o centro *nada mais é do que* aquele ponto em que a psique se torna incognoscível, por ser lá que se funde com o corpo. Numa interpretação espiritualista, inversamente, afirmar-se-ia que o si-

²²² JUNG. *Tipos psicológicos* (OC 6), §323.

mesmo *nada mais é do que* o espírito, o qual anima a alma e o corpo, irrompendo no tempo e no espaço através desse ponto criativo.²²³

Nesta passagem também se aponta o centro criativo como ponto no qual se unem matéria e espírito, ou a transcendentalidade e a historicidade (esta última representada por tempo e espaço). É o ponto no qual "irrompe" o espírito. O mandala, portanto, também pode ser visto como um *portal*, no qual se cria um acesso para a transcendência, para o reino espiritual, para o Outro. É uma "janela" por onde entra a luz espiritual, e pela qual o ser humano tem acesso ao Tu absoluto. Por causa desse acesso à transcendência, o surgimento do símbolo mandálico é acompanhado pelas mais elevadas intuições das esferas celestes. É o lugar da abertura do ser humano ao mundo, no sentido existencialista de "abertura". É, portanto, também o lugar da abertura mais radical para o outro ser humano, para o mundo social. Nisto se revela aquele aspecto ressaltado anteriormente: introversão e extroversão.

Se podem confundir as imagens, talvez contraditórias, do mesmo simbolismo mandálico como círculo no qual há o *ascensus* e *descensus*, ou como esfera, ou como portal²²⁴, isto apenas reflete a necessidade de utilizar várias analogias, por si limitadas, para explicar algo que na verdade não tem dimensão, ou seja, o ponto e a forma pela qual ele se desdobra no tempo e no espaço, intramundaneamente, conservando sua "luminosidade" espiritual. Há por isso, ainda, a possibilidade de aduzir mais um importante símbolo mandálico, que talvez não seja tão conhecido: a circuncisão. Nela se representa, de fato, uma abertura direta para a exterioridade. A "circuncisão do coração", a "verdadeira circuncisão", é a auréola: nela, como portal que se abre "sem véus", se dá o contato direto com o mundo espiritual, tornando a pessoa sensível para essa realidade, ao contrário das pessoas com o "coração de pedra", ou ainda "cobertas por um véu".

Viu-se que a abstração, na metáfora mandálica do sol, é o equivalente da iluminação. A ação inibitória, por sua vez, corresponde à ação atrativa, gravitacional, que o sol exerce. A multiplicidade do inconsciente é atraída, como numa espiral, pelo centro do Si-mesmo, no qual é organizada e integrada. A transcendência também atrai o espírito humano, causando o seu dinamismo. A inibição, conforme explicado acima, inibe apenas aquilo que é animal,

²²³ JUNG. *Psicologia e alquimia (OC 12)*, §327.

²²⁴ Outro exemplo deste uso no sentido de "portal": "O Prometeu de Spitteler, a exemplo de seu Deus, afasta-se do mundo, da periferia, e olha para dentro, para o ponto central, aquela 'passagem estreita' do renascimento. Esta concentração ou introversão conduz a libido, aos poucos, ao inconsciente. E assim é fortalecida a atividade dos conteúdos inconscientes; a alma começa a 'trabalhar' e produz uma obra que gostaria de passar do inconsciente para a consciência" (JUNG. *Tipos psicológicos [OC 6]*, §308).

carnal e mecânico ou instintivo no ser humano. Na verdade, esta inibição (independentemente da maneira pela qual ela se dê fisiologicamente no sistema nervoso) é a mortificação que livra do peso do corpo, permitindo ao espírito "buscar as coisas do céu". Ao se tornar um hábito, libera as estruturas reflexas e inatas (os arquétipos potenciais) para desenvolvimentos mais complexos e conscientes.²²⁵

A ação atrativa que o ponto central exerce também é encontrada em São João da Cruz num esquema físico que corresponde à noção da força gravitacional. O centro da alma, que é Deus segundo ele, faz com que, pelo amor, a alma seja atraída para ele:

(...) o fogo, ou a pedra, têm capacidade e movimento natural, e também força, para chegar ao centro de sua esfera, que não podem ultrapassar, mas ao qual não deixam de chegar e permanecer, a menos que sejam impedidos por algum obstáculo contrário e violento. (...)

O centro da alma é Deus. Quando ela houver chegado a ele, segundo toda a capacidade de seu ser, e a força de sua operação e inclinação, terá atingido seu último e mais profundo centro em Deus; isto se realizará quando a alma com todas as suas forças compreender, amar e gozar plenamente a Deus. (...)

Observemos como o amor é a inclinação da alma, e a sua força e potência para ir a Deus (...).²²⁶

Como nota complementar deste assunto, é interessante observar como, apesar de ter escrito extensamente tanto sobre o simbolismo do sol quanto do mandala, Jung não chegou a relacionar ambos, pelo menos não com muita frequência²²⁷. E é ainda mais interessante porque Jung reproduzia com frequência o símbolo alquímico do sol: um círculo com um ponto central. De relevância para as considerações anteriores, no entanto, tem-se estas informações que ele coletou das obras alquímicas: "Em um caso se chama 'sol' uma substância ativa contida no ouro, do qual deve ser extraída na forma da tinctura rubea. No outro caso o sol é o corpo celeste como possuidor de uma radiação de efeito mágico e transformante"²²⁸. A substância ativa do sol forma no homem o bálsamo "que, 'desde o nascimento, promove o calor interno e de que provém todo o movimento da vontade (motus

²²⁵ Eis um exemplo deste mecanismo: "Frequentemente, pensava-se que os movimentos voluntários da criança originavam-se nos reflexos elementares, por exemplo, no reflexo de preensão. (...) No entanto, demonstrou-se que este reflexo de preensão não pode, de forma alguma, ser interpretado como protótipo de futuros movimentos voluntários. Pelo contrário, é necessário que o reflexo de preensão seja inibido para que só então possa aparecer o movimento voluntário. O reflexo de preensão é de natureza subcortical, e o movimento voluntário é regulado pelo córtex dos grandes hemisférios" (LURIA. *Pensamento e linguagem: as últimas conferências de Luria*, p. 30).

²²⁶ SÃO JOÃO DA CRUZ. *Chama Viva de Amor*, Canção I, 11-13.

²²⁷ Não há nenhuma ligação entre ambos nos detalhados *Índices gerais* da Obra Completa.

²²⁸ JUNG. *Mysterium Coniunctionis* (OC 14/1), §107.

voluntatis) e o princípio de toda a tendência vital (totius appetitus principium)'. É ele o 'espírito vital' e tem 'sua sede no cérebro e seu reinado no coração'"²²⁹. E, se o sol forma um mandala, esta passagem indica claramente a ação evolutiva e transformadora que este símbolo é capaz de trazer: "na alquimia 'Sol' não indica propriamente uma substância química determinada, mas sim uma 'virtus' ou uma força misteriosa, à qual se atribui um efeito produtor e transformador"²³⁰. Como símbolo da totalidade: "A força admirável do Sol, segundo Dorneus, provém do fato de estarem contidos nele 'todos os elementos simples, como também ocorre no céu e em todos os corpos celestes'. (...) (dizemos que o sol é um elemento único) diz nosso autor; com isso, portanto, ex silentio ele o identifica com a quintessência"²³¹. Finalmente, esta outra passagem também ilustra a relação do sol com a *reditio in seipsum* e formação da autoconsciência, tornada possível através da iluminação abstrativa:

Todos os mundos primitivos anteriores ao homem existiam apenas fisicamente. Eram apenas um acontecimento sem nome, mas não eram nenhum ser determinado, pois não havia ainda aquela concentração mínima do psíquico igualmente existente para proferir a palavra que se avantajou sobre todas as coisas criadas: *Isto é o mundo e isto sou eu*. Era o primeiro dia do mundo, o primeiro raiar do sol após a escuridão primordial, quando aquele complexo capaz de ter consciência, o filho da escuridão, o eu capaz de conhecer as coisas, fez a distinção entre o sujeito e o objeto (...). O corpo solar que irradia luz é o eu e seu campo de consciência – Sol et eius umbra (o Sol e sua sombra) – por fora luz e por dentro escuridão.²³²

²²⁹ JUNG. *Mysterium Coniunctionis* (OC 14/1), §108.

²³⁰ JUNG. *Mysterium Coniunctionis* (OC 14/1), §110.

²³¹ JUNG. *Mysterium Coniunctionis* (OC 14/1), §111.

²³² JUNG. *Mysterium Coniunctionis* (OC 14/1), §125.

4 METAFÍSICA COMO REVELAÇÃO E TRANSFORMAÇÃO DA PSIQUE OBJETIVA

Com as reflexões propostas neste trabalho, e levando em conta a relevância de todas as operações transcendentais do espírito dentro de um contexto realmente evolutivo, a ciência metafísica mostra-se como ciência que realiza, ao menos em alguma medida, uma transformação substancial no ser humano, na qual a relação deste com o mundo, com a matéria e com os instintos é efetivamente afetada. A metafísica se funda na atividade espiritual onde se conquista espaços sagrados dentro do psiquismo, nos quais a transformação ocorre pela abstração e inibição (negação). "A metafísica expressa se mostra assim ciência essencialmente reflexa e operativamente negativa"²³³. O sistema metafísico realiza uma delimitação organizada do fluxo da energia psíquica, sendo assim um têmenos (o têmenos foi identificado acima como as virtudes da alma, que incluem as virtudes intelectuais).

Novamente, pode-se mostrar o perigo desse tipo de atividade, o mesmo tipo de perigo a que Jung apontou ao indicar a frequência com que a identificação com os astros ocorria nas psicoses. Metafísica e loucura andam juntas, pois

quanto mais forte for o fechamento do sistema psicológico, tanto mais pronunciado chegará a ser o fenômeno da entropia. Vemo-lo especialmente no caso das perturbações mentais que se caracterizam por um isolamento acentuado do mundo ambiente. Devemos com certeza considerar o chamado "embrutecimento afetivo" da demência precoce, ou esquizofrenia, como fenômeno de entropia. Da mesma forma devem ser entendidos todos os chamados fenômenos degenerativos que se desenvolvem em atitudes psicológicas que se fecham por muito tempo à conexão com o mundo. Enquadram-se igualmente nesses sistemas psicológicos relativamente fechados os processos *dirigidos pela vontade*, como o pensamento e o sentimento dirigidos. Estas funções baseiam-se no princípio da exclusão daquilo que não serve, que poderia provocar um desvio da direção escolhida.²³⁴

O perigo de realizar o fechamento e a concentração requeridos para a reflexão metafísica se deve precisamente a seus efeitos sobre a evolução do organismo, que em determinado contexto podem conduzir a uma involução ou ao que a psiquiatria diagnosticou como loucura e demência. A diferença principal radica na correta e equilibrada relação entre a sensibilidade e o intelecto, e entre a extroversão e a introversão. Toda unilateralidade, segundo Jung, chega inevitavelmente a um colapso.

Esse movimento dialético entre exterior e interior, sujeito e objeto, matéria e espírito, concreto e abstrato, transcendental e histórico, é simbolizado de forma exemplar pela

²³³[La metafísica expresa se muestra así ciencia esencialmente reflexa y operativamente negativa.] (RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 211).

²³⁴ JUNG. *A energia psíquica (OC 8/1)*, §50.

circumambulatio. Mas é importante lembrar que o símbolo não é uma mera representação ou imagem, mas um agente psíquico. Ele não representa, simplesmente, algo que acontece na alma, mas é uma causa efetiva deste acontecimento. Desta forma, o misticismo relacionado com esse simbolismo da totalidade e das esferas, que surge nas religiões e na alquimia, deve-se ao efeito que ele exerce, efeito que se caracteriza por levar a mente às realidades metafísicas. A realidade ontológica da reflexão metafísica na alma é esse têmenos produzido pela reunião das virtudes intelectuais, e organizando-as em uma nova unidade mais perfeita. É desta reunião que, como na imagem das grinaldas de São João da Cruz, surge a auréola correspondente à dos doutores, ou seja, o símbolo da concentração e da unidade do espírito²³⁵. "Na legenda medieval [a imagem do conceito de energia] aparece como a aura, a auréola dos santos (...). Nas faces dos santos essa força é vista como sol e plenitude da luz. Segundo uma interpretação antiga, a própria alma é essa energia"²³⁶.

A metafísica é a "filosofia primeira", a própria "sabedoria". Portanto, voltando-se à concepção biológica segundo a qual a sabedoria é adaptação, e adaptação é fruto da evolução, não há nada demais nestas considerações. O detalhe é que aqui se considera a sabedoria como o próprio desenrolar do processo evolutivo, como sua realidade ôntica, e não como algo acidental e secundário com relação à evolução.

Mas também foi afirmado que a sabedoria e a evolução estão relacionadas aos arquétipos e à estrutura do inconsciente coletivo, cujo correlato material é o cérebro humano. De fato, essa estrutura é fundamental para a compreensão da cognição. Jung explica as categorias do entendimento deduzidas filosoficamente como um declínio do valor metafísico dos arquétipos até tornarem-se simplesmente "condição interna do conhecimento"²³⁷. E, na verdade, "É quase impossível reconhecer o arquétipo sob este invólucro"²³⁸. Mesmo assim, esta diferenciação dos arquétipos em seus componentes puramente intelectuais e lógicos é necessário, e faz parte do progresso do pensamento da humanidade. "Nas grandes religiões do mundo observamos o aperfeiçoamento dessas imagens [arquetípicas] e seu progressivo

²³⁵ "Poder-se-ia considerar o mandala precariamente como um reflexo do esforço de concentração da consciência; é uma opinião que somente estaria justificada se fosse possível provar que o inconsciente tivesse uma natureza secundária. Mas está fora de dúvida que o inconsciente é mais antigo e mais primordial do que a consciência; por isso o egocentrismo dela poderia perfeitamente ser designado como um reflexo ou uma imitação do centrismo do inconsciente" (JUNG. *Mysterium Coniunctionis* [OC 14/2], §325).

²³⁶ JUNG. *Psicologia do inconsciente* (OC 7/1), §108.

²³⁷ Cf. JUNG. *A natureza da psique* (OC 8/2), §276.

²³⁸ JUNG. *A natureza da psique* (OC 8/2), §277.

envolvimento em formas racionais. Elas emergem até mesmo nas ciências exatas como as raízes de certos conceitos auxiliares, tais como o de energia, de éter e de átomo"²³⁹. Mas é preciso sempre retomar a origem arquetípica desses conceitos, pois de outra forma acabam eles mesmos se tornando incompreensíveis. Se esses conceitos são funções de estruturas biológicas e psicológicas, todo aprofundamento neles, toda modificação que a reflexão produz sobre eles, podem ser vistos como modificações nestas estruturas biológicas e psicológicas e na sua organização. E se a metafísica é a reflexão sobre as condições internas e aprioricas do intelecto humano e sobre os objetos transcendentais que esta reflexão permite considerar, então é ela a revelação ontológica dessas condições. Ela é a revelação da estrutura da psique objetiva, e as possíveis modificações que ela venha a realizar nesta estrutura mediante essa revelação são passos evolutivos para a imediatez do Mistério absoluto, seja em nível ontogenético, seja em nível filogenético.

O fundamento para pensar na possibilidade dessa modificação foi apresentado anteriormente. A iluminação que o intelecto agente unido à luz divina produz, mediante a introversão, sobre o inconsciente coletivo opera, conjuntamente, a transformação deste ao liberar seu ser material e ao vivificá-lo através da organização complexa e coerente de seus elementos. Nisto, esta porção do inconsciente se torna consciente e integrada ao Eu.

A relação entre a luz do intelecto agente e os arquétipos – tomados como categorias *a priori* – não pode ser negada filosoficamente²⁴⁰:

Pode-se até mesmo estudar a teoria do conhecimento de Kant como uma resposta à questão da natureza e da função de uma espécie de "intelecto ativo": o que é constituído pelos conceitos do entendimento. Ao mesmo tempo, as diversas interpretações possíveis de Kant podem ser estudadas como diversas formas da natureza e da função desse "intelecto ativo". Por exemplo, se esse "intelecto" é "o sistema de conceitos ou relações que tornam a ciência possível", destaca-se o caráter "transcendente" do "intelecto" (...).²⁴¹

Os conceitos metafísicos são conscientizações parciais desta estrutura em parte biológica e em parte transcendental do conhecimento humano. Seu aprofundamento é uma penetração da luz da consciência nestas estruturas, e ao mesmo tempo sua transformação. Em São João da Cruz, isto pode ser notado não apenas de maneira figurativa e intuitiva como nas imagens citadas anteriormente. Há também o correlato reflexivo deste processo. São as

²³⁹ JUNG. *A natureza da psique* (OC 8/2), §278.

²⁴⁰ E a relação da metafísica com o inconsciente sempre foi constante na mentalidade de Jung. P. ex.

“Metafísica’ tem para nós aqui a conotação psicológica de ‘inconsciente’” (JUNG. *Tipos psicológicos* [OC 6], §215).

²⁴¹ MORA. *Dicionário de Filosofia*, p. 1535.

"palavras interiores", incluindo "certos raciocínios ou proposições que o espírito, recolhido, interiormente, vai formando" e "palavras substanciais" que "se produzem na substância da alma, operando nela o que significam"²⁴². Durante estes fenômenos, ocorre que o espírito "raciocina com tanta facilidade e precisão, e tais verdades até então ignoradas vai descobrindo, que não lhe parece ser trabalho seu, mas de outra pessoa a ensinar-lhe interiormente por meio daqueles raciocínios e respostas"²⁴³. O que se pode notar, aqui, é o processo anteriormente explicado: o recolhimento (introversão) produz a conexão da consciência com centros arquetípicos até então inconscientes. A autonomia do arquétipo é responsável tanto pela organização prévia das informações, que são então conscientizadas como "verdades" novas, quanto pela impressão de que é outra pessoa que ensina o Eu. E esta integração não ocorre, mais uma vez, sem ajuda da luz divina: "embora seja o espírito humano o que desenvolve aquelas razões, como instrumento, muitas vezes o Espírito Santo o ajuda a formar aqueles conceitos, palavras e raciocínios verdadeiros. (...) pois esta é uma das maneiras usadas pelo Espírito Santo para ensinar"²⁴⁴. A desvirtuação neste processo, porém, é um perigo constante, o que pode estar na base da involução advertida acima: "a estima e o desejo de tais favores fazem (...) [certas pessoas] responderem a si mesmas, imaginando ser Deus que lhes fala ou responde"²⁴⁵. Isto ocorre, justamente, pela falta de inibição (no sentido neuropsicológico), o que faz com que a partir de uma verdade inicialmente revelada surjam inúmeras imaginações desordenadas. Para evitar a desvirtuação é preciso o recolhimento, a introversão, a qual é operada no processo da abstração – que, por sua vez, foi identificado, acima, como outro aspecto da própria inibição: "o Espírito Santo esclarece o intelecto recolhido, e na proporção de seu recolhimento"²⁴⁶.

E, da mesma forma que Deus, enquanto ser absoluto antecipado pelo intelecto agente, é o que possibilita a abstração, é a fé, por sua vez, que possibilita o recolhimento: "(...) [o entendimento] não pode achar melhor recolhimento do que na fé; portanto, somente na fé receberá a iluminação do Espírito de Deus"²⁴⁷. Mais importante do que as verdades particulares formadas neste processo é a própria luz abstrativa possibilitada pela

²⁴² SÃO JOÃO DA CRUZ. *Subida do Monte Carmelo*, Livro II, cap. XVIII, 2.

²⁴³ SÃO JOÃO DA CRUZ. *Subida do Monte Carmelo*, Livro II, cap. XXIX, 1.

²⁴⁴ SÃO JOÃO DA CRUZ. *Subida do Monte Carmelo*, Livro II, cap. XXIX, 1.

²⁴⁵ SÃO JOÃO DA CRUZ. *Subida do Monte Carmelo*, Livro II, cap. XXIX, 5.

²⁴⁶ SÃO JOÃO DA CRUZ. *Subida do Monte Carmelo*, Livro II, cap. XXIX, 6.

²⁴⁷ SÃO JOÃO DA CRUZ. *Subida do Monte Carmelo*, Livro II, cap. XXIX, 6.

autocomunicação de Deus ao espírito. "Porque a luz do conhecimento particular comunica sabedoria de uma, duas ou três verdades etc., e a luz da fé comunica à alma toda a sabedoria de Deus em geral, isto é, o próprio Filho de Deus que se comunica à alma na pura fé"²⁴⁸. Esta totalidade da sabedoria de Deus é, novamente, aquilo que, conforme as explicações desenvolvidas neste trabalho, é simbolizado no mandala. Mais uma vez, portanto, se chega à mesma explicação da ação do símbolo mandálico. Ele representa e opera, mediante a abstração, a união do consciente e do inconsciente, a personalidade total. Mais do que acumular conhecimentos, o ser humano deve buscar a personalidade total, porque nela é dada a iluminação de Deus. É por este motivo que São João da Cruz insiste tanto em que a alma não deve procurar nem se concentrar nas graças particulares recebidas, mas sempre unicamente em Deus, o "centro": "com simplicidade e pureza aplique a vontade unicamente ao amor de Deus, sem concentrar o entendimento no que sobrenaturalmente recebe; pois é por amor que aqueles bens lhe vão sendo comunicados, e assim deles participará com muito maior abundância"²⁴⁹. Em Rahner, isto aparece ao ser concebida a revelação sobrenatural como a própria autocomunicação de Deus, que funda a transcendentalidade e a subjetividade humana, e as outras revelações particulares como baseadas nesta autocomunicação: "A causação por parte de Deus do horizonte apriorístico de nosso conhecimento e liberdade há de se caracterizar como forma específica e originária de revelação sobre a qual toda outra revelação se baseia"²⁵⁰.

A metafísica, assim, é um pensar abstrato cujo significado intrínseco é a revelação (iluminação, conscientização) do inconsciente coletivo, a psique objetiva. Ela opera mediante conceitos lógicos, diferentemente da experiência mística. No entanto, uma e outra possuem o mesmo fundamento, e são ambas revelações do inconsciente coletivo e transformações evolutivas deste. O que garante que a transformação seja evolutiva, e não involutiva, é a concentração total no centro, ou seja, em Deus. Pois o centro é a união de todos os opostos, o que evita a unilateralidade desproporcional da atitude consciente e o conseqüente colapso da personalidade. Em São João da Cruz, este colapso é representado como intromissão do demônio nas revelações transcendentais, devido ao gosto da alma pelos bens particulares (perda do foco no centro e na totalidade abstrata). A intromissão demoníaca é a atitude

²⁴⁸ SÃO JOÃO DA CRUZ. *Subida do Monte Carmelo*, Livro II, cap. XXIX, 6.

²⁴⁹ SÃO JOÃO DA CRUZ. *Subida do Monte Carmelo*, Livro II, cap. XXIX, 7.

²⁵⁰ RAHNER. *Curso Fundamental da Fé*, p. 185.

compensatória do inconsciente em conflito com o consciente, ou melhor, é o aproveitamento do demônio sobre essa fragilidade da personalidade²⁵¹.

Nesse sentido, uma observação deve ser feita: o desenvolvimento dos centros arquetípicos e sua conscientização na experiência numinosa não significa que seus conteúdos sejam oriundos, em seu "em si", do psiquismo humano. Esta é a visão de Jung, segundo se pode depreender da leitura de sua obra. Para ele, os conteúdos arquetípicos são forças anímicas. A teologia católica, no entanto, afirma que estas realidades não são meras funções do psiquismo, nem projeções antropomórficas delas. Os anjos existem realmente. Deus não é uma projeção do centro do psiquismo. É algo que existe em si. A melhor resposta para estas dificuldades talvez seja a de que a estrutura biológica e cerebral funciona como órgãos receptivos para essas realidades. Da mesma forma que a retina, por sua estrutura material, é capaz de reagir aos estímulos luminosos, a estrutura cerebral se desenvolve com vistas a interagir com a realidade transcendente, imaterial. A evolução e a maturação são transformações cuja finalidade é "enxergar" melhor essa realidade e interagir com ela; mas, da mesma forma que o olho não produz os objetos que são vistos, também as estruturas dos arquétipos não produzem as realidades por elas apreendidas.

Esta transformação material que a reflexão metafísica opera pode ser vista em continuidade com a utilização corrente da metáfora computacional da mente – só que, aqui, estendendo esta metáfora também aos componentes materiais do computador. Por isto, em primeiro lugar se deve afirmar que é errônea e apressada a imaginação que certas pessoas leigas podem ter da evolução, pensando que as pessoas se transformarão em seres de cabeças enormes (imaginação que uma análise psicológica pode demonstrar ser um dos fatores inconscientes para a infeliz aversão à atividade intelectual). A evolução dos computadores não os tornou maiores, mas pelo contrário, diminuiu o seu volume. O que está em jogo é a organização do sistema e a capacidade físico-química do material para realizar suas operações. Provavelmente, a evolução da humanidade esteja mais relacionada à transformação do ambiente do que à espera de mutações aleatórias dos genes. Entre essas transformações se deve incluir alterações na alimentação e nos cuidados de saúde em geral. A descoberta dos psicofármacos é um exemplo de intervenção específica sobre o sistema nervoso. No entanto, o conhecimento atual sobre estas substâncias químicas é bastante

²⁵¹ "Psicologicamente os demônios nada mais são do que interferências do inconsciente, isto é, irrupções espontâneas na continuidade do processo consciente por parte de complexos inconscientes" (JUNG. *Tipos psicológicos [OC 6]*), §166.

embrionário. Em um futuro mais ou menos distante, provavelmente estas substâncias estarão ao serviço da ampliação da capacidade de operação do sistema nervoso, através da promoção de alterações fisiológicas que equilibrem seu funcionamento e evitem seu esgotamento. Hoje em dia mesmo alguns desses psicofármacos são utilizados independentemente de diagnósticos psiquiátricos, e muitas vezes de forma ilícita, para facilitar a atividade de estudos ou de trabalho. O único problema é que não se sabe suficientemente qual a total forma de ação dessas substâncias a longo prazo, por exemplo; e, principalmente, falta saber como sua ação se relaciona com a cognição em um sentido evolutivo e transcendente – pois o aumento da atividade laboral, por si mesma, não é necessariamente algo desejável, podendo servir a fins involutivos.

Mais segura do que esses ensaios sobre a transformação material no entorno e na fisiologia do ser humano é a reflexão metafísica, que parte da própria essência autotranscendente do organismo. No entanto, na mesma proporção de sua segurança está sua dificuldade. Pois tomar este ou aquele comprimido e observar seus efeitos não requer nenhum dom especial, nem um esforço incomum. Iluminar, porém, as profundezas do inconsciente e revelar sua natureza oculta é algo que exige o ser humano inteiro. "Ars totum requirit hominem!" (a Arte requer o homem inteiro!), exclama um velho alquimista²⁵².

Mas esta segurança é relativa. Em Cristo, sabe-se que se alcança a salvação; mas não se sabe da própria perseverança em Cristo até o fim. Da mesma forma, enquanto trabalho abstrativo de evolução que permanece no centro do Si-mesmo, a reflexão é segura. Mas há muita chance de se desviar deste centro absoluto e cair em idolatrias.

Um dos perigos já mencionados é o da inflação da consciência, que ocorre quando o Eu se identifica com os conteúdos do inconsciente coletivo. Após o desenvolvimento deste trabalho, pode-se retomar novamente esta questão. Não se pretenderá dar uma resposta definitiva a ela, mas apenas apontar sua importância.

O fundamento da autotranscendência é o ser absoluto, na medida em que ele é a possibilidade para a aquisição de novas formas, formas mais plenas da perfeição desse mesmo ser absoluto. A abstração é a liberação desse ser, o espírito inerente à matéria. O ser foi exposto acima, neste sentido, como equivalente do espírito, da libido e da energia psíquica. Em uma situação terapêutica, o vencimento de uma resistência psíquica, com o subsequente surgimento de um conteúdo inconsciente, manifesta este processo. A energia psíquica volta a

²⁵² JUNG. *Psicologia e alquimia* (OC 12), §6.

ter livre curso, possibilitando o progresso e a maturação da pessoa. Desta forma, a transformação evolutiva que a reflexão metafísica produz, e que se consuma no "sistema metafísico", é uma organização cerebral que permite operar com maiores quantidades de energia psíquica. Em um sistema falho (quando "a casa foi construída sobre a areia") esta elevada quantidade de energia pode gerar um trauma, ou ser seguida por um intenso episódio depressivo. Quando o sistema é sólido, gera a bem-aventurança que é possível ter nesta vida. Este sistema é, então, a auréola, o mandala, o círculo protetor que mantém afastado das influências demoníacas²⁵³. Talvez a elevação desta quantidade de energia produza também a elevação da "potência cognoscitiva" em um grau semelhante ao das substâncias superiores, fazendo com que o místico compreenda muitas coisas com um único símbolo universal. Mas estas considerações se estendem para além deste trabalho²⁵⁴.

O que acontece é que este acúmulo de energia psíquica pode estar relacionado com a inflação da consciência. Como foi afirmado anteriormente, isto ocorria também quando o centro do Eu se identificava com o centro do Si-mesmo. As reflexões sobre as esferas, o intelecto agente e a luz divina estão relacionadas a esta problemática. O questionamento a respeito do lugar e da natureza do intelecto agente, se ele é algo separado ou não da alma, se ele está em continuidade com a alma, se está em continuidade com as outras potências da alma, etc., pode ser visto como parte deste processo maior da individuação, no qual a busca pelo centro – com o auxílio do simbolismo do inconsciente manifestado em sonhos e em visões e fantasias espontâneas – é uma tarefa de elaboração muito delicada que vai ocorrendo ao longo da história da humanidade. Os dogmas podem auxiliar nesta busca – e talvez eles já contenham o essencial da resposta – na medida em que as questões sobre a natureza divina e humana de Cristo têm a ver com a questão da relação do intelecto agente com a divindade, à qual muitas respostas foram sendo dadas, às vezes colocando o intelecto agente totalmente como parte da alma humana individual – como Tomás de Aquino –, às vezes como puramente divino, e às vezes em uma espécie de meio termo.

²⁵³ É claro que não precisa ser um sistema explicitamente filosófico. Trata-se, antes, da coerência de vida e da constante "presença de Deus" e das virtudes teologais. Também aqui não se está discutindo a respeito dos diferentes sistemas conceituais que existem na filosofia, e sim sobre a realidade psicológica e psicodinâmica desses sistemas na mente do ser humano. O livro *Tipos psicológicos*, de Jung, é um exemplo deste tipo de interpretação psicológica do filosofar.

²⁵⁴ Considerar, no entanto, a afirmação de Jung: "Na linguagem da psicologia analítica, o conceito de Deus se confunde com o complexo representativo que (...) concentra em si a maior soma de libido (energia psíquica)" (JUNG. *Tipos psicológicos* [OC 6], §64).

Segundo Alexandre de Afrodísia, o intelecto ativo é uno e eterno, e pode ser identificado com o Primeiro Motor. (...) [Suas teses] foram revividas (...) por muitos autores que seguiram a doutrina agostiniana da iluminação divina. Esses autores tenderam a conceber o intelecto ativo como a Luz divina. (...) Avicena (...) afirmava que o intelecto é uma das esferas na série das "inteligências": a décima esfera que "dá [imprime] as Formas"²⁵⁵.

A identificação do intelecto ativo com Deus parece corresponder ao fato de colocar-se o Eu no lugar do centro do Si-mesmo, e seria uma concepção que conduziria à inflação psíquica. Mas a transformação da alma em Deus, de certa forma (a divinização por "participação"), é um pressuposto da teologia cristã. Aparece claramente em São João da Cruz. E no Apocalipse Cristo diz: "Ao vencedor concederei sentar-se no meu trono, como eu estou sentado no trono de meu Pai"²⁵⁶.

De fato, parece que o mistério cristão supera a psicologia analítica ao fornecer as chaves para uma completude total onde até mesmo o Eu é colocado no centro de Si-mesmo, o que seria por esta psicologia considerado "heresia"²⁵⁷. Mas se é a vontade de Deus que seja assim, quem poderá se opor a Ele? O caminho, porém, é Cristo. E a identificação com Cristo-Logos iluminador é este caminho, no qual se dá o processo de individuação e a revelação do inconsciente e do Mistério. Mas trata-se de uma identificação "transcendental", comparada à qual as outras identificações intramundanas só podem ser assim chamadas de maneira análoga, assim como os entes são seres por analogia ao Ser.

A propósito, ao chegar ao conceito de identificação, parece haver-se chegado, dentro do simbolismo mandálico, à mesma tríade que permite a metafísica, segundo Tomás de Aquino. Pois a tríade *abstração*, *inibição* (negação) e *identificação* talvez corresponda, em seu sentido psicológico, ao que Tomás de Aquino expressou como *excessus*, *remotio* e *comparatio*²⁵⁸.

²⁵⁵ MORA. *Dicionário de Filosofia*, p. 1534.

²⁵⁶ Cf. Ap 3, 21.

²⁵⁷ Um exemplo deste tipo de discussão pode ser encontrado em JUNG. *Mysterium coniunctionis* (OC 14/1), §126s.

²⁵⁸ "Por meio do *excessus*, *remotio* e *comparatio* é a metafísica possível, apesar da necessária aplicação do pensar à *imaginatio* ligada ao espaço e ao tempo". [Por medio del *excessus*, *remotio* y *comparatio* es la metafísica posible, a pesar de la necesaria aplicación del pensar a la *imaginatio* ligada al espacio y al tiempo.] (RAHNER. *Espírito en el Mundo*, p. 374).

5 A QUINTESSÊNCIA

Um artigo da *Suma Teológica* (I q. 91 a. 1) pode dar o fechamento que estava faltando para uma síntese de tudo o que foi visto até o momento. Este artigo, independentemente da questão abordada no local, traz algumas asserções relacionadas aos temas anteriores. A partir delas e do desenvolvimento deste trabalho, as seguintes conclusões podem ser extraídas:

1) A perfeição consiste na totalidade e na unidade. "[Deus] é absolutamente perfeito pelo fato de possuir em si todas as coisas como em sua fonte, e isso não por modo de composição, mas na simplicidade e unidade (...)".

2) O ser humano possui um direcionamento essencial para a busca do centro para alcançar a integração e a unidade, pois já é em si composto de todas as coisas. Esta integração requer a abstração para que se possa tornar algo consciente e intelectual (ideia):

Ao homem essa perfeição se comunica de maneira inferior. Com efeito, ele não possui em seu conhecimento natural a ideia de todas as coisas da natureza, mas é de certo modo composto de todas elas. Assim, do gênero das substâncias espirituais, tem a alma racional; da semelhança dos corpos celestes, o distanciamento dos contrários por sua compleição muitíssimo equilibrada, e os elementos estão nele segundo sua própria substância. (...) Pela mesma razão também chama-se ao homem um *microcosmo*, pois todas as criaturas do mundo se encontram nele de alguma maneira.

3) A quintessência, tal como concebida por Tomás de Aquino, não entra na composição do corpo humano. Ela compõe, no entanto, os corpos celestes, que são impassíveis. Mas, se o homem é um microcosmo, a quintessência deve fazer parte do homem de alguma maneira. E se os astros são princípios arquetípicos da subjetividade humana, então é nos arquetípos que se encontra a ligação do ser humano com a quintessência. *O símbolo arquetípico* (que une os opostos – a sensibilidade e o intelecto, a matéria e o espírito, o consciente e o inconsciente, o externo e o interno, o micro e o macrocosmo) *é feito a partir da quintessência*. Esta quintessência é o produto da reunião dos elementos em uma nova configuração, uma unidade que gera algo novo. Como o conhecimento humano provém da sensibilidade, e nesta se encontra o aspecto material do ser humano, os elementos que são configurados para formar a quintessência são os elementos da *phantasia sive imaginatio* [fantasia ou imaginação], ou seja, da sensibilidade.

Conforme a hipótese levantada anteriormente, a experiência arquetípica é o acompanhamento de uma conformação nova do organismo na qual se experimenta a evolução, por mais modesta que seja esta conformação nova na vida individual, comparada à história da espécie. O símbolo arquetípico que então se produz é o instrumento da transformação do instinto, o que implica uma mudança do seu substrato orgânico.

A experiência arquetípica é numinosa e evoca o tema das esferas e do cosmos em sua essência porque ela é uma antecipação do corpo impassível e espiritual da ressurreição, na qual os homens serão como os anjos do céu. E esta antecipação talvez já seja uma atualização do ser real dessa ressurreição, manifestando a libertação do espírito inerente à matéria e a correspondente transformação desta. A primeira ressurreição – o renascimento da alma pela graça nesta vida – é realizada pela conversão do homem, na qual seus apetites são mortificados, inibidos e redirecionados para se conformarem a um novo centro e, então, operarem as obras do homem novo, o homem total, o Cristo interior. A ação desse centro é operar uma forma de vida e de consciência nova, que não é dedutível da ação das partes isoladas (os instintos fragmentados), embora nelas se sustente. Trata-se de uma qualidade nova, segundo a linguagem da teoria da evolução emergente²⁵⁹. As leis que regem esta qualidade emergente são as leis metafísicas, as leis da formação dos símbolos do inconsciente e as leis dos movimentos que ocorrem na oração e na experiência mística, e por isto são assunto de uma "ciência divina".

É possível trazer paralelos bíblicos para consolidar esta ideia. Deve-se, para isto, considerar a seguir o termo "morte" equivalente à mortificação e à ação inibitória dos centros superiores (o apetite racional) sobre os inferiores (os apetites sensíveis). "Portanto pelo batismo nós fomos sepultados com ele na morte para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, assim também nós vivamos vida nova"²⁶⁰. Obviamente não se trata da morte natural, mas da morte do antigo modo de ser, a partir da qual surge a qualidade nova expressa pela ressurreição de Cristo. "Porque se nos tornamos uma coisa só com ele por morte semelhante à sua, seremos uma coisa só com ele também por ressurreição semelhante à sua, sabendo que nosso velho homem foi crucificado com ele para que fosse destruído este corpo de pecado, e assim não sirvamos mais ao pecado"²⁶¹. Insiste-se na semelhança da morte com a de Cristo, para que não se pense que qualquer tipo de mortificação conduz à ressurreição de que se trata aqui. É necessária a morte na qual se torna uma coisa só com Cristo, ou seja, na qual ele é colocado como o centro mais íntimo do ser. O símbolo da cruz é para Jung um símbolo da ordenação dos instintos (o que requer que sejam inicialmente inibidos), e assim o velho homem deve ser crucificado. Após essa conversão descrita por São

²⁵⁹ Cf. MORA. *Dicionário de filosofia*, p. 814.

²⁶⁰ Rm 6, 4.

²⁶¹ Rm 6, 5-6.

Paulo, o homem deve agir no mundo segundo essa nova lei, a lei do espírito que foi atingida pela mortificação das paixões múltiplas e desordenadas:

Portanto, que o pecado não impere mais em vosso corpo mortal, sujeitando-vos às suas paixões; nem entregueis vossos membros, como armas de injustiça, ao pecado; pelo contrário, oferecei-vos a Deus como vivos provindos dos mortos e oferecei vossos membros como armas de justiça a serviço de Deus.²⁶²

Esta qualidade nova parece, conforme as reflexões precedentes, identificar-se com a ideia arquetípica da quintessência. A quintessência mostrou-se como a "matéria" do símbolo arquetípico, enquanto a "forma" deste pode variar infinitamente desde elementos inanimados, como a água e o fogo, passando por diversos animais até representações puramente abstratas, sem que por isso essa variação se desvincule de sua unidade originária proveniente da temática mandálica das esferas e do centro. Todo símbolo arquetípico remete à conjunção do consciente e do inconsciente, do transcendente e do histórico; é neste sentido que não são meras manifestações ao acaso, mas sim acontecimentos que acompanham o desenrolar da vida mais íntima do indivíduo – e que transcendem sua existência pessoal.

Pode ter ficado confuso e ambíguo o papel do intelecto agente na transformação da matéria, visto que este papel também foi atribuído acima aos astros e ao Filho de Deus. No entanto, o mais provável é que cada uma destas "luzes" tenha um papel diferente e determinado, e a investigação da natureza de cada uma é um trabalho certamente muito avançado. No entanto, a ligação entre elas não deve ser desconsiderada, ligação que traz a marca da semelhança – portanto, não devem surpreender as ambiguidades.

A abstração ocorre espontaneamente no conhecimento humano. Mas, como a apreensão dos objetos intramundanos não é a que produz o símbolo arquetípico, o intelecto agente, para uma transformação essencial, requer a luz de outras fontes, das esferas superiores. Assim é que a variedade dos arquétipos se remete sempre ao tema mandálico, enquanto é das esferas que retira a luz que produz uma abstração de qualidade superior, transformadora. Os símbolos que não configuram um mandala são momentos parciais da transformação completa, e sua ação benéfica sobre o psiquismo relaciona-se à função inibidora sobre os instintos desordenados e iluminadora do intelecto (abstrativa). Cada símbolo específico se ajusta a uma situação, uma problemática ou um complexo específico de determinado momento.

Conforme colocado acima, a emergência de uma qualidade nova, propriamente espiritual, segue as leis da metafísica, e fazer metafísica é manter-se nesse "éter" da

²⁶² Rm 6, 12-14.

quintessência. O papel do intelecto agente é primordial nisto, justamente por sua semelhança com a luz divina, na qual é dado o ser:

Se o *intellectus agens* é a mais alta faculdade do homem e se há de ser concebido como a faculdade do *excessus* sobre o *esse* em geral, e neste vem confirmado o *esse absolutum*, o *intellectus agens* é, efetivamente, o lugar metafísico no qual o espírito finito encontra sua abertura a Deus e sua dependência d'Ele. (...) E por isto pode Tomás de Aquino conceber ao *intellectus agens* de maneira especial como participação na luz do espírito absoluto, não somente porque aquele, dependente deste, lhe é efetivamente semelhante, mas porque o espírito finito é espírito somente pela antecipação sobre o ser em geral, no que o ser absoluto é já sempre apreendido.²⁶³

A ideia da quintessência é aqui tratada apenas enquanto um fato psicológico arquetípico, e as diferentes opiniões a respeito dela apenas confirmam sua relevância. O mais seguro é restringir-se à noção de que ela é expressão fenomenológica da luz do intelecto agente, a qual, por si mesma, é inconsciente²⁶⁴, mas que pode ser apreendida juntamente no "universal inteligível com seu conteúdo procedente da sensibilidade"²⁶⁵, e provavelmente de maneira especial no símbolo. Ou, ainda, essa ideia da quintessência trata-se da experiência que ocorre quando o intelecto agente se une à outra luz espiritual, dos anjos, de Deus, ou mesmo dos astros. Esta união seria, por si mesma, capaz de produzir uma transformação evolutiva, e tornar-se-ia patrimônio do indivíduo e da espécie conforme produzisse uma significativa reordenação dos elementos materiais.

A luz (ou melhor, a metáfora da luz como símbolo arquetípico) refere-se ao princípio responsável pela transformação da matéria. A exatidão neste campo não deve ser exigida nem mesmo em Tomás de Aquino, já que se trata de conceitos transcendent²⁶⁶. Mas ele cita concepções que dão indicativos da relação entre essa luz e a matéria: "Outros disseram ainda

²⁶³[Si el *intellectus agens* es la más alta facultad del hombre y si ha de ser concebido como la facultad del *excessus* sobre el *esse* en general, y en éste viene confirmado el *esse absolutum*, el *intellectus agens* es, efectivamente, el lugar metafísico en el que el espíritu encuentra su apertura a Dios y su dependencia de Él. (...) Y por esto puede Tomás de Aquino concebir al *intellectus agens* de manera especial como participación en la luz del espíritu absoluto, no solamente porque aquél, dependiente de éste, le es efectivamente semejante, sino porque el espíritu finito es espíritu sólo por la anticipación sobre el ser en general, en el que el ser absoluto es ya siempre apprehendido.] (RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 224s).

²⁶⁴ Cf. RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 216.

²⁶⁵[universal inteligible con su contenido procedente de la sensibilidad] (RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 218).

²⁶⁶ Também Rahner afirma, por exemplo, que o modo pelo qual um anjo superior realiza a *illuminatio* [iluminação] de um anjo inferior se encontra nos escritos de Tomás de Aquino "se encontra bastante obscuro" (RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 330 n. 318).

que a alma está unida ao corpo por meio da luz, que para eles é corpo e da natureza da quintessência: por isso, a alma vegetativa está unida ao corpo pela luz do céu das estrelas; a alma sensitiva pela luz do céu cristalino; e a alma intelectual pela luz do céu empíreo" (I q. 76 a. 7 corp).

A maneira pela qual se dá a operação desta luz é análoga ao da criação, geração, filiação, crescimento e conservação, o que também são manifestações da emergência do novo. Os antigos certamente já tinham consciência da necessidade que as plantas têm da luz para sobreviverem. A ideia de que a alma vegetativa estava ligada à luz do céu era óbvia, e esta luz podia ser concebida como absorvida, interiorizada na planta e, por extensão, em toda a vida. Da mesma forma a vida intelectual seria produzida por um tipo de luz superior, capaz de fazer desenvolver-se o espírito e as espécies inteligíveis. A luz do Espírito Santo gera os frutos na alma. A graça é como uma semente e como um fermento. Mas de especial relevância é a possibilidade do desenvolvimento da imagem de que, assim como a quintessência – o elemento dos astros luminosos – é a "matéria" do símbolo arquetípico, a encarnação de Cristo provém, por sua vez, da luz do Espírito Santo. Cristo adquire, assim, permanentemente a numinosidade de um símbolo arquetípico superior. Como esta luz divina é a única verdadeira e completamente imaterial, o corpo de Cristo não tem nada a mais do que o corpo humano em geral, materialmente falando; mas esta imagem ajuda a exprimir a união hipostática do Verbo encarnado. A ação da luz divina transforma a matéria do corpo de Maria, gerando e fazendo crescer um novo ser através de uma operação específica e única na história. Como afirmado, a geração é o modo de operação característico desses princípios celestes. Não por acaso a intervenção divina em mais de uma ocasião tem como consequência a geração a partir da esterilidade (Isaac, Sansão, João Batista), apesar de que nestes outros casos tenha ocorrido algo diferente da encarnação do Verbo.

Se a quintessência é formada a partir da reorganização dos elementos da sensibilidade, tem-se mais motivo para ligar a *imaginatio* à metafísica, aos astros e à transformação evolutiva (a influência dos astros sobre a imaginação já foi indicada mais acima, a propósito, em uma citação de Tomás de Aquino).

Diz Ruland: "A imaginação é o astro no homem, o corpo celeste ou supraceleste". Esta definição surpreendente dá um enfoque particular aos processos da imaginação ligados ao "opus": não devemos de forma alguma encará-los como fantasmas insubstanciais a modo de imagens da fantasia, mas como algo corpóreo dotado de um "corpus" sutil de natureza semiespiritual. (...) Assim sendo, a "imaginatio" ou ato de imaginar também é uma atividade física que pode ser encaixada no ciclo das mutações materiais; pode ser causa das mesmas ou então pode ser por elas causada. Deste modo, o alquimista estava numa relação não só com o inconsciente, mas diretamente com a matéria que ele esperava transformar mediante a imaginação. A curiosa expressão "astrum" (astro) é um termo de Paracelso, significando neste

contexto algo de semelhante à "Quintessência". A "*imaginatio*" é, pois, um extrato concentrado das forças vivas do corpo e da alma.²⁶⁷

É passando pela *imaginatio*, portanto, que ocorre a transformação material. Deve-se ressaltar que se trata de uma imaginação específica, propriamente arquetípica, que mantém a relação com os astros. O papel da *imaginatio* como potência "configuradora" e "plastificante" do espírito também é explicada por Rahner na análise da metafísica do conhecimento de Tomás de Aquino. Prescindindo de toda a elaboração anterior que ele faz a respeito, tome-se esta passagem como ilustração:

Em alemão seria perfeitamente adequado à real situação que se trata de descrever, se se caracterizasse a esta unitária sensibilidade interior, a partir da *imaginatio*, como virtude plastificante ou configurante do espírito (*Einbildungskraft des Geistes*). O espírito mesmo se plasma a si mesmo no interior da «outreidade» da sensibilidade configurando desde dentro a esta (forma *corporis* e forma das potências sensíveis), e «fazendo-se brotar» no interior da matéria permanece livre senhor dela que a configura e conforma em sua virtude configurante (*Einbildungskraft*) conforme a sua própria lei.²⁶⁸

Os opostos trabalhados por Rahner em *Espírito no Mundo* são o espírito e a matéria, ou intelecto e sensibilidade. Como discutido acima, corresponde ao estar em si mesmo (introversão) e ao sair para o mundo (extroversão). É justamente a fantasia ou imaginação que pode realizar a união desses opostos. "A fantasia foi e sempre será aquela que lança a ponte entre as exigências inconciliáveis do sujeito e objeto, da introversão e extroversão"²⁶⁹.

²⁶⁷ JUNG. *Psicologia e alquimia* (OC 12), §394.

²⁶⁸[En alemán sería perfectamente adecuado a la real situación que se trata de describir, si se caracterizara a esta unitaria sensibilidade interior, a partir de la *imaginatio*, como virtud plastificante o configurante del espíritu (*Einbildungskraft des Geistes*). El espíritu mismo se plasma a sí mismo en el interior de la «otreidad» de la sensibilidade configurando desde dentro a ésta (forma *corporis* y forma de las potencias sensibles), y «haciéndose brotar» en el interior de la materia permanece libre señor de ella que la configura y conforma en su virtud configurante (*Einbildungskraft*) conforme a su propia ley.] (RAHNER. *Espíritu en el Mundo*, p. 299).

²⁶⁹ JUNG. *Tipos psicológicos* (OC 6), §73.

CONCLUSÃO

No primeiro capítulo deste trabalho desenvolveu-se a noção da relação dos arquétipos do inconsciente coletivo com a espiritualidade. Com isto, a espiritualidade adquiriu o sentido evolutivo que está contido no conceito de inconsciente coletivo, segundo Jung. A mística, desta forma, pôde ser vista como a experiência desta ação evolutiva e transformadora do organismo no sentido da aquisição de uma estrutura mais capacitada para a autoconsciência espiritual. A análise de ideias cosmológicas e metafísicas presentes na Antiguidade e na Idade Média mostrou que esta transformação evolutiva está relacionada ao universo como um todo e é operada mediante o mecanismo psicológico da identificação, no qual fenômenos físicos são apreendidos como símbolos arquetípicos mediante a estrutura transcendental do espírito humano, ao mesmo tempo em que transformam esta última.

O conteúdo da metafísica antiga e medieval e as imagens místicas que podem ser encontradas nos escritos de São João da Cruz trazem a temática das esferas celestes e dos astros. Jung abordou extensamente esta temática, incluindo-a em parte no estudo do simbolismo do mandala, que representa o Si-mesmo, ou a totalidade da personalidade. Desta forma, mostrou-se, no segundo capítulo, uma ligação entre as imagens arquetípicas e os conceitos metafísicos, apontando a relevância das imagens (e da imaginação) para a compreensão dos conceitos transcendentais. O símbolo mandálico foi expressamente identificado com o conceito de antecipação do ser absoluto, presente na metafísica de Rahner. Trata-se da pré-apreensão (antecipação) do ser (e, portanto, de um saber apriórico sobre Deus) através do intelecto agente, que constitui a mais alta faculdade do espírito humano. O intelecto agente realiza o processo de abstração, que funda a autoconsciência e permite um saber intelectual a respeito dos fenômenos sensíveis.

A metafísica utiliza metáforas relacionadas à luz e ao sol para apresentar o conceito de intelecto agente, e a análise dessas metáforas como símbolos arquetípicos ampliou a importância do símbolo mandálico – que Jung considerou como uma espécie de “centro” ou reunião de todos os arquétipos – como manifestação consciente dos conceitos metafísicos, que ocorre espontaneamente no universo pessoal e íntimo de cada indivíduo. Estes temas foram investigados no segundo e no terceiro capítulos.

Buscou-se fundamentar estas considerações através de uma visão mais detalhada da teoria dos autores do estudo. Nesta fundamentação tornaram-se presentes conceitos e ideias que mereceriam estudos particulares (tais como as questões referentes aos mecanismos de

introversão e extroversão, às funções psíquicas, ao processo de individuação, à relação da alquimia com a psicologia analítica, ou a própria metafísica do conhecimento de Rahner), mas que não poderiam ser expostos neste trabalho exploratório. Todavia, pretendeu-se apresentá-los suficientemente para que pudessem ser integrados com princípios da neuropsicologia e, assim, mostrar a validade destes campos teóricos para o esclarecimento do evolucionismo e da relação entre corpo e mente dentro do referencial das ciências naturais. A referência a este assunto foi apresentada ao longo da dissertação, encontrando-se sintetizada no quarto capítulo.

No quinto capítulo, buscou-se analisar a essência da experiência arquetípica, apresentando-a como uma experiência onde a multiplicidade dos elementos componentes do ser humano se organizava e se unia através da *imaginatio* (imaginação) para formar uma unidade nova e superior, mais evoluída. Também se abordou a relação deste processo com a influência de substâncias superiores descritas na metafísica escolástica, como os anjos, os astros e Deus. Desta forma, uniu-se a temática do início da dissertação com o seu final.

Conforme um dos objetivos do trabalho, pôde-se efetuar uma interpretação da mística de São João da Cruz com o modelo de compreensão aqui esboçado a partir da metafísica, da psicologia e da neuropsicologia. Estas interpretações encontram-se junto aos exemplos trazidos da obra de São João da Cruz, ao longo da dissertação.

Após o desenvolvimento das ideias contidas nesta dissertação, pode-se apontar para questões que não puderam ser mencionadas antes. Neste trabalho foram trazidos conceitos da metafísica do conhecimento para a problemática da psicologia. Esta última está subdividida de acordo com as variadas concepções de seu objeto. Entre estas concepções, há duas muito relevantes que fundamentam dois "tipos" de psicologia: a psicologia do inconsciente e a neuropsicologia cognitiva. A primeira é valorizada por abordar dimensões existenciais do ser humano que dificilmente são compreensíveis sem ela. A segunda, por seu caráter científico positivista e experimental.

A psicologia do inconsciente de Jung está explicitamente relacionada com a dimensão biológica do ser humano, o que facilita sua intersecção com a neuropsicologia. Ela postula a existência de um inconsciente coletivo (psique objetiva) que é o correlato biológico das condições do conhecimento humano. Ao colocar, como fez este trabalho, a metafísica como exploração e revelação das estruturas deste inconsciente coletivo, abre-se a possibilidade de utilizá-la também na neuropsicologia.

Embora saiba-se que a transformação, maturação e evolução do cérebro sejam fatos, e embora tais fatos sejam evocados como fundamento de princípios terapêuticos através do

conceito de neuroplasticidade, o presente trabalho quis chamar a atenção para a possibilidade de que o mecanismo através do qual ocorrem esses fatos se relaciona com as experiências arquetípicas, largamente analisadas pela psicologia analítica. O aperfeiçoamento da organização e integração material do cérebro humano é o que é visado pelo processo de individuação, através da atração que exerce o "centro" do arquétipo do Si-mesmo. Os detalhes deste processo foram indicados anteriormente.

Mesmo que se possa argumentar que qualquer atividade psicológica promove essa organização através do conceito geral de "aprendizagem", cujo correlato neurobiológico é a formação de conexões sinápticas, o que importa aqui é indicar o quanto os núcleos arquetípicos promovem essa organização de uma forma muito mais potente e ordenada, e precisamente por isto foram selecionados pela evolução. A "aprendizagem" em geral pode corresponder apenas ao inconsciente pessoal, mas as transformações profundas são as derivadas das experiências arquetípicas. De maneira inversa, as patologias chamadas neurodegenerativas, por exemplo, podem vir a ser, eventualmente, compreendidas a partir dos conceitos do inconsciente coletivo. A regularidade dessas patologias e da forma como elas se desenvolvem talvez demonstre a mesma regularidade das estruturas filogenéticas que subjazem ao inconsciente coletivo. Da mesma forma que a ontogênese repete essas estruturas relacionadas aos arquétipos, sua degeneração patológica pode estar relacionada a conflitos no âmbito da personalidade total, inconsciente e consciente. Somente aprofundamentos em pesquisas poderiam validar estas hipóteses, mas as mudanças de personalidade que muitas vezes acompanham essas neuropatologias talvez sejam mecanismos exagerados e desregulados da ação compensatória que Jung atribui ao inconsciente dentro da problemática do equilíbrio dos opostos no psiquismo. “Numa atitude unilateral (‘típica’) permanece um déficit no trabalho de adaptação psicológica que aumenta com o passar dos anos e que, mais cedo ou mais tarde, evoluirá para um distúrbio na adaptação, forçando o sujeito a uma compensação”²⁷⁰.

Isto também implica na importância da religião e na validade de seus preceitos e dogmas. No seguimento da citação anterior, Jung afirma: “A compensação, no entanto, só é conseguida por meio de uma *amputação* (sacrifício) da atitude até então unilateral. (...) A deficiência da adaptação que é a causa eficiente do processo de conversão manifesta-se

²⁷⁰ JUNG. *Tipos psicológicos* (OC 6), §22.

subjetivamente como um sentimento de vaga insatisfação”²⁷¹. Jung se refere ao sacrifício que acompanhou a conversão de pensadores antigos ao cristianismo (Orígenes e Tertuliano). Este sacrifício busca o equilíbrio e a totalidade. “O sacrifício é sempre a renúncia de algo precioso, e assim o sacrificante escapa de ser devorado, isto é, não há uma transformação no oposto, mas um equilíbrio e união, surgindo logo uma nova forma de libido ou, respectivamente, nova forma de vida (...)”²⁷². O culto e a prática religiosa realizam complexos movimentos psicodinâmicos que Jung estudou ao longo de sua vida. Talvez o equilíbrio que eles promovam impeça que a natureza, de forma patológica, realize por si própria a “amputação” de uma função psíquica, com vistas ao bem maior que é a totalidade.

Enquanto forma de interação com o princípio da transcendência – Deus – a religião é o modo pelo qual se dispõe o ser humano para a transformação evolutiva. Ela tem como finalidade direcionar conscientemente o ser humano para o centro do Si-mesmo, a partir do que ocorre a liberação do espírito, a autotranscendência do organismo material, a “iluminação”. Espera-se, com a produção deste trabalho, que essa conclusão seja tida como derivada da metafísica e da psicologia empírica, e não meramente de uma opinião subjetiva. Também se espera que a partir dessas considerações a experiência mística não se restrinja a ser considerada como um fato a mais na ordem das experiências humanas, mas, pelo contrário, que ela possa ser tomada como algo capaz de guiar o sentido da humanidade como um todo e do indivíduo como algo único.

A solução do conflito dos opostos é também a solução dos conflitos sociais. As pessoas, nos movimentos de massa, representam tendências universais que existem apenas em cada indivíduo particular. O conflito prossegue sem fim e de forma violenta enquanto não surge um termo intermediário que concilie os opostos. A experiência mística, por sua vez, é a experiência desta conciliação. A religião verdadeira é a forma de alcançar essa experiência e essa realidade, sendo acessível, por sua natureza, a todas as pessoas, ao “homem comum”, através da devoção²⁷³.

A devoção, como Schiller também a considera, é um movimento regressivo da libido para o originário, uma submersão na fonte do início. Disso resulta, como uma imagem do movimento inicial progressivo, o símbolo que é uma resultante

²⁷¹ JUNG. *Tipos psicológicos* (OC 6), §22.

²⁷² JUNG. *Tipos psicológicos* (OC 6), §370.

²⁷³ “E assim entramos outra vez no campo do fenômeno religioso, mas também se pode vislumbrar uma possibilidade real de estender este ponto de vista ao homem comum. O estado de devoção religiosa é um fenômeno coletivo que não está ligado a qualquer dom individual” (JUNG. *Tipos psicológicos* (OC 6), §186).

condensadora de todos os fatores inconscientes, a 'forma viva' como Schiller denomina o símbolo, uma imagem de Deus como o mostra a história.²⁷⁴

É importante frisar que, pelo mesmo fato de ter-se partido de uma psicologia empírica como fundamento dos pressupostos utilizados, não há possibilidade de pretender reduzir a espiritualidade à dinâmica aqui descrita. Apesar de tratar-se de símbolos da totalidade e do movimento essencial do devir do cosmos na autotranscendência evolutiva, tem-se plena noção de que a análise efetuada neste trabalho se dirige a um aspecto parcial da realidade, ou seja, ao aspecto abrangido pela ciência setorial da psicologia. Na sua realidade própria, a natureza da espiritualidade certamente abrange elementos que nem de longe foram abordados aqui.

É suficiente que se tenha estabelecido um norte pelo qual se aponte o caminho para uma síntese entre áreas relativamente distantes, mas que por si mesmas dizem tanto respeito ao ser humano. É um bom resultado, e os objetivos terão sido alcançados, se os interessados em cada área em particular se sintam dessa forma atraídos pelas outras, também. A especialização progressiva da ciência implica a necessidade de buscar sínteses abrangentes que se aventurem a lançar hipóteses sobre a mútua relação dos objetos de cada área em suas dimensões próprias, mesmo que se cometam erros iniciais nestas tentativas de integração. Viktor Frankl escreveu: "como Tomás de Aquino colocou, o homem é uma '*unitas multiplex*'. A arte tem sido definida como unidade na diversidade. Eu definiria o homem como unidade apesar da multiplicidade"²⁷⁵. Após as reflexões trazidas nesta dissertação, porém, talvez deva-se concluir: "o homem pode ser definido como unidade *graças* à multiplicidade".

²⁷⁴ JUNG. *Tipos psicológicos* (OC 6), §188.

²⁷⁵ FRANKL. *A vontade de sentido*, p. 33.

REFERÊNCIAS

- BARROS, Carlos Eduardo et al. O organismo como referência fundamental para a compreensão do desenvolvimento cognitivo. *Revista Neurociências*, v. 12, n. 4, out./dez. 2004.
- BÍBLIA. Português. A Bíblia de Jerusalém. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2004.
- EGAN, Harvey. *Karl Rahner: mystic of everyday life*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1998.
- FRANKL, Viktor E. *A vontade de sentido: fundamentos e aplicações da logoterapia*. São Paulo: Paulus, 2011.
- GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 2002.
- GIL, Roger. *Neuropsicologia*. São Paulo: Santos, 2012.
- HOPCKE, Robert H. *Guia para a Obra Completa de C. G. Jung*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- JUAN DE LA CRUZ. *Obras Completas*. Petrópolis: Vozes em co-edição com o Carmelo Descalço do Brasil, 2002.
- JUNG, Carl G. *Símbolos da Transformação (OC 5)*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- JUNG, Carl G. *Tipos psicológicos (OC 6)*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- JUNG, Carl G. *Psicologia do inconsciente (OC 7/1)*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- JUNG, Carl G. *A energia psíquica (OC 8/1)*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- JUNG, Carl G. *A natureza da psique (OC 8/2)*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- JUNG, Carl G. *Aion - Estudo sobre o simbolismo do si-mesmo (OC 9/2)*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- JUNG, Carl G. *Psicologia e alquimia (OC 12)*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- JUNG, Carl G. *Mysterium coniunctionis: pesquisas sobre a separação e a composição dos opostos psíquicos na alquimia (OC 14/1)*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- JUNG, Carl G. *Mysterium coniunctionis: pesquisas sobre a separação e a composição dos opostos psíquicos na alquimia (OC 14/2)*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- JUNG, Carl G. *O espírito na arte e na ciência (OC 15)*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- JUNG, Carl G. *A prática da psicoterapia (OC 16/1)*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- HEILMAN, Kenneth M.; Valenstein, Edward (Ed.). *Clinical Neuropsychology*. New York: Oxford University Press, 2012.
- LAPLANCHE, Jean. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- LURIA, Alexandr R. *Pensamento e linguagem: as últimas conferências de Luria*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1986.
- MORA, José F. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000.
- PEREIRA, Rosalie H. S. *Avicena: a viagem da alma: uma leitura gnóstico-hermética de Hayy Ibn Yaqzan*. São Paulo: Perspectiva: FAPESP, 2002.

- PIERI, Paolo F. *Dicionário Junguiano*. São Paulo: Paulus, 2002.
- PUTZ, Oliver. Evolutionary Biology in the Theology of Karl Rahner. *Philosophy & Theology*. 17, n. 1/2, p. 85-105, 2005.
- RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé: Introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1989.
- RAHNER, Karl. *Espíritu en el Mundo – Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*. Barcelona: Editorial Herder, 1963.
- RAHNER, Karl. *Oyente de la Palabra – Fundamentos para una filosofía de la religión*. Barcelona: Editorial Herder, 1967.
- SAMUELS, A. *Dicionário Crítico de Análise Junguiana*. Rio de Janeiro: Rubedo, 2003. Disponível em: <<http://www.rubedo.psc.br/dicjung/abertura.htm>>. Acesso em: 10 dezembro 2013.
- SESBOÜÉ, Bernard. *Karl Rahner – Itinerário teológico*. São Paulo: Loyola, 2004.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2001.
- TOMÁS DE AQUINO. *De anima*. São Paulo: Realizações, 2012.
- VON BALTHASAR, Hans Urs. *O cristão e a angústia*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1963.