

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-graduação em Psicologia

**A (DES)ORGANIZAÇÃO PSÍQUICA
E O CARÁTER NUMINOSO DA SEXUALIDADE**

Jussara Maria de Fátima César e Melo

Belo Horizonte

2008

Jussara Maria de Fátima César e Melo

A (DES)ORGANIZAÇÃO PSÍQUICA
E O CARÁTER NUMINOSO DA SEXUALIDADE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. William César Castilho Pereira

Belo Horizonte

2008

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

M528d Melo, Jussara Maria de Fátima César e
A (des) organização psíquica e o caráter numinoso da sexualidade / Jussara Maria de Fátima César e Melo. Belo Horizonte, 2008.
89f.

Orientador: William César Castilho Pereira
Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Psicologia.

1. Sexualidade. 2. Libido. 3. Eros. 4. O Sagrado. 5. Religião – Filosofia. 6. Arquétipo (Psicologia). 7. Imagem (Psicologia). 8. Afeto (Psicologia). 9. Complexos (Psicologia). I. Pereira, William César Castilho. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

CDU: 159.9:613.88

Jussara Maria de Fátima César e Melo

**A (DES) ORGANIZAÇÃO PSÍQUICA E O CARÁTER NUMINOSO DA
SEXUALIDADE.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Belo Horizonte, 23 de junho de 2008.

William César Castilho Pereira

Prof. Dr. William César Castilho Pereira (Orientador) PUC Minas

Jacqueline de Oliveira Moreira

Prof^a. Dra. Jacqueline de Oliveira Moreira – PUC Minas

João Batista Libânio

Prof. Dr. João Batista Libânio - FAJE

Dedicatória

Para Napoleão,
que me ensinou os segredos de Eros.

Para meus filhos, Eduardo, Rafael e Júlio,
com quem aprendi amar incondicionalmente.

Para minhas noras, Liene e Helen,
que me trazem a presença renovadora do Eros feminino.

Agradecimentos

Ao professor William César Castilho Pereira, pela orientação, estímulo e amizade, que lhe permitiram ser exigente sem perder a ternura.

Ao Napoleão e aos meus filhos, Eduardo, Rafael e Júlio, pelo amor, apoio e compreensão nos momentos em que me recolhia em verdadeiro “auto-erotismo” acadêmico.

À Liene, pela atenciosa tradução de textos. À Helen, pela valiosa contribuição na leitura e discussão dos textos bíblicos.

Às minhas irmãs e aos meus amigos, especialmente Carlos Alberto, que direta ou indiretamente participaram de minhas reflexões.

Sí el amor que me tenéis,
Dios mío, es como el que os tengo:
Decidme ¿en qué me detengo?
O Vos ¿en qué os detenéis?
- Alma ¿qué quieres de mi?
- Dios mío, no más que verte.
- Y ¿qué temes más de ti?
- Lo que más temo es perderte.

Un alma en Dios escondida
¿Qué tiene que desear,
Si no amar y más amar,
Y en amor toda encendida
Tornarte de nuevo a amar?
Un amor que ocupe os pido,
Dios mío, mi alma os tenga,
Para hacer un dulce nido
Adonde más la convenga.

Coloquio Amoroso
Teresa de Ávila.

Resumo

A dissertação reflete sobre a sexualidade humana, especialmente no que se refere ao seu aspecto numinoso já indicado por Eros, o deus que a representa na tradição grega. Para isso examinamos constructos teóricos de Freud, Jung e Rudolf Otto. Para compreendermos os movimentos libidinais e a participação de Eros na (des)organização psíquica, examinamos o conceito freudiano de sexualidade em alguns pontos: na estruturação psíquica; na relação com o recalcado, no encontro com a alteridade intrapsíquica, o estranho - *Das Unheimliche*, nas experiências ligadas à angústia, nos sentimentos de medo, terror, pânico, estranhamento e no sentimento ligado ao fantástico; na relação objetal, o encontro com a alteridade propriamente dita, e no sentimento de desamparo psíquico. Analisamos a teoria dos complexos de C. G. Jung para compreendermos a correlação entre os complexos afetivos e a imago arquetípica do deus Eros. O estudo dos complexos afetivos nos leva à reflexão sobre o caráter **numinoso** de Eros. Este arquétipo preside à experiência do sagrado e à experiência amorosa, por oferecer à psique possibilidades de apreensão da *imago* divina e da *imago* do amor. Em Rudolf Otto examinamos o “*sentimento do numinoso*”, conceito criado pelo autor e explicado por ele pela expressão *mysterium tremendum et fascinans*. O **sentimento do numinoso** refere-se ao efeito subjetivo que o objeto numinoso provoca na psique. Assim, por meio da análise do sentimento do numinoso buscamos compreender a semelhança das reações provocadas na psique pela vivência do amor e pelo contato com o sagrado.

Palavras-chave: Sexualidade; Libido; Eros; O Sagrado, Numinoso, Imago arquetípica; Arquétipo; Complexos afetivos.

Abstract

The present thesis ponders on human sexuality especially focusing its numinous aspect already indicated by Eros, the god that stands for it in the Greek tradition. For this purpose, theoretical constructs by Freud, Jung and Rudolf Otto are examined. In order to understand the libidinal movements and Eros' participation in the psychic (dis)organization, we focus on some points of the Freudian concept of sexuality, to wit: the psychic structuring; the relation to the repressed; the encounter with the intrapsychic otherness, the uncanny or *Das Unheimliche*; the experiences connected to anguish; the feelings of fear, terror, panic and unfamiliarity linked to the fantastic; the relation to the object, the encounter with the very otherness; and the feeling of psychic helplessness. The theory of complexes by C.G. Jung is analyzed in order to clarify the correlation among the affective complexes and Eros' archetypal imago. The study of the affective complexes leads us to reflect on Eros' numinous character, whereas this archetype directs the experience of the holy and the experience of love for the possibilities it offers to the psyche in terms of apprehension of the imago of the divine and the imago of love. Rudolf Otto's concept of the "*numinous feeling*" is examined through the expression *mysterium tremendum et fascinans* the author formulated to explain the subjective effect the numinous object stirs upon the psyche. Therefore, as the numinous feeling is analyzed, the similarity of the reactions provoked on the psyche through the experience of love and the contact with the holy is approached.

Key-words: Sexuality; Libido; Eros; Numinous feeling; The Holy; Archetypal Imago; Archetype; Affective Complexes.

Sumário

1 INTRODUÇÃO	9
2 REFLEXÕES METODOLÓGICAS	14
2.1 Considerações preliminares	14
2.2 O que é hermenêutica	18
2.3 O método de pesquisa.....	23
3 SEXUALIDADE	27
3.1 Considerações sobre a sexualidade.....	27
3.2 Arquétipos e mitos	34
3.3 Eros: a <i>imago</i> arquetípica da sexualidade	42
3.4 Eros como princípio de união dos opostos	46
3.5 Complexo afetivo	49
3.6 O recalque constelado ao complexo: as experiências do terror, medo, pânico e estranhamento.....	54
3.7 Alteridade intrapsíquica: o outro estranho em si mesmo	58
3.8 Narciso e Eco: uma metáfora do movimento libidinal	63
3.9 A negação de Eros: uma tragédia grega	66
4 O NUMINOSO	69
4.1 O Outro Absoluto: o sentimento do <i>numinoso</i>	69
4.2 O sentimento do estado de criatura.....	72
4.3 <i>Mysterium tremendum et fascinans</i>	76
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	82
REFERÊNCIAS.....	85

1 INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem por objetivo refletir sobre a sexualidade humana, especialmente no que se refere ao seu caráter *numinoso*, já indicado na imagem arquetípica do deus Eros que a representa na tradição grega.

Em nosso estudo examinaremos constructos teóricos e fenômenos psíquicos descritos por Freud e Jung, e o conceito de *Das Heilige* (o sagrado), de Rudolf Otto. Na obra dos primeiros autores buscamos entender o conceito de sexualidade em dois níveis: como a sexualidade participa da (des) organização psíquica e o que desta estruturação desperta o efeito do **sentimento do numinoso**¹ nas relações amorosas, o que nos ajuda a pensar sobre o possível aspecto numinoso da sexualidade. Se o sentimento do numinoso é caracterizado pela experiência psicológica que conduz a sentimentos ambivalentes de temor e fascinação diante do mistério, por outro lado a relação amorosa se caracteriza pela ambivalência erótica - o sentimento de ambivalência emocional na relação com o outro.

Freud define a ambivalência afetiva como uma conjunção do amor e do ódio que se dirige a uma mesma pessoa: “A vida emocional do homem é, em geral, feita de pares de contrários” (Freud, 1909/19--.,v.10. p. 120).

Vemos na ambivalência erótica uma semelhança com o sentimento comum à experiência numinosa - o sentimento singular vivido na experiência do sagrado, que conjuga o aspecto repulsivo do *mysterium tremendum* com o aspecto atrativo do *mysterium fascinans*. A este fenômeno Otto chamou de “harmonia de contrastes”. Através dos complexos afetivos, Eros, por sua vez, também vai promover a união dos contrastes - não tão harmônica assim, pois a atuação de Eros pode provocar choques e comoções.

O estudo dos complexos afetivos nos leva à reflexão sobre o caráter **numinoso** de Eros. Este arquétipo preside à experiência do sagrado e à experiência

¹ Conceito criado por Rudolf Otto para análise do sagrado. O sentimento do numinoso é o efeito produzido na psique pelo contato com o *numen*, isto é, com o objeto numinoso. Otto descreve o sagrado como *mysterium tremendum et fascinans*. O numinoso, portanto, assume dois aspectos que o caracterizam de modo inequívoco: o aspecto de *mysterium tremendum* e o aspecto de *mysterium fascinans*. O primeiro constitui o aspecto repulsivo do numinoso, enquanto o segundo representa o seu aspecto atrativo ou fascinante. Este tema será examinado nesta dissertação.

amorosa, por oferecer à psique possibilidades de apreensão da *imago* divina e da *imago* do amor. Um complexo ativado tem sempre em seu núcleo uma imagem arquetípica que organiza sua constelação. Se Eros for a *imago* arquetípica que estiver na base de um complexo, formando o seu núcleo central, então teremos um complexo de natureza erótica. De acordo com a teoria dos complexos da Psicologia Analítica, a imagem arquetípica que organiza um complexo afetivo é constituída de pólos antagônicos. Quando Eros atua, organiza-se um complexo em torno da imagem deste arquétipo. Este complexo ativa sentimentos e pensamentos de mesma qualidade afetiva como o amor, a união, a amizade, a simpatia, o desejo de convivência, a solidariedade, mas ativa, também, os pensamentos e sentimentos dotados de natureza contraditória a estes, como o ódio, a desunião, a rivalidade, a traição, a inveja, entre outros. Por sua vez, estes pólos antagônicos investidos de libido se atraem. Esta é a característica arquetípica de Eros que se traduz por *complexio oppositorum*, isto é, a união de pares de opostos presentes nas relações humanas.

Para o estudo das características opositoras de Eros trabalhamos com os autores Homero, Hesíodo, Eurípides e Platão. Em O Banquete, Platão analisa a natureza diversificada e ambivalente de Eros, constituída de características antagônicas, ao mesmo tempo em que o autor demonstra que a natureza erótica, embora contraditória, aparece como princípio unificador dos contrários, o que reafirma sua condição ambivalente. Este princípio unificador dos contrários foi descrito por Hesíodo em Teogonia – a origem dos deuses.

Consideramos que se justifica a inclusão do estudo dos mitos e textos sagrados no desenvolvimento da dissertação porque eles são a transmissão da “linguagem” dos arquétipos. Os mitos carregam as imagens arquetípicas e traduzem a forma de apreensão da realidade, pensamentos e sentimentos de um povo, porque existe na psique uma tendência preexistente de construir representações míticas (Jung, 2000). Jung considera que a analogia das imagens arquetípicas com as representações religiosas conhecidas constitui de modo manifesto e incontestável, o fundamento empírico e palpável da experiência religiosa (JUNG, 1991).

A partir da teoria dos complexos, consideramos a hipótese de que a imagem

arquetípica de Eros teria a função de (des) organização psíquica, porque os arquétipos, devido ao antagonismo de sua constituição, ou organizam a psique ou trazem desordem para ela. Isto acontece pela via dos complexos afetivos.

O complexo, de natureza erótica, mais conhecido é aquele que Freud chamou de complexo de Édipo, considerado por ele “*da maior importância na determinação da forma final da vida erótica humana*” (Freud, 1920-1922/1976, p. 298). Um complexo afetivo não se limita apenas aos processos emocionais da relação amorosa parental, mas inclui todas as relações em que Eros estiver atuando. As situações psicológicas vividas como “triangulação edípica” abarcam outros aspectos da essência do complexo, por referirem ao conjunto de fantasias do terceiro elemento da relação: as fantasias de não ser amado e de estar excluído do par amoroso. Estas situações, que também envolvem as relações fraternas, invocam sentimentos de rivalidade, inveja, vingança e outros, além do desejo de correspondência amorosa. Para Freud, o complexo de Édipo organiza a psicosexualidade do sujeito em meio a ambivalências emocionais. A ambivalência de Eros é mostrada especialmente por Platão, em O Banquete – o simpósio sobre o amor.

Em Freud examinamos, ainda, a relação da experiência da sexualidade com o recalque dos representantes libidinais e o retorno dos conteúdos recalçados, que também participam do complexo afetivo, por estarem diretamente ligados à constituição psíquica do sujeito. Como consequência primária do movimento de desrepressão, ou como efeito do recalçado², buscamos compreender o sentimento que se experimenta na relação com a representação libidinal inconsciente, que estaria ligado ao sentimento do numinoso pela semelhança da reação psicológica vivida no contato com o sagrado, justamente porque envolve o encontro com a alteridade, o outro desconhecido envolto em seus mistérios. O sentimento do numinoso é o efeito psicológico produzido pela presença do objeto numinoso. Este objeto é definido por Otto como o Totalmente Outro, a alteridade exterior ao eu, estranha e incompreensível, absolutamente extraordinária e inacessível, que é pressentida em nós.

Utilizamos o livro O Sagrado, de Rudolf Otto (1992) para examinarmos o

² A representação ideacional inconsciente, por causa de seu *status quo* não deixa de produzir efeitos; o inconsciente é um poço de energia psíquica em movimento, que não pára de se projetar.

“sentimento do numinoso” - conceito analisado pelo autor como efeito da experiência do sagrado, que foi formulado por ele pela expressão *mysterium tremendum et fascinans*, que retomamos para os nossos propósitos para análise de sua relação com as experiências amorosas.

A experiência do sagrado³ é uma expressão que utilizamos diversas vezes nesta dissertação, bem como os nomes Deus, deuses e Yahweh, por isso precisamos esclarecer que todas as vezes que os mencionamos, mesmo quando citamos textos bíblicos, fazemos referência à *imago* arquetípica de Deus, isto é, à *imago Dei*, e não, ao conceito de Deus descrito pela Teologia. Nossa análise limita-se ao campo da psicologia; aos fenômenos ou reações psicológicas que envolvem fatores mentais como representações subjetivas, fantasias e marcas das experiências de vida do sujeito. Quando falamos de *imagos*, indicamos que às representações subjetivas foram acrescentadas representações coletivas da sociedade em que vive o indivíduo. A expressão **imagem** de Deus, usada pela Psicologia Analítica, refere-se à imagem do arquétipo divino representada pela psique coletiva. A palavra latina **imago** refere-se a um conceito da Psicologia Analítica que Jung utilizou para diferenciar de imagem, porque quando o termo *imago* é usado em substituição a imagem, serve para indicar a presença de um complexo afetivo ativado, que traz em sua constelação representações das *imagos* parentais. Ao lado da tendência universal para se formar uma imagem de Deus, por exemplo, existe em cada indivíduo uma forma particular para criar esta imagem, de acordo com sua experiência de vida. Apesar da universalidade da imagem de Deus, a imagem divina muda na experiência individual, porque as imagens arquetípicas se formam pela ação dos arquétipos sobre a experiência que vai se acumulando no inconsciente pessoal, por isso as imagens arquetípicas se diferem das *imagos* dos complexos.

A dissertação será desenvolvida em cinco capítulos: Introdução, Reflexões metodológicas, Sexualidade, O numinoso e Considerações finais. No segundo capítulo apresentamos reflexões sobre o método de pesquisa utilizado. No terceiro,

³ O sagrado é designação para a experiência do numinoso. Para Otto, o sagrado é uma categoria composta do irracional (**irrational**) e do racional. O aspecto irracional é representado pela categoria do numinoso; o aspecto racional encontra expressão sobretudo nos símbolos reconhecidos, nos dogmas, na pregação e catequese.(OTTO,1992)

que denominamos Sexualidade, procuramos abordar a sexualidade em diversos níveis: na estruturação psíquica; na relação com o recalcado, no encontro com a alteridade intrapsíquica, o estranho - *Das Unheimlich*, nas experiências ligadas à angústia, nos sentimentos de medo, terror, pânico, estranhamento e no sentimento ligado ao fantástico; na relação objetal, no encontro com a alteridade propriamente dita e no desamparo psíquico. Abordamos o conceito de arquétipos e mitos; Eros como *imago* arquetípica da sexualidade; Eros como princípio de união dos opostos; Complexos afetivos. No quarto capítulo, que denominamos O Numinoso, examinamos o conceito de O Outro Absoluto; o sentimento do numinoso; o sentimento *do estado de criatura*, conceitos explicados pela expressão *mysterium tremendum et fascinans* de Rudolf Otto (1992); o sentimento de desamparo⁴ psíquico como conseqüência do “sentimento do estado de criatura”⁵ que se abisma diante do Criador e, finalmente, tentamos mostrar a semelhança das reações psicológicas experimentadas no contato com o sagrado e nas relações amorosas.

⁴ Nesta dissertação, ao analisarmos o **sentimento do desamparo psíquico** que leva o sujeito a buscar a proteção do pai/Deus, e o **sentimento de estado de criatura** que a conduz à busca de proteção do Deus/pai, limitamo-nos ao estudo da semelhança dos fenômenos psicológicos. Não entramos na questão de Feuerbach, “para quem a idéia de Deus como pai, segundo o autor de *Essência do Cristianismo*, nasce da exigência de segurança exigida pelo homem”. (MONDIN, 1980).

⁵ Conceito de Rudolf Otto que será examinado adiante.

2 REFLEXÕES METODOLÓGICAS

2.1 Considerações preliminares

Nós elegemos o método hermenêutico para elaboração da pesquisa sobre a organização psicosexual e sua relação com o caráter numinoso da sexualidade, porque a interpretação está na base da teoria e da técnica freudianas e por considerar o método hermenêutico mais adequado à nossa proposta.

Entendemos a metodologia como a disciplina que se ocupa dos estudos dos métodos e suas inter-relações, o que a torna imprescindível para a ciência, devendo todo método se apoiar em pressupostos teóricos de uma determinada ciência. Nesta pesquisa trabalharemos com constructos teóricos de Freud, Jung e Rudolf Otto, o que será melhor especificado no item 1.3, que denominamos “O método de pesquisa”.

A metodologia é definida como o melhor caminho para se chegar a um determinado conhecimento, com o rigor que este termo designa. Do grego *méthodos*, de acordo com Aurélio, originou-se método, que significa “caminho para chegar a um fim”. William C. Pereira define o método como uma pluralidade de caminhos a serem seguidos mediante uma série de operações e regras fixadas de antemão, de maneira voluntária, que visam alcançar um objetivo. (PEREIRA, 2001, p. 140).

É necessário escolher um caminho que oriente o trabalho de leitura, pois “a falta de clareza sobre o método utilizado pode produzir contradições interpretativas insuperáveis” (MOREIRA, 2002). É preciso explicitar qual a concepção de leitura, ou interpretação dos textos pesquisados, subjacente a um trabalho acadêmico. Assim, na leitura dos textos, tanto de Freud quanto de Jung e de Rudolf Otto, utilizamos o método hermenêutico segundo o modelo de Hans-Georg Gadamer, em busca da compreensão do sentido que se dão a compreender os textos.

Freud privilegiou a interpretação como proposta psicanalítica, por considerar a existência de sentido por trás de fenômenos aparentemente desprovidos de sentido.

A interpretação aplica-se às produções do inconsciente como o sonho, ato falho, sintoma, etc., e também “àquilo que, no discurso e no comportamento do sujeito, traz a marca do conflito defensivo” (LAPLANCHE; PONTALIS, 1991, p. 246). Como dissemos acima, a interpretação está na base da teoria e da técnica freudianas e, segundo Laplanche e Pontalis (1991), pode-se caracterizar a psicanálise pela interpretação, isto é, pela evidenciação do sentido latente⁶ de um material. A interpretação busca novos sentidos, abrindo portas às novas representações.

Sobre o método de interpretação dos sonhos, Freud escreveu:

O título que escolhi para minha obra [Die Traumdeutung] deixa claro quais das abordagens tradicionais do problema dos sonhos estou inclinado a seguir. O objetivo que estabeleci perante mim mesmo é demonstrar que os sonhos são passíveis de ser interpretados (FREUD, 1900/1987, p. 119).

Interpretar um sonho é atribuir-lhe um sentido; pela técnica desenvolvida por Freud é “substituí-lo por algo que se ajuste à cadeia de nossos atos mentais como um elo dotado de validade e importância iguais ao restante” (FREUD, 1900/1987, p. 119). Tal substituição, resultante de associações livres, contudo, deve ser feita pelo sonhador. Em nota de rodapé, Freud recomenda: “O intérprete de um sonho não deve dar asas à sua própria engenhosidade e desprezar as associações do sonhador” (FREUD, 1900/1987, p. 64). Para validar seu método, Freud escolheu um de seus próprios sonhos e, com base nele, demonstrou seu método de interpretação⁷, por não querer utilizar o material dos sonhos de pacientes⁸ analisados, porque cada sonho exigiria uma longa introdução e uma investigação da natureza e dos determinantes etiológicos das psiconeuroses. Ele considerou que a história clínica subjacente à neurose do sonhador, por constituir uma novidade em si

⁶ Exemplo de sentido latente e de sobredeterminação de sentidos, evidenciados pela associação livre, pode ser encontrado na obra **No caminho de Swann**, de Proust. O gosto e o cheiro da madalena, mergulhada no chá da Índia, evocaram recordações do personagem e forneceram material para que Proust escrevesse 33 páginas. “[...] o odor e o sabor permanecem ainda por muito tempo, como almas, lembrando, aguardando, esperando, sobre as ruínas de tudo o mais, e suportando sem ceder, em sua gotícula impalpável, o edifício imenso da recordação. E mal reconheci o gosto do pedaço de madalena molhado em chá que minha tia me dava [...], eis que a velha casa cinzenta, de fachada para a rua, veio aplicar-se, como um cenário de teatro [...]”. (PROUST, 1982, p. 32-33)

⁷ Sonho com Irma, de 23-24 de julho de 1895. (A interpretação dos sonhos, volume IV, p. 128.)

⁸ “Apesar de sua intenção declarada, Freud utiliza numerosos sonhos de seus pacientes, e mais de uma vez (por exemplo, na pág. 163 e seg.), entra numa discussão sobre o mecanismo dos sintomas neuróticos”. Strachey, nota de rodapé in Freud. A interpretação dos sonhos, p. 126.

mesma, despertaria a atenção do leitor, desviando sua atenção do problema dos sonhos e que, ao contrário, era sua intenção aplicar sua “atual elucidação dos sonhos como um passo preliminar no sentido de resolver os problemas mais difíceis da psicologia das neuroses”. (FREUD, 1900/1987, p. 126)

Ao decidir abrir mão do material proveniente dos sonhos de seus analisandos, restou a Freud os sonhos relatados por pessoas conhecidas, ou aqueles retirados da literatura, mas nenhum deles era acompanhado pela análise. Para solucionar este impasse, Freud lançou mão de seu próprio material onírico:

Meu método não é tão cômodo quanto o método popular de decifração, que traduz qualquer parte isolada do conteúdo do sonho por meio de um código fixo. Pelo contrário, estou pronto a constatar que o mesmo fragmento de um conteúdo pode ocultar um sentido diferente quando ocorrem em várias pessoas ou em vários contextos. Assim, dá-se que sou levado aos meus próprios sonhos, que oferecem um material abundante e conveniente, oriundo de uma pessoa mais ou menos normal e relacionado com múltiplas circunstâncias da vida cotidiana. É certo que depararei com dúvidas quanto à confiabilidade desse tipo de auto-análise, e há de me dizer que elas deixam a porta aberta a conclusões arbitrárias. Em meu julgamento, a situação é de fato mais favorável no caso da auto-observação do que na observação de outras pessoas; seja como for, podemos fazer a experiência e verificar até que ponto a auto-análise nos leva na interpretação dos sonhos. (Freud, 1900/1987, p. 126-7).

Sobre a terminologia “interpretação”, Strachey esclarece em nota de rodapé do volume quatro da obra freudiana⁹, que esta designação do método não comporta qualquer idéia reducionista, fechada ou única, ao contrário, a interpretação se abre a novas buscas de sentidos. Vejamos o que ele diz:

Esse título, *Die Traumdeutung*, não expressa propriamente a idéia de uma “interpretação” (fechada, final ou única) dos sonhos, mas a de uma busca do sentido dos sonhos, evidentemente entendidos por Freud como dotados de sentido para cada sujeito ao sonhar, como produções psíquicas que eram um efeito desse sentido. Para o leitor de língua alemã, essa postura freudiana ficava clara já no título da obra. (FREUD, 1900/1987, p. 119)

Laplanche e Pontalis partilham da mesma preocupação em esclarecer o significado do termo “interpretação” na obra de Freud. Do ponto de vista terminológico, *interprétation* em francês, assim como em português, não se ajusta exatamente ao termo alemão *Deutung*:

O termo francês [e o português] orienta, sobretudo, o espírito para o que há

⁹ A interpretação dos sonhos.

de subjetivo, e até mesmo de forçado, de arbitrário, no sentido que é atribuído a um acontecimento, a uma palavra. *Deutung* parece mais próximo de explicação, de esclarecimento, e apresenta em menor grau, para a consciência lingüística comum, o tom pejorativo que o termo francês [e o português] pode assumir. A *Deutung* de um sonho consiste, escreve Freud, em determinar a sua *Bedeutung*, a sua significação. (LAPLANCHE; PONTALIS, 1991, p. 247).

Encontramos no mito grego do deus Hermes¹⁰, de quem derivou a palavra *hermenêutica*, o que pode ter influenciado a ligação da teoria da interpretação à idéia da análise subjetiva dos fatos, e por isso, arbitrária, incompleta, passível de outras representações e sentidos. Já na genealogia do deus Hermes, localizamos um duplo sentido: ele é filho de Maia, a ilusão, e de Zeus, o deus supremo do Monte Olimpo, que tudo sabe. Conta o mito que, no dia em que nasceu, Hermes desembaraçou-se das faixas que o envolviam e viajou até a Tessália, onde furtou parte do rebanho de Admeto, que era guardado pelo deus Apolo. Para esconder o rastro que o gado deixava, denunciando seu percurso, Hermes amarrou um galho de árvore na cauda dos animais, para que apagassem os próprios rastros ao caminhar. Percorreu com o rebanho quase toda Hélade. Chegou à gruta Pilos e sacrificou duas novilhas aos deuses do Olimpo, dividindo-as em doze pedaços, embora os deuses olímpicos fossem apenas onze. Com este ritual, Hermes promoveu a si mesmo a décimo segundo deus olímpico.

Apolo descobriu o paradeiro do ladrão e o acusou perante Maia. A mãe, iludida pela astúcia do filho, não acreditou que seu recém-nascido pudesse ter praticado semelhantes atos e não o repreendeu. Apolo apelou para o julgamento de Zeus. Hermes foi interrogado habilmente por Zeus, mas persistiu na negativa, porém Zeus não se deixou enganar. Como punição, Zeus o obrigou a jurar diante de todos os outros deuses, que jamais faltaria com a verdade. Hermes jurou: prometo solenemente dizer a verdade, mas somente em parte! Assim nasceu a hermenêutica, a arte da interpretação do mensageiro divino, que não constitui uma verdade toda, mas apenas em parte.¹¹

¹⁰ Variante do mito narrado por Brandão (1991)

¹¹ O Hino Homérico IV a Hermes traz algumas variações, mas que não modificam o que, do caráter de Hermes, relacionado à hermenêutica, queremos demonstrar. Neste Hino, Homero ressalta a habilidade de Hermes em usar frases de duplo sentido, para enganar Apolo, o dono das vacas imortais roubadas por ele. O verso 71 mostra que a habilidade de Hermes vai além das palavras: ele sacrificou duas “vacas imorredouras”, em homenagem aos deuses olímpicos e a si mesmo. Quando foi levado para ser julgado pelos deuses pelo crime cometido, Hermes prometeu a Zeus

Parte da verdade, ou a verdade em parte, referem-se tanto à percepção subjetiva, quanto à sobredeterminação dos sentidos, mas isto não invalida o método. Moreira considera que a interpretação, por carregar a marca da singularidade e apontar para a sobredeterminação, revela as marcas do sujeito, sendo uma possibilidade entre outras, mas que não significa a ausência do método:

Não seria diferente o ato de interpretar textos para um trabalho acadêmico. Mas portar a marca do sujeito não significa ausência do método. Assim, a leitura revela traços subjetivos sem negligenciar o rigor metódico necessário. Faz-se necessário, pois, buscar a compreensão do que se dá a compreender, ou seja, explicitar os elementos utilizados na leitura compreensiva dos textos. (MOREIRA, 2002, p. 26-7).

Esta é a proposta de leitura de Gadamer e do método hermenêutico que adotaremos, como veremos a seguir.

2.2 O que é hermenêutica

Em seu livro *Verdade e Método II – complementos e índice*, Gadamer define hermenêutica como uma expressão que abarca diversos níveis de reflexão, como costuma ocorrer com as palavras derivadas do grego e adotadas em nossa linguagem científica:

Hermenêutica significa, em primeiro lugar, práxis relacionada a uma arte. Sugere a *tekhnē* como palavra complementária. A arte, em questão aqui, é a arte do anúncio, da tradução, da explicação e interpretação, que inclui naturalmente a arte da compreensão que lhe serve de base e que é sempre exigida quando o sentido de algo se acha obscuro e duvidoso. Já no uso mais antigo da palavra, detecta-se certa ambigüidade. Hermes é chamado o mensageiro divino, aquele que transmite a mensagem dos deuses aos homens (GADAMER, 2004, p. 112).

Mas freqüentemente, e em especial no uso profano, a tarefa do *hermeneus* consiste em traduzir para uma linguagem acessível aquilo que foi manifestado de

dizer a verdade, mas mentiu: “Zeus pai, eu te vou dizer agora a verdade toda (v. 368) Pois sou sincero sem falha, mentira não sei contar. (v. 369). Ria Zeus às gargalhadas de ver aquele malino (v. 389) Negando com tanta arte a tal história das vacas”. (v. 390). Homero, 2006.

modo estranho e incompreensível. A contribuição que a hermenêutica pode fazer, comenta Gadamer, “é sempre essa transferência de um mundo para outro, do mundo dos deuses para o dos homens, do mundo de uma língua estrangeira para o mundo da língua própria” (GADAMER, 2004, p. 112-113).

Neste caso, o campo hermenêutico relaciona-se com todas as operações simbólicas envolvidas em esquemas de emissão e recepção de mensagens, construção e desconstrução de enunciações, “em particular aquelas mensagens que se relacionam com cifras e com leitura de sinais, incluindo a consideração de sintomas e índices não voluntários” (Palmer citado por Serra: 2006, p. 101).

Gadamer relata que “o primeiro registro da palavra “hermenêutica” como título de livro data do ano de 1654, em Dannhauer. Desde então se distinguem entre uma hermenêutica teológico-filológica e uma hermenêutica jurídica” (GADAMER, 2004, p. 113). Em sentido teológico, continua Gadamer, a hermenêutica significa a arte de interpretar corretamente a Sagrada Escritura, que sendo de tempos muito remotos despertava, já nos tempos da patrística, uma consciência metodológica, sobretudo no livro *De doctrina christiana*, de Agostinho. É que “a tarefa de uma dogmática cristã viu-se determinada pela tensão entre a história específica do povo judeu, interpretada no Antigo Testamento como história da salvação, e o anúncio universal de Jesus no Novo Testamento. Aqui, a reflexão metodológica deveria ajudar a criar soluções.” (GADAMER, 2004, p. 114). Em *De doctrina christiana*, Agostinho resolve o problema dogmático, reunindo sob um ponto de vista unitário a antiga herança hermenêutica: “Ele ensina a elevar o espírito desde um sentido literal e moral, para um sentido espiritual.” (GADAMER, 2004, p. 114).

Posteriormente desenvolveu-se no mundo grego um sentido puramente cognitivo para os termos *hermeneia* e *hermeneus*, que pode significar:

“Explicação erudita”, “comentador” e “tradutor”. É claro que, como arte, encontram-se ligados à hermenêutica, restos herdados da esfera sacral: é a única arte cuja palavra deve ser estabelecida como padrão de medida, que se acolhe com admiração porque pode compreender e explicitar o que oculta, seja em discursos estranhos, seja na convicção inexpressa de outro. Trata-se, portanto, de uma *ars*: uma técnica, como a oratória, a arte de escrever ou a aritmética. É mais aptidão prática do que propriamente ciência”. (GADAMER, 2004, p. 113).

A hermenêutica, no sentido tardio da palavra, a recente hermenêutica teológica e jurídica serve como recurso para esta arte, pois se comporta como

competência normativa, no sentido de que o intérprete compreenda sua arte e expresse a lei divina ou humana. Atualmente a hermenêutica situa-se na tradição científica da modernidade. “O uso moderno da palavra hermenêutica principia exatamente aí, quer dizer, com o surgimento do conceito moderno de método e de ciência. No seu uso aparece sempre implícita uma espécie de consciência metodológica.” (GADAMER, 2004, p. 113).

Já no romantismo alemão, a compreensão e a interpretação saem do texto escrito e atingem o relacionamento dos homens entre si e com o mundo. “Em língua alemã, compreender (*Verstehen*) significa também “entender algo”. A capacidade de compreensão é a faculdade fundamental da pessoa, que caracteriza sua convivência com os demais, atuando, sobretudo, pela via da linguagem e do diálogo” (GADAMER, 2004, p.381).

A situação hermenêutica frente aos textos não é idêntica à que ocorre entre duas pessoas dialogando. O texto só pode falar através do outro: o intérprete. Só assim os signos escritos se convertem em sentido. Mas, ao mesmo tempo, diz Gadamer, “*em virtude da recondução à compreensão, o próprio tema de que fala o texto vem à linguagem. Assim como acontece nas conversações reais, é o tema comum que une as partes entre si, nesse caso o texto e o intérprete.*” (GADAMER, 2003, v. 1, p. 502).

Ao despertar o sentido do texto, o intérprete o faz com a implicação dos próprios pensamentos. O horizonte do intérprete – aquilo que ele já conseguiu ver, seus preconceitos e juízos prévios - é determinante, mas este horizonte não se mantém como um ponto de vista próprio que se impõe, mas, ao contrário, como uma “opinião e possibilidade que se aciona e se coloca em jogo e que ajuda a apropriar-se verdadeiramente do que se diz no texto”. A isso Gadamer chamou de fusão de horizontes. É uma forma de realização da conversação, em que se chega à expressão de algo que não é só do autor ou do intérprete, mas comum aos dois. “Compreender e interpretar são uma e a mesma coisa.” (GADAMER, 2003, v. I, p. 503).

Como interpretarmos corretamente? A esta pergunta, Gadamer responde que “toda interpretação correta deve se defender da arbitrariedade e de intuições repentinas e da estreiteza dos hábitos de pensar imperceptíveis, e voltar seu olhar para “as coisas elas mesmas” (GADAMER, 2003, v.1, p. 355). É preciso que o

intérprete assegure a alteridade do texto e se submeta ao seu objeto, pois quem se propõe interpretar um texto está concretizando um projeto. A compreensão do texto consiste na elaboração deste projeto inicial, que é constantemente revisto, com base no que decorre da compreensão subsequente do texto. Interpretar não é o mesmo que impor um sentido. É atribuir mais um sentido, como o que acontece na análise psicológica: interpretar um texto ou sonho do analisando implica em reconhecer a sobredeterminação de sentidos daquilo que se apresenta à análise. Pela técnica desenvolvida por Freud é substituir elementos do sonho por algo que se ajuste à cadeia dos atos mentais como um elo dotado de validade e importância iguais ao restante. Tal substituição, resultante de associações livres, contudo, deve ser feita pelo sonhador, caso contrário, o intérprete não estaria assegurando a alteridade do projeto. Quem quiser compreender um texto, diz Gadamer, realiza sempre um projetar:

Tão logo apareça um primeiro sentido no texto, o intérprete “prelineia” um sentido do todo. Naturalmente que o sentido só se manifesta porque quem lê o texto lê a partir de determinadas expectativas e na perspectiva de um sentido determinado. A compreensão do que está posto no texto consiste, precisamente, na elaboração desse projeto prévio, que, obviamente, tem que ir sendo constantemente revisado com base no que se dá, conforme se avança na penetração do sentido. (GADAMER, 2003, p. 356). Grifo nosso.

A necessidade da revisão está na possibilidade de que o projeto prévio possa antecipar um novo projeto de sentido e que projetos contrastantes possam participar do processo de elaboração até que deles surja uma unidade de sentido; e que a interpretação, que começa com preconceitos tenha tais conceitos substituídos por outros mais adequados. Este movimento de sentido constitui o processo do compreender e do interpretar.

Como escapar ao circuito fechado dos preconceitos frente ao texto? Não é possível desconsiderar as opiniões prévias, quando se quer entender a opinião de outro, nem isso seria necessário. A única exigência, segundo Gadamer, é a abertura para a opinião do outro ou para a opinião do texto. Mas essa abertura implica sempre colocar a opinião do outro em alguma relação com o conjunto das próprias opiniões. A tarefa hermenêutica, continua Gadamer, “se converte por si mesma num questionamento pautado na coisa em questão, e já se encontra sempre “co-determinada” por esta”:

Aquele que quer compreender não pode se entregar de antemão ao arbítrio de suas próprias opiniões prévias, ignorando a opinião do texto da maneira mais obstinada e conseqüente possível – até que este acabe por não poder ser ignorado e derrube a suposta compreensão. Em princípio, quem quer compreender um texto deve estar disposto a deixar que este lhe diga alguma coisa. Por isso, uma consciência formada hermeneuticamente, deve, desde o princípio, mostrar-se receptiva à alteridade do texto. (Gadamer, 2003, v. I, p. 358).

Como vimos, essa receptividade à alteridade do texto não pressupõe uma neutralidade com relação a ele, ao contrário, implica em uma destacada apropriação das opiniões e pressupostos pessoais. O que importa é que o hermeneuta se dê conta dos próprios pressupostos, reconhecendo a alteridade do texto e, assim, poder confrontar a verdade do texto com as pressuposições pessoais.

Isso é análogo ao método psicoterapêutico: o psicólogo que consegue distinguir seus próprios complexos - e assim minimizar suas projeções sobre o analisando - reconhece a alteridade daquele que fala, o que lhe permite confrontar as averiguações mútuas durante as sessões de análise. Jung, o criador da Psicologia Analítica, em seu ensaio de 1935, Princípios básicos da prática da psicoterapia, escreve sobre sua opção por este método dialético:

Tenho que optar necessariamente por um método dialético, que consiste em confrontar as averiguações mútuas. Mas isto só se torna possível se eu deixar ao outro a oportunidade de apresentar seu material o mais completamente possível, sem limitá-lo pelos meus pressupostos. Ao colocar-nos dessa forma, o sistema dele se relaciona com o meu, pelo que se produz um efeito dentro do meu próprio sistema. Este efeito é a única coisa que posso oferecer ao meu paciente individual e legitimamente. (JUNG, 1988/1935, v.16, p.3)

Nosso propósito nesta pesquisa é assegurar a alteridade dos textos e nos submeter ao seu objeto, chegando assim à formulação dialética em que a interação da pesquisadora nada mais é do que a relação de troca entre seus pressupostos pessoais e o objeto da investigação. Isto exigiu que o projeto fosse constantemente revisto desde sua fase inicial, com base no que decorreu da compreensão subsequente dos textos examinados.

2.3 O método de pesquisa

Para investigarmos a sexualidade humana e seu possível caráter numinoso, examinamos constructos teóricos e fenômenos psíquicos descritos por Freud e Jung, e o conceito de *Das Heilige* (o sagrado) de Rudolf Otto. Na obra dos primeiros autores buscamos entender o conceito de sexualidade em dois níveis: como a sexualidade participa da (des)organização psíquica e o que desta estruturação desperta o **sentimento do numinoso**¹² nas relações amorosas, o que nos ajuda a pensar sobre o possível aspecto numinoso da sexualidade. Este aspecto numinoso já é sugerido pelo deus Eros, a imago arquetípica que representa a sexualidade.

Nesta dissertação retomamos o conceito freudiano de sexualidade que corresponde à energia pulsional dos instintos, “que se relacionam com tudo o que possa ser abrangido sob a palavra amor” (FREUD, 1921/1976, p.116).

Para compreendermos os movimentos libidinais e a participação de Eros na (des)organização psíquica, examinamos o conceito de sexualidade descrito pela psicanálise, em alguns pontos: na estruturação psíquica; na relação com o recalçado, no encontro com a alteridade intrapsíquica, o estranho - *Das Unheimlich*, nas experiências ligadas à angústia, nos sentimentos de medo, terror, pânico, estranhamento e no sentimento ligado ao fantástico; na relação objetal, o encontro com a alteridade propriamente dita, e no sentimento de desamparo psíquico.

Da psicologia analítica examinamos a teoria dos complexos de C. G. Jung para compreendermos a correlação entre os complexos afetivos e a imago arquetípica do deus Eros, o que nos proporciona refletir sobre o caráter **numinoso** de Eros. Este arquétipo preside à experiência do sagrado e à experiência amorosa, por oferecer à psique possibilidades de apreensão da *imago* divina e da *imago* do amor.

A inclusão do estudo dos mitos e dos textos sagrados no desenvolvimento da dissertação se justifica porque eles são a transmissão da “linguagem dos arquétipos”. Em **Psicologia da Religião Oriental e Ocidental**, Jung refere-se aos

¹² Conceito criado por Rudolf Otto para análise do sagrado. O **sentimento do numinoso** refere-se ao efeito subjetivo que o objeto numinoso provoca na psique. Este tema será examinado nesta dissertação.

mitos como “a expressão de processos que se passam no inconsciente, atitude esta que também é válida para os textos religiosos” (JUNG, 1939/1988, p. 304).

Jung dedicou grande parte de sua vida ao estudo da problemática religiosa, mas é preciso dizer que seu entendimento de religião não se vincula a determinadas confissões. Trata-se de uma observação acurada daquilo que Rudolf Otto chamou de *numinosum*, conceito que também examinaremos nesta dissertação.

Jung foi incompreendido, como ele mesmo disse em **Psicologia e Alquimia** (1943), tanto pelos teólogos que o “acusaram” de psicologismo quando demonstrou que a alma possui uma função religiosa natural, quanto pela comunidade científica que o “acusou” de deificar a psique:

Já fui acusado de “deificar a alma”. Isto é falso, *não fui eu, mas o próprio Deus quem a deificou!* Não fui eu que atribuí uma função religiosa à alma; simplesmente apresentei os fatos que provam ser a alma “*naturaliter religiosa*”, isto é, dotada de uma função religiosa: função esta que não inventei, nem coloquei arbitrariamente nela, mas que ela produz por si mesma, sem ser influenciada por qualquer idéia ou sugestão. (JUNG, 1943/1991, p. 25).

Acho pertinente avançar um pouco mais sobre esse ponto de vista junguiano, porque o psiquiatra, ao afirmar que Deus é um arquétipo, está se referindo ao tipo impresso na alma. Segundo ele, a origem da palavra tipo vem do grego *týpos*, que significa batida, algo que imprime. A palavra arquétipo já pressupõe alguma coisa que imprime (JUNG, 1943). Para ele a psicologia deve restringir-se ao seu objeto e precaver-se no sentido de não ultrapassar seus limites, fazendo afirmações metafísicas. “Se a psicologia pretendesse pressupor um Deus como causa hipotética, estaria reclamando implicitamente a possibilidade de uma prova de Deus. [...] extrapolaria seu campo de competência de um modo absolutamente inadmissível.” (JUNG, 1991, p. 26). Jung deixa claro que em Psicologia nada se afirma acerca da existência de Deus e que ciência está em outro campo:

Ciência só pode ser ciência; não há profissões de fé “científicas”, nem “*contradictiones in adiecto*” (contradições nos termos). Ignoramos em última instância de onde se origina o arquétipo, da mesma forma que ignoramos a origem da alma. A competência da psicologia enquanto ciência empírica não vai além da possibilidade de constatar, à base de uma pesquisa comparativa, se o tipo encontrado na alma pode ou não ser designado como uma “imagem de Deus”. Desta forma, nada se afirma de positivo ou de negativo acerca de uma possível existência de Deus, do mesmo modo que o arquétipo do “herói” não pressupõe a sua existência. (JUNG, 1943/

1991, p. 26).

Este ponto de vista de Jung demonstra seu rigor científico, cuidando-se para não ultrapassar os limites do campo da Psicologia e avançar pelo campo da metafísica; ele se distancia de suas crenças ao observar o objeto de seu interesse investigativo. Em *Psicologia da Religião Ocidental e Oriental* ele refere a si mesmo como protestante: “Nós, os protestantes” [...] (JUNG, 1937/1988, p.342). Em entrevista dada a uma televisão inglesa, ao ser perguntado se acreditava em Deus, Jung respondeu: “Eu não acredito, eu conheço”¹³. Em suas pesquisas, Jung estava interessado em provar a existência de arquétipos, assim como a sua analogia com representações religiosas conhecidas, “que abrem uma possibilidade de acesso aos conteúdos susceptíveis de serem experimentados”, que constituem, segundo Jung, de modo manifesto e incontestável, o fundamento empírico e palpável da experiência religiosa (JUNG, 1991, p. 26-7).

Para o estudo das características opositoras de Eros trabalhamos com os autores Homero, Hesíodo, Eurípides e Platão. Em *O Banquete*, Platão analisa a natureza diversificada e ambivalente de Eros, constituída de características antagônicas, ao mesmo tempo em que demonstra que a natureza erótica, embora contraditória, aparece como princípio unificador, o que reafirma sua condição ambivalente. Esta condição ambivalente é mostrada especialmente por Sócrates ao trazer a genealogia de Eros, filho do Recurso e da Pobreza, e por Aristófanes. O mito do Andrógino narrado por Aristófanes descreve a natureza dos seres primordiais e as escolhas amorosas decorrentes desta natureza. Estas escolhas carregam a polaridade arquetípica de Eros, representada no mito pelo surgimento do amor entre parceiros do mesmo sexo e pelo amor entre parceiros de sexos diferentes. Três eram os gêneros dos seres: o feminino, composto de dois sexos femininos, era descendente da Terra e deu origem ao amor homossexual entre as mulheres; o masculino, composto de dois sexos masculinos, era descendente do sol e deu origem ao amor homossexual entre os homens. O andrógino, descendente da lua, possuía dois sexos diferentes, o feminino e o masculino, e deu origem ao amor heterossexual. Eros promove tanto o amor entre os iguais quanto o amor entre os

¹³ “I do not believe, I know”. JUNG: *Psicologia da Religião Ocidental e Oriental*. Prefácio para a edição alemã (1988).

diferentes. O andrógino ressalta o princípio unificador dos contrários promovido por Eros, por conciliar em si mesmo o masculino e o feminino. Este princípio unificador dos contrários foi descrito por Hesíodo em Teogonia – a origem dos deuses.

Em Rudolf Otto examinamos o “*sentimento do numinoso*”, conceito criado pelo autor e explicado por ele pela expressão *mysterium tremendum et fascinans*. O sentimento do numinoso é o efeito produzido na psique pelo contato com o *numen*, isto é, com o objeto numinoso. Ao descrever o sagrado como *mysterium tremendum et fascinans*, Otto faz referência aos dois aspectos do *numen* que o caracterizam de modo inequívoco: o aspecto de *mysterium tremendum* e o aspecto de *mysterium fascinans*. O primeiro constitui o aspecto repulsivo do numinoso, enquanto o segundo representa o seu aspecto atrativo ou fascinante.

Assim, por meio da análise do sentimento do numinoso, buscamos compreender a semelhança das reações provocadas na psique pela vivência do amor e pelo contato com o sagrado.

3 SEXUALIDADE

3.1 Considerações sobre a sexualidade

Dentre as questões que a prática clínica suscita, uma se coloca de maneira incisiva: a vivência da sexualidade e as conseqüências psicopatológicas de sua negação. Em menor ou maior grau, a “presença ou ausência de Eros” traz conseqüências para o bem-estar ou adoecimento psíquico dos indivíduos.

Por que o conflito erótico é uma causa importante do padecimento psíquico? Esta pergunta nos motivou a fazer esta pesquisa e dela surgiu a hipótese de que Eros teria, também, a função de (des)organização psíquica - as imagens arquetípicas, por causa da polaridade de sua constituição, ou organizam a psique ou trazem desordem para dentro ela. Além deste antagonismo constitucional, as imagens inconscientes tendem à autonomia e esta tendência autônoma está duplamente ligada a Eros, pois “a autonomia do inconsciente começa onde se originam as emoções” (Jung, 1939 /2000, p. 272).

As emoções são reações involuntárias que perturbam a ordem racional da consciência com suas irrupções elementares, mesmo em pessoas que não tenham predisposição à doença mental. Quando alguém é tomado por um estado emocional intenso, torna-se irreconhecível até para si mesmo; diz coisas ou tem atitudes que ultrapassam o previsível. Traços desconhecidos de caráter costumam aparecer ligados ao afeto. Não é preciso muito para isso, concordamos com Jung que “amor e ódio, alegria e tristeza bastam muitas vezes para acarretar uma troca entre o eu e o inconsciente. Até mesmo idéias muito estranhas podem apoderar-se em tais circunstâncias de pessoas normalmente sadias” (JUNG, 2000, p. 272). A análise de Jung vai além da reação pessoal; ele considera que grupos, comunidades e até mesmo povos inteiros também podem ser tomados por epidemias psíquicas, provocadas por estados emocionais intensos que chegam a gerar conflitos e guerras.

Na clínica psicológica vê-se claramente a importância de Eros no processo

das relações interpessoais. A práxis clínica nos tem mostrado a participação do amor e sua autonomia no processo de organização e transformação da dinâmica intrapsíquica do indivíduo, bem como na dinâmica de suas relações com o mundo. Encoberta pelo sintoma, ou à espera de ser desvelada pelo discurso e pela análise, entrevê-se, na clínica, a pergunta fundamental do analisando: que lugar se ocupa no desejo do outro? Nesta pergunta implica-se o próprio desejo de amar e ser amado, pois as relações interpessoais constituem um jogo de luz e sombra, em que as projeções se entrecruzam em permanente confronto com os aspectos inconscientes da personalidade. Por isso, em muitas formas de escolha amorosa a pessoa amada pode ser colocada no lugar do *ideal de eu*, o que provoca o fracasso da vivência do amor. Concordamos com Freud, que no caso de idealização do objeto amado, “o ego se torna cada vez mais despretensioso e modesto e o objeto cada vez mais sublime e precioso, até obter finalmente a posse de todo o auto-amor do ego” (FREUD, 1921/1976, p.143), o que poderá gerar o estado patológico que varia, dependendo do grau, da depressão à melancolia.

Pode ocorrer, também, o movimento libidinal contrário e o próprio ego ser tomado como objeto de amor. Em ambos os casos, ocorrerá um desequilíbrio da economia libidinal se o fluxo energético que ora investe o eu, ora investe o objeto externo ao eu, for interrompido. O equilíbrio emocional é garantido pela “antítese que há entre a libido¹⁴ do eu e a libido objetual. Quanto mais uma é empregada, mais a outra se esvazia” (FREUD, 1914/1974, p. 92). Este equilíbrio emocional é consequência do movimento incessante da progressão e regressão da libido.

Jung também considera a progressão e regressão da libido como um dos fenômenos energéticos mais importantes da vida psíquica (JUNG, 1991). A progressão é definida pelo autor como um avançar incessante do processo cotidiano de adaptação psicológica e consiste em satisfazer continuamente as exigências das condições do mundo externo. Já o processo de regressão corresponde ao movimento retrógrado da libido; com a regressão aumenta-se o valor dos conteúdos anteriormente excluídos do processo de adaptação consciente e os conteúdos inconscientes passam a influenciar a consciência. Ao ativar um fator inconsciente,

¹⁴ “Libido é expressão extraída da teoria das emoções. Damos esse nome à energia, considerada como uma magnitude quantitativa (embora na realidade não seja presentemente mensurável), daqueles instintos que têm a ver com tudo o que pode ser abrangido sob a palavra amor”. Freud, 1921/1976, p.115-116, volume XVIII.

diz Jung, a regressão confronta a consciência com o problema da psique, diferente do problema da adaptação exterior, pois a regressão atende à necessidade de adaptação ao mundo interno do indivíduo (Jung, 1948 /1991 p. 34). Se cessar este movimento do processo cotidiano de adaptação psicológica do indivíduo, que inclui progressão e regressão libidinal, “surge a desunião consigo próprio, criando-se, assim, a possibilidade para a neurose” (JUNG,1991, p. 32).

É necessário explicar o conceito acima citado, especialmente a expressão “surge a desunião consigo próprio”. Considerando que o psiquismo é marcado pela divisão entre consciente e inconsciente, e que Jung enfatizou a primazia do inconsciente em sua teoria, postulando a existência de um inconsciente coletivo, anterior ao inconsciente pessoal, do qual originaria todo o psiquismo a partir de imagens arquetípicas, podemos perguntar se seria possível falar de união entre instâncias tão diferentes em si mesmas e quanto ao modo de funcionamento. Ora, é desta diferença que fala Jung. Para o autor, a união consigo próprio implica na coordenação dos impulsos contrários e permanecerá enquanto a psique não tender a uma unilateralidade, isto é, enquanto mantiver a comunicação e interação entre o consciente e o inconsciente, pois a situação de represamento da libido, que gera desequilíbrio emocional, se caracteriza pela separação dos pares de opostos. O desequilíbrio acontece quando falta a ação coordenadora dos impulsos contrários; isto significa que um impulso e seu contra-impulso devam interagir continuamente para que o equilíbrio seja mantido.

Jung esclarece que:

Um dos componentes do progresso (da libido), o qual resulta de um bem sucedido trabalho de adaptação, é que o impulso e seu contra-impulso, o positivo e o negativo, cheguem a uma interação e a uma influência recíproca regulares. Encontramos este equilíbrio e esta unificação dos opostos, por exemplo, no processo de reflexão diante de uma decisão difícil a tomar. No represamento da libido, onde se tornou impossível a progressão, o positivo e o negativo não podem mais se unir para um ato coordenado, porque tanto um como o outro atingiram o mesmo valor, mantendo-se equilibrados entre si. Quanto mais longo for o represamento, tanto mais elevado será o valor das posições contrárias que, por isto mesmo, se enriquecem com associações, e tanto maior será a extensão dos materiais que elas abrangerão. A tensão gera o conflito; o conflito, por sua vez, leva à tentativa de repressão mútua, e quando a repressão das partes contrárias dá resultado, surgem a dissociação e a cisão da personalidade. (JUNG, 1991, p. 32).

Jung classifica “todas as extravagâncias e comportamentos exagerados como perda de equilíbrio, por faltar aí, obviamente, a ação coordenadora do impulso contrário” (JUNG, 1991, p. 32). A ação coordenadora do impulso contrário evita o represamento da libido e a formação dos sintomas, que são conseqüências de obstrução do fluxo libidinal, situação provocada pelo afastamento dos pares de opostos entre si.

Estes conceitos nos auxiliarão na compreensão do capítulo “Eros: a imago arquetípica da sexualidade”, porque o arquétipo¹⁵ atrai, ao mesmo tempo em que é atraído através da organização de um complexo psíquico, sentimentos e pensamentos de mesma qualidade afetiva, mas de naturezas contrárias também, devido à dupla polaridade de sua constituição. Os opostos se unem na formação do complexo afetivo e estes pares de opostos permanecem unidos durante os processos psicológicos, enquanto durar a progressão da libido.

O psicólogo e escritor Aldo Carotenuto fala dessas contradições da realidade psíquica do sujeito. Em sua prática clínica observou que onde está presente um sentimento, toma vida e consistência também o seu contrário; no jogo do amor estão presentes estratégias como o engano, a traição e a inveja, que podem levar à morte:

Os opostos que, com a sua interação, dilaceram o indivíduo, constituem o dinamismo secreto da vida. O amor reclama, pois, e até exige, a co-presença do ódio. [...] O elemento destrutivo pode viver ocultamente, dentro do vínculo sentimental, manifestando-se somente às vezes por meio de aparições violentas e imprevistas, que deixam amedrontados e incrédulos os dois parceiros. Mas às vezes, quando as circunstâncias externas ou internas o favorecem, essa instância emerge com toda a sua força e pode conduzir ao homicídio, ao que as crônicas chamam de “crime passionnal”, a morte da pessoa amada por vingança, por ciúme, por abandono. (CAROTENUTO, 1994, p. 21-2).

Quando indagamos sobre a sexualidade esbarramos nessa ambivalência emocional, isto é, nos sentimentos contraditórios que são próprios do objeto de nossa pesquisa, por isso é necessário explicar o uso do termo “sexual”. Por sexualidade, retomamos o conceito freudiano que corresponde à energia pulsional dos instintos, “que se relacionam com tudo o que possa ser abrangido sob a palavra amor (FREUD, 1921/1976, p.116). Para Freud o núcleo do que se quer “significar

¹⁵ O conceito é explicado por Jung como uma tendência preexistente do espírito humano de construir as representações. Seria uma forma de apreensão da realidade. Examinaremos o conceito de arquétipo adiante.

por amor consiste, naturalmente (e é isso que comumente é chamado de amor e que os poetas cantam), no amor sexual, tendo a união sexual como objetivo” (FREUD, 1921/1976, p.116), mas não excluindo desta fonte libidinal as diversas modalidades do amor: o amor próprio, o amor pelos pais e pelos filhos, o amor fraterno, a amizade e o amor pela humanidade em geral, bem como, o apego a objetos concretos e a ideologias. Estas últimas modalidades de amor constituem o que Freud chamou de amor sublimado, isto é, o amor que não tem o encontro sexual genital por objetivo, embora derive da mesma fonte pulsional deste¹⁶. Em *Psicanálise Silvestre*, Freud enfatiza que usa a palavra “*sexualidade no mesmo sentido compreensivo que aquele em que a língua alemã usa a palavra lieben [amar]*” (FREUD, 1910/1970, p. 209). Ainda neste mesmo artigo, ele comenta que prefere “*falar em psicosexualidade, colocando assim ênfase sobre o ponto de que o fator mental na vida sexual não deve ser desdenhado ou subestimado*” (FREUD, 1970, p. 208). Como exemplo de um fator mental, temos a fantasia; e o termo psicosexualidade reforça a idéia de que é a fantasia, e não o objeto, que sustenta o desejo de amar e ser amado. E é desta forma que faremos referência a este conceito neste trabalho.

Ao dizer que a força amorosa, a libido da psicanálise, coincide com o amor sexual, o Eros do filósofo grego Platão, Freud esclarece que utiliza o conceito filosófico de Eros, em que o amor é tomado em seu sentido ampliado: “... [*a psicanálise*] não fez nada de original em tomar o amor nesse sentido mais amplo. Em sua origem, função e relação com o amor sexual, o Eros do filósofo Platão coincide exatamente com a força amorosa, a libido da psicanálise” (FREUD, 1920/1976, p.116).

Na tradição grega, Eros é o deus do amor. A palavra latina *numine*, que significa divindade, fornece o radical *nume* para *numinoso*. Estaria o “sentimento do numinoso”, conceito explicado pela expressão *mysterium tremendum et fascinans*, analisada por Rudolf Otto (1992) e retomada para os nossos propósitos, referenciado na experiência erótica? Poderia se pensar que a vivência da sexualidade, no sentido mais amplo, despertaria os três sentimentos comuns à

¹⁶ Existem duas correntes distintas na história do desenvolvimento da libido: a corrente afetiva e a corrente sensual. Elas se combinam e sua “união é necessária para assegurar um comportamento amoroso completamente normal”. (FREUD, 1910/1970, *in* Contribuições à psicologia do amor II. p. 164)

experiência numinosa, o sentimento único vivido na experiência do sagrado, em que se confundem mistério, temor e fascinação, justamente porque envolve o encontro com a alteridade, o outro desconhecido, envolto em seus mistérios? Estes elementos estão presentes nas falas dos analisandos e parecem estar na constituição do desespero de que se queixam, reproduzido pela experiência de angústia, que às vezes é traduzida pelo sentimento de desamparo¹⁷, provocado pela inevitável falta de garantia da própria existência e pela incerteza de ser amado, porque a ilusão do amor parece amenizar o sentimento de aniquilamento diante da consciência da impotência e finitude da vida.

Jung também fala da importância do amor para a vida e a saúde das pessoas; e esclarece, em nota de rodapé (1981, p. 243), que toma o amor em seu sentido mais amplo, que não envolve apenas a sexualidade. Aqui encontramos uma diferença marcada por Jung, em relação a Freud, que não chega a ser uma contradição conceitual, mas demonstra o mesmo ponto de vista observado pelos autores por ângulos diferentes. Pois se Jung toma o amor em seu sentido mais amplo, que não envolve apenas a sexualidade, Freud vai enfatizar que toma a sexualidade em seu sentido mais amplo, que corresponde ao conceito platônico de Eros, fazendo coincidi-la com o sentido da palavra alemã *lieben*, como citamos na página anterior.

Para os dois autores o amor é fundamental para a saúde. Para Freud, saudável é o homem que ama e que trabalha. Ele reconheceu que são as vicissitudes da libido que decidem em favor da saúde ou da moléstia nervosa e que a disposição neurótica reside na história do desenvolvimento da libido. A causa precipitante mais óbvia de um desencadeamento da neurose, diz Freud, deve ser vista no fator externo que pode ser descrito, em termos gerais, como frustração¹⁸, que tem efeito patogênico por represar a libido (FREUD, 1912/1969). Freud reitera

¹⁷ Freud faz distinção entre dois tipos de sentimento de desamparo: desamparo físico, em face de um perigo real (presença de um objeto ameaçador) e desamparo psíquico se o perigo for instintual. *In* Um estudo autobiográfico Inibições, sintomas e ansiedade. A questão da análise leiga e outros trabalhos. (FREUD, 1925-1926/1976, p. 191).

¹⁸ A infelicidade não coincide com a neurose e a frustração não decide sozinha se o indivíduo permanece sadio ou enfermo. A frustração aciona os fatores de predisposição para a neurose. Freud menciona duas saídas em caso de frustração: a primeira seria transformar a tensão psíquica em energia ativa, voltada ao mundo externo, que acaba por trazer satisfação libidinal, e a segunda seria renunciar à satisfação libidinal, sublimar a libido represada, voltando-a para objetivos que escapam à frustração. (FREUD, 1912/1969)

que a saúde está vinculada à satisfação amorosa:

O indivíduo foi sadio enquanto sua necessidade de amor foi satisfeita por um objeto real no mundo externo; torna-se neurótico assim que esse objeto é afastado dele, sem que um substituto ocupe seu lugar. Aqui, a felicidade coincide com a saúde e a infelicidade, com a neurose. É mais fácil para o destino que para o médico ocasionar uma cura, pois aquele pode oferecer ao paciente um substituto para a possibilidade de satisfação que perdeu. (FREUD, 1912/1969, p. 291).

Em Estudos sobre psicologia analítica, Jung reafirma a relevância das relações eróticas e diz que o conflito erótico é a principal causa das neuroses:

Muitas vezes me perguntam: Por que o conflito erótico é a principal causa das neuroses? A isso só podemos responder: Ninguém afirma que deve ser assim, mas que simplesmente é assim. Apesar de todos os protestos indignados, em contrário, o fato é que o amor¹⁹, seus problemas e conflitos, se mostram de uma importância fundamental na vida humana e, como revela uma pesquisa²⁰ cuidadosa, tem um significado muito maior do que o indivíduo imagina. (JUNG 1942/1981, p. 243).

O conflito erótico como causa importante do padecimento psíquico está relacionado à autonomia de Eros no processo de (des)organização e transformação da dinâmica intrapsíquica do indivíduo e da dinâmica das relações do indivíduo com o mundo em que vive, pela via dos complexos. O prefixo “des” acrescido à palavra organização, no título da dissertação, se deve ao caráter ambivalente de Eros, tanto no sentido conceitual de arquétipo, quanto no sentido numinoso. Quando Eros atua, os opostos se encontram; a consequência de sua atuação é o arrebatamento anímico, capaz de alterar a relação com a realidade, por parte das pessoas envolvidas. Em linguagem psicológica, alteração de realidade psíquica significa que um modelo anterior de funcionamento mental perdeu sua função; surge um novo estado de estruturação funcional ou uma disfunção.

¹⁹ O amor tomado aqui, naturalmente, em seu sentido mais amplo, que não envolve apenas a sexualidade [Nota de rodapé (JUNG 1942/1981, p. 243)].

²⁰ Jung não fala da pesquisa a que se refere.

3.2 Arquétipos e mitos

No primeiro capítulo desta dissertação, no item O Método de Pesquisa, justificamos o estudo da teoria dos complexos de C. G. Jung para a investigação do caráter numinoso da sexualidade por meio do exame da correlação existente entre os complexos afetivos e a *imago* arquetípica do deus Eros.

Nesse mesmo capítulo, assim como na apresentação desta pesquisa, referimo-nos a Eros como um arquétipo que preside à experiência do sagrado e à experiência amorosa por oferecer à psique possibilidades de apreensão da *imago* divina e da *imago* do amor. Justificamos, também, a inclusão do estudo dos mitos e textos sagrados no desenvolvimento da dissertação porque eles são a transmissão da “linguagem” dos arquétipos. Os mitos carregam as imagens arquetípicas e traduzem a forma de apreensão da realidade, pensamentos e sentimentos de um povo, porque existe na psique uma tendência preexistente de construir representações míticas (JUNG, 2000).

Os mitos, pela via dos arquétipos, têm uma relação intrínseca com os fenômenos psíquicos, o que vai constituir o ponto de articulação com o objeto de nosso interesse investigativo.

O que é o mito? Atualmente a palavra mito é empregada tanto no sentido de ficção ou ilusão, quanto no sentido de uma tradição sagrada, uma revelação primordial, ou um modelo exemplar, como é usado pelos etnólogos, antropólogos e historiadores das religiões.

Não é raro o mito ser confundido com lenda, fábula, parábola ou alegoria. Em Mitologia Grega, Junito Brandão (1994) faz distinção entre estes termos: “Lenda é uma narrativa de cunho edificante, composta para ser lida (a palavra provém do latim *legenda* - o que deve ser lido) ou narrada em público e que tem por alicerce o acontecimento histórico, embora deformado” (BRANDÃO, 1994, p.35). O personagem que compõe a lenda é real, bem como parte de sua história, mas em torno de ambos surgem elementos imaginários.

Brandão define a fábula como “uma pequena narrativa de caráter puramente imaginário, que visa a transmitir um ensinamento teórico ou moral” (BRANDÃO,

1994, p. 35). Geralmente as fábulas fazem uso de antropomorfismo, como as coletadas por Esopo e Jean de La Fontaine. Na fábula “O escorpião e a rã”, o escorpião ensina a irredutibilidade da natureza do ser.

Brandão, citando Monique Augras²¹, diz que a “*parábola é um mito*”²² elaborado de maneira intencional” que tem objetivo didático: “Os evangelhos evidenciam o caráter didático da parábola, que tende a criar um simbolismo para explicar princípios religiosos”. Por fim, Brandão distingue alegoria de mito. A alegoria, que etimologicamente significa *dizer outra coisa*, é definida por ele como uma “ficção que representa um objeto para dar idéia de outro, ou mais profundamente, um processo mental que consiste em simbolizar como ser divino, humano ou animal, uma ação ou uma qualidade” (BRANDÃO, 1994, p. 35). O mito é compreendido por Brandão como uma representação coletiva que expressa o mundo e a realidade humana. É a *parole*, a palavra revelada, o dito, a imagem, o gesto que circunscreve e fixa um acontecimento através da narrativa, que é transmitida oralmente por várias gerações, o que explica suas diversas variantes e sua atemporalidade. O mito relata uma história ocorrida nos tempos dos princípios, *in illo tempore*. Para Brandão (1994), o mito se abre como uma janela a todas as interpretações, por ser um modo de significação, uma forma. Ele não é um objeto, ou um conceito, ou uma idéia, por isso não se pode defini-lo pelo objeto de sua mensagem, mas pelo modo como ele a profere. O mito é uma metalinguagem:

Sendo uma *fala*, um sistema de comunicação, uma mensagem, o mito é como que *metalinguagem*, já que é uma segunda língua na qual se fala da primeira. Não sendo um objeto, um conceito, uma idéia, o mito é um modo de significação, uma forma, um *sýmbolon*. (BRANDÃO, 1994, p. 14).

Mircea Eliade considera difícil encontrar uma definição de mito que seja aceita por todos os estudiosos do assunto e se pergunta se seria possível encontrar uma única definição capaz de cobrir todos os tipos e todas as funções dos mitos, em todas as sociedades arcaicas e tradicionais, por ser o mito uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares (ELIADE, 1991). Sem dúvida alguma,

²¹ A Dimensão Simbólica, Petrópolis, Vozes, 1980, p. 15

²² Neste caso, Monique Augras está usando a palavra **mito** no sentido de ficção, diferentemente do sentido que empregamos nesta dissertação.

qualquer definição é reducionista quanto aos sentidos do que se quer definir.

Eliade considera esta definição menos imperfeita: “O mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do princípio. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir” (ELIADE, 1991, p. 11). Esta realidade pode ser uma realidade total, como o surgimento do Cosmo, descrito na Teogonia de Hesíodo, ou uma realidade parcial como um comportamento humano, o surgimento de uma ilha, de uma montanha; mas é sempre a narrativa de uma criação. O mito revela a atividade criadora dos entes sobrenaturais e desvenda a sacralidade de suas obras. Eliade acentua que:

Em suma os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do sobrenatural) no mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos entes sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural. [...] O mito é considerado uma história sagrada e, portanto, uma história verdadeira, porque sempre se refere a realidades. O mito cosmogônico é verdadeiro porque a existência do mundo aí está para prová-lo; o mito da origem da morte é igualmente verdadeiro porque é provado pela mortalidade do homem, e assim por diante. (ELIADE, 1991, p. 12)

Jung compreende o mito como uma expressão dos arquétipos, e é neste sentido que empregamos o termo nesta dissertação. Os arquétipos são formas inconscientes cunhadas de um modo específico e que vêm sendo transmitidas através de longos períodos de tempo através dos mitos e contos de fadas. Jung esclarece que o conceito de “*archetypus*” só se aplica indiretamente às representações coletivas “na medida em que designar apenas aqueles conteúdos psíquicos que ainda não foram submetidos a qualquer elaboração consciente. Neste sentido, representam, portanto, um dado anímico imediato” (JUNG, 1933/2000, p. 17). Ele esclarece que, “como tal, o arquétipo difere sensivelmente da fórmula historicamente elaborada” (JUNG, 2000, p. 17). Como podemos notar, Jung distingue mito de alegoria, fábula, parábola e lenda. Ao contrário destas, o mito é uma expressão simbólica do mundo interno, inconsciente, projetada sob forma de narrativa. Em *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*, Jung diz que:

Todos os acontecimentos mitologizados da natureza, tais como o verão e o inverno, as fases da lua, as estações chuvosas, etc., não são de modo

algum alegorias destas experiências objetivas, mas sim expressões simbólicas do drama interno e inconsciente da alma, que a consciência humana consegue apreender através de projeção – isto é, espelhadas nos fenômenos da natureza. (JUNG, 2000, p. 17).

Coube ao homem primitivo mitologizar tanto a realidade anímica quanto os acontecimentos naturais, porque toda experiência externa sensorial deve ter sido percebida por ele como um acontecimento anímico. A observação da trajetória do sol corresponde, para o homem primitivo, a um acontecimento anímico; “o sol deve representar o destino de um deus ou herói²³ que, no fundo, habita unicamente a alma do homem.” (JUNG, 2000, p. 18). Podemos dizer, como Schiller²⁴, que o homem primitivo desconhece que “as estrelas de seu próprio destino jazem em seu peito” ao atribuir as conseqüências de sua vida à influência externa dos astros.

Para Jung, o inconsciente contém todas as imagens das quais surgiram os mitos. Os arquétipos, que representam essencialmente os conteúdos inconscientes, modificam-se através de sua conscientização e percepção, assumindo matizes que variam de acordo com a consciência individual na qual se manifesta; por isso, apesar da existência do arquétipo paterno, a *imago* paterna é única para cada indivíduo. As imagos arquetípicas que aparecem nos sonhos se diferem das imagens veiculadas pelos mitos porque contêm influências da subjetividade do sonhador. Nos mitos, estas imagens são expressões inconscientes de uma coletividade. O inconsciente coletivo é a herança das experiências das gerações passadas e expressa a identidade dos homens, independente da época ou do lugar em que tenham vivido. Há tantos arquétipos quantas situações típicas na vida, diz Jung. Intermináveis repetições imprimiram essas experiências de vida na constituição psíquica, “não sob a forma de imagens preenchidas de um conteúdo, mas apenas *formas sem conteúdo*, representando a mera possibilidade de um determinado tipo de percepção e ação” (JUNG, 2000, p. 58).

Como Jung chegou a esta teoria arquetípica? A conclusão a que chegou Jung, de que existem interconexões psíquicas para as quais só poderia encontrar paralelos na mitologia, é resultado da investigação dos conteúdos dos sonhos, bem como das alucinações de seus pacientes psicóticos.

Em sua pesquisa, ao excluir associações prévias e qualquer tipo de

²³ Jung está fazendo referência às *imagos* arquetípicas de deus e do herói.

²⁴ Schiller, Die Piccolomini, II, 6, p. 118, citado por Jung (2000, p. 18).

conhecimento esquecido (por parte de seus pacientes) destas conexões, Jung verificou que os elementos que se apresentavam eram separados de quaisquer influências conscientes. O ressurgimento autóctone de motivos mitológicos na psique de pessoas de culturas diferentes e distantes o levou a concluir que as condições prévias para a formação de mitos podem estar presentes na estrutura da própria psique.

Como comprovação da existência dos arquétipos e, conseqüentemente, do inconsciente coletivo, Jung aponta para as formas anímicas desconhecidas que aparecem nos sonhos: “Motivos que simplesmente não poderiam ser do conhecimento do sonhador e, mesmo assim, se comportam em seu sonho funcionalmente, de forma a coincidir com a dinâmica dos arquétipos, tal como a conhecemos pelas fontes históricas” (JUNG, 2000, p. 59).

Além dos sonhos, principalmente os da primeira infância, e das alucinações dos doentes mentais, Jung indica os delírios e as fantasias em estado de transe como fonte rica de material arquetípico. O material dos sonhos, delírios e alucinações, para ser reconhecido como arquetípico, deve apontar para paralelos históricos, isto é, o significado funcional do símbolo individual deve pertencer à mesma circunstância e ter o mesmo significado funcional do símbolo mitológico. A simples correlação de um conteúdo onírico com um tema mitológico é insuficiente para este reconhecimento:

É claro que não basta ligar um sonho acerca de uma serpente à presença mítica da mesma; pois quem garante que o significado funcional da serpente no sonho é o mesmo do encontrado em seu contexto mitológico? Para traçarmos paralelos válidos é necessário conhecer o significado funcional de um símbolo individual. Depois descobriremos se o símbolo mitológico dado como paralelo pertence à mesma circunstância e se tem o mesmo significado funcional (JUNG, 2000, p. 60).

A analogia dos símbolos oníricos com os mitos, o folclore e o hábito lingüístico é relatada por Freud também. Ele reconhece que o simbolismo que aparece nos sonhos guarda semelhança com a mitologia e que “os símbolos [...] parecem ser um fragmento de uma aparelhagem mental herdada e extremamente antiga” (FREUD, 1922/1976, p. 295). Esta idéia assemelha-se ao conceito de arquétipo, cujas imagens são transportadas pelos mitos. Vejamos o que Freud escreveu:

Descobriu-se posteriormente que o hábito lingüístico, a mitologia e o folclore apresentam as mais amplas analogias com os símbolos oníricos. Os símbolos, que levantam os problemas mais interessantes, até agora insolucionados (*sic*), parecem ser um fragmento de uma aparelhagem mental herdada e extremamente antiga. O emprego de um simbolismo comum estende-se muito além do uso de uma linguagem comum (FREUD, 1920-1922/1976. p. 295).

Freud concorda com Jung quanto à existência de semelhanças entre os conteúdos das alucinações dos pacientes e os mitos: “*C. G. Jung foi o primeiro a chamar atenção explícita para a notável semelhança entre as fantasias desordenadas, dos que padeciam de demência precoce, e os mitos dos povos primitivos*” (FREUD, 1922/1976, p. 306).

Antes de relatarmos a alucinação de um paciente com esquizofrenia, que despertou em Jung o interesse pela investigação das *imagos* arquetípicas, através das quais o inconsciente coletivo se manifesta, achamos necessário deter-nos um pouco para examinar o conceito de símbolo, que mencionamos acima.

Etimologicamente a palavra símbolo deriva do grego *sýmbolon*, do verbo *symbállein*, que significa “lançar com”, arremessar ao mesmo tempo (BRANDÃO, 1994, p. 38). Na antiguidade, o símbolo era um sinal de reconhecimento; um objeto era dividido em duas partes e entregue às pessoas envolvidas em algum compromisso. As metades deste objeto, além de representarem o compromisso, permitiam aos portadores se reconhecerem (BRANDÃO, 1994). Por um princípio de analogia, as partes desse objeto reconhecidas como *sýmbolon*, representavam ou substituíam outra coisa. Atualmente o símbolo guarda este sentido: ele evoca, representa, condensa ou substitui algo ausente ou idéias abstratas. O sentido de símbolo difere do significado de signo e Jung faz questão de diferenciar os conceitos de signo e símbolo, em seu livro *A Vida Simbólica*:

Por meio da linguagem a pessoa procura denominar as coisas de tal forma que suas palavras expressem aquilo que deseja comunicar. Mas às vezes emprega conceitos ou signos que não são descritíveis em sentido estrito e que só podem ser entendidos mediante pressuposições: basta lembrar as tantas siglas como ONU, OTAN, OCEE, que inundam nossos jornais, ou as logomarcas e os nomes de remédios. Ainda que deflúa deles o que significam, eles só têm sentido preciso para quem os conhece. Essas denominações não são *símbolos*, são mais precisamente *signos*. Chamamos de símbolos um conceito, uma figura ou um nome que nos **podem ser conhecidos em si, mas cujo conteúdo, emprego ou serventia são específicos ou estranhos, indicando um sentido oculto,**

obsuro e desconhecido. (JUNG, 1935/1961 p. 189) Grifo nosso.

Ao contrário do signo, a criação do símbolo não é um processo racional. Jung (1991) define o símbolo como aquilo que representa um conteúdo inconsciente para a consciência, porque a camada mais arcaica do inconsciente não se manifesta de forma conceitual, isto é, verbal. A manifestação é feita por meio dos símbolos, que não só fazem a mediação entre o inconsciente e o consciente como, também, conciliam os opostos. Aquilo que une os opostos participa dos dois lados e faz uma síntese destes elementos, criando uma função transcendente, que facilita a transição de uma atitude ou condição psicológica para outra; isto é, de uma atitude inconsciente para outra consciente.

O interesse de Jung pela investigação das *imagos* arquetípicas surgiu em 1906, quando ele se deparou com uma curiosa alucinação de um paciente que sofria de esquizofrenia desde sua juventude, e se encontrava internado há muitos anos²⁵. O paciente era de origem humilde, não tinha qualquer conhecimento de mitologia ou arqueologia; “eu mesmo não tinha”, afirma Jung. O paciente foi encontrado junto à janela, movendo a cabeça de um lado para outro, piscando para o sol. Ele pediu que Jung fizesse o mesmo, prometendo que ele veria algo muito importante. Ao perguntar-lhe o que estava vendo, ele espantou-se porque Jung nada via, e disse: “O senhor está vendo o pênis do Sol; quando movo a cabeça de um lado para outro ele também se move e esta é a origem do vento” (JUNG, 1933/2000, p.61).

Jung nada compreendeu sobre isso naquela época, mas anotou o ocorrido. Cerca de quatro anos depois, em 1910, Jung descobriu um livro do filólogo Dieterich que falava de um papiro grego da Bibliothèque Nationale de Paris. Dieterich acreditava ter descoberto uma liturgia mitraica em uma parte do texto, que era uma prescrição religiosa para a realização de certas invocações nas quais Mitra²⁶ é chamado. Jung cita o texto:

Procura nos raios a respiração, inspira três vezes tão fortemente quanto puderes e sentir-te-ás erguido e caminhando para o alto, de forma que acreditarás estar no meio de região aérea... O caminho dos deuses visíveis

²⁵ Jung discutiu este caso em vários volumes de suas Obras Completas, principalmente em A Dinâmica do Inconsciente (JUNG, 1948/1991, p. 156s) e Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo (JUNG, 1933/ 2000, p. 60s) aos quais fazemos referência.

²⁶ O nome de Mitra tem relação com o neopersa *mihra*, que significa sol e amor. Mitra é também o Senhor da origem. (JUNG, 1912/1986, p. 411).

aparecerá através do Sol, o Deus, meu pai; do mesmo modo, tornar-se-á visível também o assim chamado tubo, a origem do vento propiciatório. Pois verás pendente do disco solar algo semelhante a um tubo. E rumo às regiões do oeste, um contínuo vento leste; se o outro vento prevalecer em direção ao leste, verás, de modo semelhante, a face movendo-se nas direções do vento²⁷. (JUNG, 1933/ 2000, p. 61).

Jung descartou a possibilidade de que o paciente tivesse algum conhecimento prévio deste papiro que fora publicado enquanto ele estava internado. O paciente “fora declarado doente mental aos 20 anos de idade” e nunca havia saído de sua cidade natal. Jung considera que estes símbolos que aparecem tanto na fantasia do paciente, quanto no papiro, não são mera coincidência; ele os reconhece como fenômenos típicos do inconsciente coletivo. O paciente estava identificado com a imagem arquetípica do deus sol: ele criava o vento com o movimento da cabeça.

A idéia de Jung de que representações coletivas se manifestam independentemente do tempo e lugar é sustentada pela presença de temas recorrentes nas pinturas medievais. A idéia de um tubo de vento em conexão com Deus, ou com o sol, é uma representação coletiva:

[...] não se trata apenas de coincidência meramente casual. Devemos mostrar, portanto, que a idéia de um tubo de vento em conexão com Deus, ou com o Sol, tem uma existência coletiva. [...] Ou, em outras palavras, ela ocorre sem relação com tempo e lugar. Algumas pinturas medievais representam a Anunciação como um dispositivo tubular ligando o trono de Deus ao ventre de Maria e podemos ver uma pomba ou o menino Jesus descendo por ele. A pomba significa o fecundador, o vento do Espírito Santo. (JUNG, 1933/2000, p. 62).

O paciente não tinha informações conscientes destes símbolos. Jung, porém, não considera tais idéias hereditárias. Para ele trata-se “de uma predisposição inata para a criação de fantasias paralelas, de estruturas idênticas, universais, da psique” (JUNG, 1912 /1986 p. 145), que ele chamou de arquétipos do inconsciente coletivo.

²⁷ *Eine Mithrasliturgie* p. 6/7. [Como JUNG soube depois, a edição de 1910 era uma segunda edição. O livro foi publicado em 1903. O paciente fora hospitalizado, portanto alguns anos antes.] (Nota do editor). Em *A Dinâmica do Inconsciente*, Jung esclarece que em 1906 o paciente tinha cerca de 30 anos de idade e que adoecera de esquizofrenia “*desde cedo, quando mal entrava na casa de seus 20 anos*” (JUNG, 1948/1991. p. 155-6). O rapaz já se encontrava doente em 1896, isto é, sete anos antes da divulgação do texto mitraico encontrado.

3.3 Eros: a *imago* arquetípica da sexualidade

A discriminação entre o *eu* e o *outro* é fundamental, porque a vivência da sexualidade está diretamente relacionada com a alteridade – seja através do reconhecimento do outro nas relações em que Eros esteja presente, seja através de seu contrário, em que a alteridade não reconhecida coisifica o outro da relação, transformando-o numa imagem especular de si mesmo. Neste caso, Eros, o princípio de discriminação e de união dos opostos, responsável pela relação entre os indivíduos, está ausente. Quando isto acontece, surge uma aliança perversa, isto é, o outro não reconhecido mais como alteridade é tomado como objeto de gozo, o que caracteriza a perversão.

Encontramos, na poesia arcaica, referências a Eros como a *imago* arquetípica da sexualidade e como um fator de organização psíquica. Segundo Torrano (1995), os estudiosos designaram *Arcaica*, a Época em que Hesíodo viveu e compôs seus cantos. No sentido historiográfico, esta época aponta a anterioridade e a antiguidade; uma canção arcaica é aquela composta na época em que o pensamento racional começava a prefigurar-se. No sentido etimológico, “*arkhé* envolve a idéia de um princípio inaugural, constitutivo e dirigente de toda a experiência da palavra poética” (TORRANO, 1995, p. 15).

Arkhé oferece o radical para arquétipo, que, como Jung explica, o arquétipo não é um fator explícito, mas uma disposição interior que começa a agir a partir de um determinado momento da evolução do pensamento humano, organizando o material inconsciente em figuras bem determinadas, ou reunindo e ordenando as representações divinas, de um modo que só pode ser conhecido pelos seus efeitos. Tais efeitos são caracterizados pelo aspecto numinoso do arquétipo porque “o arquétipo, onde quer que se manifeste, tem um caráter compulsivo, precisamente por proceder do inconsciente; quando seus efeitos se tornam conscientes, se caracteriza pelo *aspecto numinoso*” (JUNG 1937/1988, p. 149).

Teogonia – a origem dos deuses, de Hesíodo (1995), é uma coletânea de mitos

que narra uma experiência numinosa. Evocadas pelo *aedo*²⁸ no primeiro verso, as musas²⁹ do monte sagrado passam a fazer revelações sobre os deuses, o mundo, a vida e os seres. Nos versos 22-23, Hesíodo avisa que Teogonia é um canto que lhe foi ensinado pelas musas: “*Elas um dia a Hesíodo ensinaram belo canto, quando pastoreava ovelhas ao pé do Hélicon divino*” (HESÍODO, 1995, p.107).

Neste canto, Eros está na origem do Universo. No princípio havia o Caos, surgido espontaneamente. O nome grego *Kháos*³⁰, deriva-se de *khaíno* e significa abrir-se, entreabrir-se e, ainda, abrir a boca ou o bico. *Kháos* seria a força que preside à separação ao fender-se. “*Ele é a imagem mítica da negação-de-ser, cuja natureza se explicita em parte através de sua descendência, tanto quanto em parte se esclarece através de seu nome*”, explica Torrano (HESÍODO, 1995, p. 90). *Depois*³¹ de Caos, surgem Terra, Tártaro e Eros. Quando Eros surge, o Universo se organiza; o que era relativo a *Kháos* transforma-se em *kósmos*. O nome grego *Éros* deriva de *eráo* ou *éramai* e significa amar, desejar apaixonadamente e, ainda, desejo incoercível dos sentidos.

Eros representa a potência organizadora que preside à procriação por união amorosa, em oposição a Caos que representa a divisão e a desordem. A descendência de Caos surgiu por cissiparidade, sem a conjunção de Eros. Hesíodo descreve dois tipos de procriação: uma por cissiparidade (esquizogênese) e outra por união amorosa. Os primeiros seres nasceram por cissiparidade; uma divindade dividiu-se, ao mesmo tempo em que permaneceu intacta, e criou novo ser: “*Do Caos, Érebus e Noite negra nasceram*”. [...] *Terra primeiro pariu, igual a si mesma, Céu constelado, para cercá-la toda ao redor...*” (HESÍODO, 1995. vv. 123,126,127).

Com a interferência de Eros nasceram Éter e Dia, filhos da Noite unida a Érebus – primeira união amorosa descrita por Hesíodo. Com exceção destes dois netos, Éter e Dia³², toda a descendência de Caos originou-se por cissiparidade,

²⁸ *Aedo* (do grego *aoidós* “cantor”): poeta-cantor, neste caso, Hesíodo.

²⁹ Forças numinosas da palavra cantada. Filhas de Zeus e de Mnemósina, a personificação da memória.

³⁰ Jaa Torrano *in* Teogonia de Hesíodo. São Paulo. Editora Iluminuras Ltda. 3ª. Edi.1995. p 43.

³¹ “O fato de *Kháos* ter nascido *primeiríssimo* (*prótista* v.116) e a Terra ter vindo *depois* (*épeita*, v. 116), indica tão-somente que têm um valor diferente e uma diferente função no constituir-se de cada ser, e que o valor e a função de *Kháos* aí preponderam. Estas expressões temporais têm sentido ontológico, e não cronológico: indicam a prioridade de *Kháos* sobre Terra e Eros, e não a anterioridade daquele a estes, - indicam que, no constituir-se de cada ente, o que esse ente não é ultrapassa de muito o que ele é.” (Torrano, *in* Teogonia de HESÍODO, 1995 p. 90)

³² São potências positivas. Éter, do grego *Aithér*, de *aítho*, significa queimar e abrasar e representa a

permanecendo, por isso, como potências tenebrosas da negação-de-ser. Érebus é uma espécie de antecâmara do Tártaro; é a região infernal ligada ao mundo dos mortos. O Tártaro é um vasto abismo, localizado no fundo da Terra, onde não existe sentido de direção. A única possibilidade no Tártaro é a queda sem fim e sem rumo. Ele é *“terrível até para os deuses imortais”*. (HESÍODO, 1995, v. 743). Está *“tão longe sob a Terra quanto é da Terra o Céu”* (1995, v. 720). Após gerar Éter e Dia, Noite procria por cissiparidade as forças da debilitação, da penúria, da dor, do esquecimento, do enfraquecimento, da aniquilação, da desordem, do tormento, do engano, da desapareição e da morte.

Eros, como fator de organização psíquica, é representado na Teogonia pela organização do Caos, através da união dos opostos, que corresponde à integração dos diversos aspectos da personalidade e o processo de individuação na Psicologia Analítica.

O processo de individuação é definido por Jung como *“a realização espontânea do homem total”* (JUNG, 1948/1991, § 557. p. 300). Isso implica na integração dos aspectos inconscientes e conscientes da psique. *“Este processo corresponde ao decorrer natural de uma vida, em que o indivíduo se torna o que sempre foi”* (JUNG, 1933/2000, §84.p.49). Em outras palavras, podemos dizer que a individuação é um processo natural de aquisição da subjetividade, que tem por finalidade a diferenciação e o desenvolvimento do indivíduo psicológico, distinguindo-o da massa coletiva em que ele estiver inserido. Em Tipos psicológicos, Jung (1921/1991) define o processo de individuação como o processo de diferenciação que objetiva o desenvolvimento da personalidade individual:

A individuação, em termos gerais é o processo de formação e particularização do ser individual. Em especial, é o desenvolvimento do indivíduo psicológico como ser distinto do conjunto, da psicologia coletiva. É, portanto, um processo de diferenciação que objetiva o desenvolvimento da personalidade individual. (JUNG, 1921/1991, p.426).

Porém, este processo não leva ao isolamento, ao contrário, conduz ao relacionamento social de modo mais intenso e abrangente e requer a presença de

região superior e de esplêndida luminosidade do céu diurno. Dia, em Teogonia, não é um período cronológico; não tem vínculo com o sol. “Dia e Noite são princípios ontológicos, a exprimirem imagetivamente a esfera do Ser e a do Não-ser”. (TORRANO. O mundo como função das musas. Encadernado com: HESÍODO. Teogonia: a origem dos deuses. 1995, p. 45).

Eros, porque “o amor é a pulsão fundamental do ser, a libido que impele toda existência a se realizar na ação. [...] Mas essa passagem ao ato só se concretiza mediante o contato com o outro ” (BRANDÃO, 1994, p. 189). É por meio do contato com o outro que trocas materiais, espirituais e emocionais são estabelecidas.

Na Teogonia, quando Eros surge, os pólos opostos se encontram: a força de separação do Caos com a de ligação de Eros, fazendo surgir o desejo de convivência e o impulso criador, impelindo a existência a se realizar de forma produtiva e organizadora, gerando vida.

Esse movimento criativo do amor se concretiza, portanto, por meio do reconhecimento da alteridade, representado na Teogonia por Érebo e Noite, que se ligaram ao amor para gerar novos seres, recusando gerá-los por esquizogênese, como eles mesmos tinham sido gerados. Assim, a característica fundamental de Eros é o reconhecimento do outro e a união criativa, embora esta união provoque choques e comoções, já que a natureza arquetípica de Eros comporta esta contradição. O arquétipo tem dupla polaridade, constela pensamentos e sentimentos de mesma qualidade afetiva, mas de naturezas contrárias também. Eros desperta o desejo de amar e conviver, mas também a dor, o ciúme, o narcisismo, o ódio, a inveja, a competição, a aversão, a vingança e outros sentimentos mais.

Eros tenta superar estes antagonismos integrando as forças diferentes e contrárias, ligando-as entre si, e estabelecendo com elas uma mesma unidade. Antes do surgimento de Eros, o princípio da alteridade não era reconhecido; as divindades se bipartiam e delas surgiam, por esquizogênese, outras divindades. Todas estas divindades surgidas por este processo são potências tenebrosas, são forças da negação da vida e da ordem. A linhagem de *Kháos*, com exceção dos netos Éter e Dia, como vimos acima, traz a marca do Não-Ser, isto é, todas as formas de violência das potências negativas e destrutivas. A descendência de *Kháos* atua como potência de cisão, violência e morte, porque é assim que *Kháos* expressa seu poder (HESÍODO, 1995).

3.4 Eros como princípio de união dos opostos

As características opositoras de Eros são mostradas por Homero na *Odisséia*, Rapsódia VIII, através da narrativa do romance extraconjugal de Afrodite, a deusa do amor, com Ares, o deus da guerra, da discórdia e da destruição. A união de Afrodite com Ares aconteceu em meio a traições, intrigas e vinganças. Afrodite, a Bela³³, era esposa de Hefesto, o deus das forjas feio e deformado - mais uma das contradições que o amor comporta. Ao cometer adultério, a deusa do amor atrai o seu maior opositor, o ódio de Hefesto:

O aedo, após o prelúdio, começou a cantar os amores de Ares e de Afrodite de esplendente diadema, a maneira como, pela primeira vez, se uniram em segredo na mansão de Hefesto; ele a seduzira com abundância de presentes, e por essa forma desonrara o leito do poderoso Hefesto. Não tardou que Hélio lhe fosse revelar o sucedido, pois os vira nos braços um do outro. Hefesto, logo que ouviu a pungente nova, encaminhou-se para sua forja, maquinando vingança. Colocou no suporte sua enorme bigorna, e com o martelo fabricou laços inquebráveis, inextricáveis, para que neles ficassem retidos os dois amantes. Depois de concluída a armadilha, furioso contra Ares, dirigiu-se ao aposento, onde a cama estava armada; desdobrou a rede em volta do leito e dependurou do teto boa parte da mesma, como fina teia de aranha, que ninguém poderia distinguir, nem sequer algum dos deuses imortais, tão bem fabricada era. (HOMERO, 1981, p. 75).

Depois de preparar a armadilha, Hefesto fingiu que partira para *Lemnos*, deixando o deus da guerra à vontade para procurar a deusa do amor. Assim que os amantes deitaram-se na cama, a rede em volta deles se desdobrou, prendendo-os de tal forma que era impossível levantar ou mover qualquer membro. Hélio, o sol, que estava à espreita, avisou a Hefesto que os amantes haviam caído na armadilha. Hefesto retornou à sua casa, deteve-se na soleira do aposento e com um grito invocou todos os deuses para testemunharem o adultério de Afrodite: *“Zeus pai e todos os restantes deuses bem-aventurados e eternos, vinde aqui presenciar uma*

³³ As deusas Afrodite, Hera e Atená disputaram um concurso de beleza. A mais bela deveria receber a maçã de ouro de Éris, a Discórdia. Afrodite convenceu Páris, o árbitro desta disputa, a lhe entregar a maçã em troca do amor da mais bela mortal. Esta mortal era Helena, rainha de Esparta, esposa de Menelau. Páris lançou a maçã a Afrodite, elegendo-a a mais bela das deusas. Afrodite cumpriu o prometido. Páris recebeu o amor de Helena, que fugiu com ele; isto provocou a guerra de Tróia, narrada por Homero em *A Ilíada* (1988).

cena ridícula e monstruosa” (HOMERO, 1981, p. 76). Os amantes foram motivo de zombaria e gargalhada dos deuses.

Platão também analisa a natureza diversificada de Eros, constituída de características opositoras, ao mesmo tempo em que demonstra que a natureza erótica, embora contraditória, aparece como princípio unificador dos contrários, o que reafirma sua condição ambivalente. Esta análise é feita em *O Banquete*, onde Platão discute a origem e a natureza de Eros.

O *Banquete* de Platão é um simpósio sobre o amor, realizado na casa de Agatão; os personagens se reúnem lá para comemorar um prêmio que este poeta havia recebido. O tema daquele dia foi sugerido por Fedro e aceito pelos presentes: Pausânias, Aristodemo, Erixímaco, Agatão e Sócrates. Fedro inicia o discurso exaltando o Amor e citando Hesíodo:

Era um grande deus, o Amor e admirado entre homens e deuses, por muito outros títulos e, sobretudo, por sua origem. Pois o ser entre os deuses o mais antigo é honroso, a prova disso é que genitores do Amor não os há. Hesíodo afirma que primeiro nasceu o Caos e só depois Terra de largos seios, de tudo assento sempre certo, e Amor...(PLATÃO, 1991, p. 12)

Pausânias fala de dois amores, um celestial e outro vulgar. O primeiro provém de Urânia, a Celestial, que não teve mãe e é filha de Urano. Neste amor, a mulher está excluída. É o amor homossexual dos belos, geralmente entre um jovem imberbe e um sábio. O amor vulgar é o amor inspirado por Afrodite Pandêmia, a Popular (*pan*, de todos e *demos*, povo, isto é de todo o povo) filha de Zeus e de Dione.

Ao discurso de Pausânias segue-se o de Erixímaco, porque Aristófanes, que deveria falar em seguida, engasgou-se de tanto rir. Erixímaco, como ele mesmo diz, faz um arremate no discurso anterior. Reconhece o duplo amor, porque a natureza dos corpos o comporta - o mórbido ama o mórbido e o sadio ama o sadio. Porém, ao contrário de Pausânias, associa o amor à Polímnia, a musa da poesia lírica, e não à Afrodite.

Aristófanes, ao contrário dos dois anteriores, não fala das virtudes do amor. Ele anuncia que é preciso primeiro aprender a natureza humana e suas vicissitudes, pois no princípio existiam três gêneros: o masculino, o feminino e o andrógino. O mito do Andrógino narrado por Aristófanes descreve a natureza dos

seres primordiais e as escolhas amorosas decorrentes desta natureza. Estas escolhas carregam a polaridade arquetípica de Eros, representada no mito pelo surgimento tanto do amor entre parceiros do mesmo sexo, quanto do amor entre parceiros de sexos diferentes.

Três eram os gêneros dos seres: o feminino, composto de dois sexos femininos, era descendente da Terra e deu origem ao amor homossexual entre as mulheres; o masculino, composto de dois sexos masculinos, era descendente do Sol e deu origem ao amor homossexual entre os homens. O andrógino, descendente da Lua, possuía dois sexos diferentes, o feminino e o masculino; o amor heterossexual é proveniente do andrógino. Neste mito, o andrógino ressalta o princípio unificador dos contrários promovido por Eros, por conciliar em si mesmo, o masculino e o feminino.

Sócrates nos leva a compreender a natureza carente do amor, que Aristófanos havia anteriormente defendido. Começa indagando: “*O amor é de falta ou de algo?... O que deseja, deseja aquilo de que é carente sem o que, não deseja se não for carente*” (PLATÃO, 1991, p.31-32). Convidado para falar de amor, Sócrates deixa o mito falar em seu lugar. Ele anuncia que vai relatar o discurso que ouviu da Sacerdotisa Diotima. Ela apresenta o amor como um gênio (*Daimon*), situado no plano intermediário entre o divino e o mortal.

Não fiques, portanto, forçando o que não é belo a ser feio, nem o que não é bom a ser mau. Assim também o Amor, porque tu mesmo admites que não é bom nem belo, nem por isso vás imaginar que ele deve ser feio e mau, mas sim algo que está, dizia ela, entre esses dois extremos. (PLATÃO, 1991, p. 34).

De acordo com Sócrates, no dia em que Afrodite nasceu, os deuses banquetearam. Pobreza também foi ao banquete, à procura de esmola. Não era bem-vinda, nem fora convidada e, por isso, não pôde entrar; ficou à porta, tomada de inveja. Depois do jantar, Recurso, o filho da Prudência, penetrou o jardim de Zeus e lá dormiu profundamente, porque estava embriagado. Pobreza aproveitou-se da ocasião para seduzi-lo: “*Pobreza então, tramando em sua falta de recurso, engendrar um filho de Recurso, deita-se ao seu lado e concebe o Amor*”. (PLATÃO, 1991, p. 34).

Sendo filho da Pobreza e do Recurso, o Amor traz a ambivalência em sua

essência: herda do pai a beleza, coragem, energia, sabedoria e recursos; da mãe herda a pobreza, o desabrigo, a falta. Sua natureza não é mortal e nem imortal.

No mesmo dia ora ele germina e vive, quando enriquece; ora morre e de novo ressuscita, graças à natureza do pai; e o que consegue sempre lhe escapa, de modo que nem empobrece o Amor nem enriquece, assim como também está no meio da sabedoria e da ignorância. (PLATÃO, 1991, p. 35).

Se na tradição grega, Eros é a personificação do deus do amor, na dinâmica psíquica Eros corresponde à imagem arquetípica da sexualidade e é um dos fatores responsáveis pela organização e pela dinâmica intrapsíquica de relação do ego com o mundo interno, e do ego com a realidade objetiva, pela via dos complexos afetivos.

3.5 Complexo afetivo

Por complexo afetivo retomamos o conceito junguiano que corresponde à imagem de uma determinada situação psíquica composta de forte carga emocional, que por ser inconsciente, é incompatível com as disposições ou atitudes habituais da consciência. Um complexo³⁴ afetivo é formado pelo agrupamento de imagens afins, que se conservam juntas e se relacionam por meio de uma carga emocional comum, isto é, uma imagem arquetípica oriunda do inconsciente coletivo. Esta imagem nuclear atrai representações de experiências pessoais, fantasias, pensamentos e sentimentos que estão subliminares³⁵ à consciência, e as representações recalçadas, ao mesmo tempo em que é atraída por estas experiências, à semelhança de um campo magnético.

As imagens arquetípicas não são determinantes do que será constelado ao complexo porque um arquétipo, em si mesmo, é uma tendência para estruturar as imagens da experiência particular do indivíduo, mas não é a própria imagem. Um

³⁴ “Os conteúdos do inconsciente pessoal são principalmente os *complexos de tonalidade emocional*, que constituem a intimidade pessoal da vida anímica. Os conteúdos do inconsciente coletivo, por outro lado, são chamados *arquétipos*”. (JUNG, 2000, p. 16).

³⁵ Que não têm energia suficientemente intensa para chegarem ao nível da consciência, mas que atuam no sentido de alcançar este objetivo.

bebê nasce com uma tendência para formar certas imagens, mas não com as próprias imagens. Existe na psique uma tendência universal para se formar uma imagem de mãe, por exemplo, mas cada indivíduo forma uma *imago*³⁶ materna específica, de acordo com sua experiência de vida. Esta experiência vai influenciar e sofrer influência do arquétipo da mãe que, como todo arquétipo, possui uma variedade de aspectos, podendo ter um sentido positivo, favorável, ou negativo e nefasto, como a própria mãe, a avó, a bruxa, a madrasta má, etc. Apesar da universalidade da imagem da mãe, a imagem materna muda na experiência individual, porque as imagens arquetípicas se formam pela ação dos arquétipos sobre a experiência que vai se acumulando no inconsciente pessoal, por isso as imagens arquetípicas se diferem das *imagos* dos complexos. As primeiras possuem significados mais generalizados, enquanto as *imagos* dos complexos possuem significados mais pessoais.

Sobre a universalidade da imagem arquetípica, Jung escreveu:

O conceito de arquétipo, que constitui um correlato indispensável da idéia do inconsciente coletivo, indica a existência de determinadas formas da psique, que estão presentes em todo o tempo e em todo lugar. A pesquisa mitológica denomina-as “motivos” ou “temas”; na psicologia dos primitivos elas correspondem ao conceito das *représentations collectives* de LEVY-BRÜHL e no campo das religiões comparadas foram definidas como “categorias da imaginação” por HUBERT E MAUSS. ADOLF BASTIAN designou-as bem antes como “pensamentos elementares” ou “primordiais”. A partir dessas referências torna-se claro que a minha representação do arquétipo – literalmente uma forma preexistente – não é exclusivamente um conceito meu, mas também é reconhecido em outros campos da ciência.

Minha tese é a seguinte: à diferença da natureza pessoal da psique consciente, existe um segundo sistema psíquico, de caráter coletivo, não pessoal, ao lado do nosso consciente, que por sua vez é de natureza inteiramente pessoal e que – mesmo quando lhe acrescentamos como apêndice o inconsciente pessoal – consideramos a única psique passível de experiência. O inconsciente coletivo não se desenvolve individualmente, mas é herdado. Ele consiste de formas preexistentes, arquétipos, que só secundariamente podem tornar-se conscientes, conferindo uma forma definida aos conteúdos da consciência (JUNG, 1936/2000. §89-90.p. 53-54).

O conceito de arquétipo era tão caro a Jung que ele fez questão de ressaltar, ao longo de sua obra, que os arquétipos são determinados apenas quanto à forma e não quanto ao conteúdo, para evitar o mal-entendido com o qual sempre se

³⁶Jung diferenciou imagem de *imago*: quando o termo *imago* é usado em lugar de imagem, serve para indicar o fato de que tal imagem foi acrescida de representações particulares do indivíduo.

deparava: o de que os arquétipos seriam *uma espécie de “idéias” inconscientes*. Não são; ele ensina que “uma imagem primordial só pode ser determinada quanto ao seu conteúdo no caso de tornar-se consciente e, portanto, preenchida com o material da experiência consciente” (JUNG, 2000, p. 91).

Ele compara a forma do arquétipo com o sistema axial de um cristal, que pré-formata a sua estrutura estereométrica no líquido-mãe, embora ele próprio não possua existência material. Esta última, diz Jung, só aparece através da maneira específica pela qual os íons e depois as moléculas se agregam. O sistema axial não determina a forma concreta do cristal particular. O que permanece é o sistema axial em suas proporções geométricas invariáveis em princípio. O mesmo se dá com o arquétipo, compara o autor: “*em princípio ele pode receber um nome e possuir um núcleo de significado invariável, o qual determina sua aparência, apenas em princípio, mas nunca concretamente*”, pois “*o arquétipo é um elemento vazio e formal em si, nada mais sendo do que uma facultas praeformandi, uma possibilidade dada a priori da forma da sua representação*” (JUNG, 2000, p. 91).

Ao ser constelado, o complexo adquire certa autonomia de organização - o que pode ser expresso pelo provérbio “não se fala em corda na casa de enforcado”³⁷ - e autonomia de funcionamento, chegando a capturar o indivíduo em uma armadilha, deixando-o à sua mercê. Neste caso o indivíduo deixa de ter o complexo; é o complexo que vai possuí-lo. Jung adverte: “Hoje em dia todo mundo sabe que as pessoas “têm complexos”. Mas o que não é bem conhecido e, embora teoricamente seja da maior importância, é que os complexos podem “ter-nos” (JUNG, 1948/1991, v.8.§200, p. 98).

Isto acontece porque toda constelação de complexos implica em um estado perturbado da psique, especialmente da consciência. Na presença de um complexo, diz Jung, rompe-se a unidade da consciência e se dificultam mais ou menos as intenções da vontade, quando não se tornam de todo impossíveis. “A própria memória, como vimos³⁸, é muitas vezes profundamente afetada”. Jung deduz que:

O complexo é um fator psíquico que, em termos de energia, possui um valor

³⁷ Porque certamente provocará comoções.

³⁸ Jung está se referindo às pesquisas experimentais através do teste de associação de palavras que ele desenvolveu para detectar a presença de um complexo ativado, registrado como falha de reação.

que supera, às vezes, o de nossas intenções conscientes; do contrário, tais rupturas da ordem consciente não seriam de todo possíveis. De fato, um complexo ativo nos coloca por algum tempo num estado de não-liberdade, de pensamentos obsessivos e ações compulsivas para os quais, sob certas circunstâncias, o conceito jurídico de imputabilidade limitada seria o único válido (JUNG, 1991. p. 98-99).

As imagens que organizam o complexo são dotadas de “*poderosa coerência interior e tem sua totalidade própria*” (JUNG, 1991, p. 99), o que confere ao complexo certo grau relativamente elevado de autonomia. O complexo escapa ao controle da consciência, por ser constituído essencialmente por elementos do inconsciente e ter, em seu núcleo, imagens do inconsciente coletivo, como descrevemos acima. Por estar sujeito ao controle limitado da consciência, Jung o chamou de *corpus alienum* [corpo estranho], com vida autônoma, porque é assim que o complexo constelado se comporta na esfera da consciência (JUNG, 1991).

Por constelação entende-se a referência que Jung faz ao fato de que uma situação desencadeia um processo psíquico que consiste na aglutinação e na atualização de determinados conteúdos. O autor usa a expressão “está constelado” para indicar “que o indivíduo adotou uma atitude preparatória e de expectativa, com base na qual reagirá de forma inteiramente definida” (JUNG, 1991, p.97). A constelação é um processo automático, impossível de ser detido pelo ato da vontade:

Não é difícil ver que a concepção moderna corrente trata do problema como se o complexo indubitavelmente fosse inventado ou “imaginado” pelo paciente e que, por conseguinte, não existiria, se o doente não se empenhasse de algum modo, deliberadamente, a lhe conferir vida. Está confirmado, pelo contrário, que os complexos possuem autonomia notável; que as dores sem fundamento orgânico, isto é, consideradas imaginárias, causam-nos sofrimento, tanto quanto as verdadeiras, e que a fobia de uma doença não revela a mínima tendência a desaparecer, ainda que o próprio doente, o médico e, para completar, o uso da linguagem assegurem que ela mais não é do que mera imaginação (JUNG, 1991, §205. p. 101).

Talvez isto aconteça porque as imagens arquetípicas, por serem possibilidades estruturais, como dissemos acima, se encham de experiências pessoais e o ego perceba o conteúdo subjetivo como a soma de suas próprias experiências de vida na relação parental. Mas, nas explosões emocionais, sonhos ou na análise o sujeito poderá experimentar os verdadeiros alicerces arquetípicos dos seus complexos. Isso se comprova pelas perplexas e comuns exclamações dos

indivíduos: “não sei o que deu em mim!” ou “perdi a cabeça!” e ainda, “não me reconheci naquele momento! Estava com o diabo no corpo!”

Se Eros for a *imago* arquetípica que se encontra na base de um complexo, formando o núcleo central, em torno do qual os afetos são constelados, teremos um complexo de natureza erótica. Este complexo oferecerá possibilidades³⁹ de organização psicosexual e influenciará, também, o *modus operandi* de relação do indivíduo com o mundo externo. O complexo de natureza erótica mais conhecido é o complexo que Freud chamou de complexo de Édipo⁴⁰, “que em todo ser humano é da maior importância na determinação da forma final de sua vida erótica” (FREUD, 1920-1922/1976, p. 298).

Um complexo afetivo não se limita apenas aos processos emocionais da relação amorosa parental, embora seja esta sua gênese, mas inclui todas as relações em que Eros estiver atuando, seja pela sua presença, ou indiretamente, pela consequência de sua ausência. Vimos na introdução que usamos o termo sexualidade no sentido freudiano, isto é, em sentido mais amplo, que coincide com o Eros de Platão. As situações psicológicas vividas como “triangulação edípica” ou “terceiro excluído” abarcam outros aspectos da essência do complexo, por referirem ao conjunto de fantasias do terceiro elemento da relação: as fantasias de não ser tão amado e de estar excluído do par amoroso, ou ainda, não ser amado. Estas situações, que também envolvem as relações fraternas, invocam sentimentos de rivalidade, inveja, vingança e outros, além do desejo de correspondência amorosa. Na Trilogia Tebana⁴¹ de Sófocles, que inspirou o nome do complexo a Freud, temos diversos confrontos amorosos que provocaram o sentimento de rivalidade fraterna, como na tragédia Antígona. Os irmãos Etéocles e Polinices, filhos do rei Édipo, disputaram a sucessão do pai ao trono da cidade até a morte, porque a promessa de

³⁹ Oferecerá possibilidades, porque a imagem arquetípica não é determinante, devido às suas características próprias de múltiplas polaridades. Eros constela amor, mas também ódio, ciúme, inveja, etc.

⁴⁰ “Em anos muito precoces da infância (aproximadamente entre as idades de dois e cinco anos) ocorre uma convergência dos impulsos sexuais, da qual, no caso dos meninos, o objeto é a mãe. Essa escolha de um objeto, em conjunção com uma atitude correspondente de rivalidade e hostilidade para com o pai, fornece o conteúdo do que é conhecido como o complexo de Édipo, que em todo ser humano é da maior importância na determinação da forma final de sua vida erótica. Descobriu-se ser característica de um indivíduo normal aprender a dominar seu complexo de Édipo, ao passo que o neurótico permanece envolvido nele.” (FREUD, 1920-1922/1976, p. 298)

⁴¹ Fazem parte de A Trilogia Tebana as três peças de Sófocles: Édipo Rei, Édipo em Colono e Antígona.

revezamento por períodos de um ano, a começar por Etéocles, não foi cumprida. Polinices, o excluído, tornou-se rival do irmão.

Embora o tema principal de Antígona seja o choque do direito natural, defendido pela filha de Édipo, como conceder as honras fúnebres a Polinices, apesar da proibição do rei Creonte, o amor está presente ao longo da peça. É o amor que leva Antígona à morte e seu noivo, Hêmon, ao suicídio.

3.6 O recalque constelado ao complexo: as experiências do terror, medo, pânico e estranhamento.

No plano pessoal, a experiência da sexualidade está diretamente relacionada com o recalque dos representantes libidinais e as conseqüências advindas dele. Os elementos recalcados também participam da constelação do complexo afetivo, e como o recalçamento é um mecanismo fadado ao fracasso, o retorno da representação recalcada é percebido pelo ego como algo estranho - mas “não tão estranho” assim - e ameaçador. É ameaçador, justamente porque o representante recalcado, que ameaça retornar, é reconhecido como o “estranho familiar”, causador de angústia e, por isso mesmo, fora afastado do campo da consciência. O “estranho familiar” é o conteúdo do inconsciente que, embora esteja recalcado, já fez parte do ego consciente, deixando marcas de sua representação, claras o suficiente, para serem reconhecidas como algo ameaçador, tão ameaçador que exige o esforço contínuo do ego para mantê-lo afastado do campo da consciência. Sobre esse tema Freud escreveu o artigo *Das Unheimliche* (1919), traduzido por O estranho. Ele investigava um ramo particular ligado à estética, isto é, o campo que reúne o tema que trata das qualidades do sentir e não somente da teoria da beleza, quando escreveu O estranho, onde discorre sobre os sentimentos ligados à angústia: as experiências do terror, medo, pânico, estranhamento e do sentimento ligado ao fantástico. Consideramos estes sentimentos muito próximos da experiência psicológica do *numinoso*, que envolve o sentimento do *mysterium tremendum et fascinans*.

A expressão *Das Unheimliche* (o estranho) mereceu de Freud um exame de seu uso lingüístico no alemão e em outros idiomas, com a intenção de descobrir que significados vieram ligar-se à palavra “*unheimlich*” no decorrer de sua história, porque para Freud o termo estranho “relaciona-se indubitavelmente com o que é assustador – com o que provoca medo e horror; certamente, também, a palavra nem sempre é usada num sentido claramente definível, de modo que tende a coincidir com aquilo que desperta o medo em geral” (FREUD, 1919/1976, p. 275-76).

Nossa tendência seria pensar que, se o “estranho”, portanto, desconhecido, relaciona-se com o que é assustador, medonho e aterrorizante, a experiência de horror e medo seriam decorrentes do sentimento de estranhamento causado pelo que é desconhecido, exatamente devido a este estado de estranheza da coisa, embora nem tudo que é desconhecido cause medo. Esta seria uma dedução lógica, mas a conclusão de Freud é inteiramente outra: “*o estranho é aquela categoria do assustador que remete ao que é conhecido, de velho e há muito familiar.*” (FREUD, 1919/1976, p. 277). Vejamos por que.

Do seu estudo do uso lingüístico da palavra *unheimlich* (estranho), e do seu oposto *heimlich* (doméstico, familiar), *heimisch* (nativo), Freud conclui que “*heimlich* é uma palavra cujo significado se desenvolve na direção da ambivalência, até que finalmente coincide com o seu oposto, *unheimlich*. *Unheimlich* é, de um modo ou de outro, uma subespécie de *heimlich* (FREUD, 1919/1976, p. 283). Freud cita o dicionário de Grimm (1870, 4, parte 2, 873 e segs.):

Heimlich; adj. e adv. Vernaculus, occultus; MAA. heimelich, heimlich (p.874). Em sentido ligeiramente diferente: “Sinto-me heimlich, bem, liberto do medo. [3] (b) Heimlich também se diz de um lugar livre da influência de fantasmas... familiar, amistoso, íntimo. (P. 875: β) Familiar, amigável, franco. 4. Da idéia de “familiar”, pertencente à casa, desenvolve-se outra idéia de algo afastado dos olhos de estranhos, algo escondido, secreto; e essa idéia expande-se de muitos modos... [...] Heimlich é usado em conjunção com um verbo que expressa o ato de ocultar: 'No segredo do seu tabernáculo ele esconder-me-á heimlich'. (P.878) 6. Heimlich, como se diz do conhecimento místico, alegórico: um significado *heimlich, mysticus, divinus, occultus, figuratus*. (P. 878). Heimlich num sentido diferente, como afastado do conhecimento, inconsciente. Tem também o significado daquilo que é obscuro, inacessível ao conhecimento. 9. A noção de algo oculto e perigoso, que se expressa no último parágrafo, desenvolve-se mais ainda, de modo que 'heimlich' chega a ter o significado habitualmente atribuído a 'unheimlich.' (FREUD, 1919/1976, p. 283).

Ao estudo do uso lingüístico, Freud acrescentou, também, a análise das características das pessoas, coisas, impressões sensoriais, experiências e situações que despertam o sentimento de estranheza, para que pudesse inferir a natureza desconhecida do estranho a partir do que houvesse em comum naquilo que fora analisado. O resultado foi o mesmo: em certas circunstâncias o familiar pode tornar-se estranho e assustador.

Freud expõe duas considerações, que julga tratar-se da essência de seu artigo “O estranho”:

Em primeiro lugar, se a teoria psicanalítica está certa ao sustentar que todo afeto pertencente a um impulso emocional, qualquer que seja a sua espécie, transforma-se, se reprimido, em ansiedade, então, entre os exemplos de coisas assustadoras, deve haver uma categoria em que o elemento que amedronta pode mostrar-se ser algo reprimido que retorna. Essa categoria de coisas assustadoras construiria então o estranho; e deve ser indiferente à questão de saber se o que é estranho era, em si, originalmente assustador ou se trazia algum outro afeto. Em segundo lugar, se é essa, na verdade, a natureza secreta do estranho, pode-se compreender por que o uso lingüístico estendeu das *Heimliche* (homely, doméstico, familiar) para o seu oposto, *das Unheimliche* (p.283); pois esse estranho não é nada novo ou alheio, porém algo que é familiar e há muito estabelecido na mente, e que somente se alienou desta através do processo da repressão. Essa referência ao fator da repressão permite-nos, ademais, compreender a definição de Schelling (p. 281) do estranho como algo que deveria ter permanecido oculto, mas veio à luz. (FREUD, 1919/1976, p. 300-301).

Freud relaciona a angústia a um estado afetivo, sendo esta um caso particular do afeto, ligada ao retorno do recaiado - o que amedronta. Isto exige uma breve exposição do conceito de afeto. O afeto é um dos elementos que representam a energia no psiquismo, tanto do ponto de vista da qualidade, quanto da quantidade. O outro elemento é a representação – a imagem. Somente através de seus representantes (afeto e imagem) é que a libido se torna presente no psiquismo, esclarece Freud (1915):

Uma pulsão (Trieb) nunca pode tornar-se objeto da consciência – só a idéia que a representa pode. Além disso, mesmo no inconsciente, uma pulsão não pode ser representada de outra forma a não ser por uma idéia. Se a pulsão não se prendeu a uma idéia ou não se manifestou como um estado afetivo, nada poderemos conhecer sobre ela. Não obstante quando falamos de uma moção pulsional inconsciente ou de uma moção pulsional recaiada, a imprecisão da fraseologia é inofensiva. Podemos apenas referir-nos a uma moção pulsional cuja representação ideacional é inconsciente, pois nada mais entra em consideração. (FREUD, 1915/1974, p. 203).

A representação ideacional inconsciente, que por causa de seu *status quo* não deixa de produzir efeitos - o inconsciente é um poço de energia psíquica em movimento, que não pára de se projetar - pode ser percebida pelo eu como o estranho familiar e, por isso mesmo, sugere a hipótese de estar associada aos sentimentos experimentados no contato com o sagrado, o Outro Absoluto e inefável. As relações eróticas envolvem os três sentimentos comuns à experiência numinosa, o sentimento único vivido no contato com o sagrado, em que se confundem mistério, temor e fascinação, pois no plano arquetípico Eros traduz a *complexio oppositorum* – a união dos opostos, que colore a sexualidade com nuances de mistério, deixando entrever a face do desconhecido, do enigmático e faz desencadear uma série de sentimentos que discorrem do fascínio ao temor, deixando desvelar o seu caráter numinoso.

No plano pessoal, a organização psíquica sofre a influência dos ideais sociais, promotores das normas que permitem ou restringem os comportamentos. A vivência da sexualidade, portanto, está diretamente relacionada com o recalque de representantes da sexualidade e as conseqüências advindas dele. Isso nos leva a considerar dois pontos fundamentais: em primeiro lugar, a participação ativa dos ideais sociais nos movimentos do recalque, que é de natureza sexual, e a formação de códigos de conduta pessoal que serão internalizados pela instância moral⁴². Neste ponto de reflexão, criatura e criador se confundem no modelo circular mítico, pois, se por um lado a instância moral, representante deste código moral e ético, é formada pelos ideais sociais de uma coletividade, por outro, é a guardiã desses ideais, que serão reproduzidos *ad infinitum*. As representações dos mundos externo e interno se mesclam reforçando o sentimento de estranheza familiaridade ou de íntima alteridade. Seria esta “alteridade intrapsíquica” responsável pelo sentimento ambivalente de amor e temor?

⁴² O superego, que foi determinado pelas imagos parentais mais primitivas. (FREUD, Conferência XXXI, volume 22, p. 84)

3.7 Alteridade intrapsíquica: o outro estranho em si mesmo

Assim como em “*Teogonia, a origem dos deuses*” a alteridade surgiu num segundo tempo, também a origem do sujeito psíquico é marcada pela “unidade fusional” inicial, constituída pelo recém-nascido e pelo mundo, que, até então, não se configura como alteridade para o bebê. Ao nascer o homem se encontra em estado de indiferenciação psíquica. Forma com a mãe uma massa confusa - uma mônada, como no mito do Andrógino. Platão (1991), no Banquete⁴³, narra que os seres viveram em estado fusional paradisíaco, até quando Zeus decidiu cortá-los ao meio, para diminuir-lhes a prepotência. Cortados, eles conheceram a falta da outra metade.

O bebê recém-nascido não distingue o seu ambiente interno do externo e não reconhece as fontes de sensações que o envolvem. Este reconhecimento será feito gradativamente e a criança aprenderá a reagir aos estímulos. O estado de indiferenciação inicial é necessário para o desenvolvimento da criança, porque a mãe não é apenas uma condição física prévia do bebê; é também uma condição psíquica. E sem a ilusão da completude com a mãe e o auto-erotismo, o bebê não sobreviveria. Para Winnicott “um bebê é algo que não existe”, isto é, existe a relação mãe-bebê. Sem os cuidados da mãe, ou de um substituto materno, o bebê não sobrevive, seja do ponto de vista físico ou emocional.

Se a relação mãe-bebê produz a ilusão de completude na criança na primeira etapa de sua vida, na segunda propiciará o esboço do reconhecimento da alteridade através do movimento do seio que oferece o leite, e que desaparece, reaparecendo a seguir como resposta ao choro da criança. Pela primeira vez o ego do bebê é confrontado por um objeto que existe exteriormente a ele e que surge mediante um esforço seu, aqui representado pelo choro.

43 PLATÃO. O Banquete *in*: Diálogos. Ed. Nova Cultura. São Paulo. 1991. Encontramos no mito do Andrógino o que podemos considerar analogia do psiquismo humano, em que aspectos fundamentais para o desenvolvimento da personalidade, como a ilusão de completude mãe-bebê, a fantasia de onipotência, desilusão, a entrada do pai promovendo o corte da relação dual, diferenciação do ego, vivência da angústia de estar só, aquisição da identidade e sexualidade da vida adulta estão presentes.

O sofrimento causado pelo desconforto físico, como dor, frio e calor são outro incentivo para o desligamento do ego do bebê deste estado fusional com a realidade objetiva, pelo reconhecimento de algo exterior a ele. Para Freud, o desprazer, a fuga deste, com a conseqüente busca do prazer, são condições prévias de discriminação do ego em confronto com um exterior estranho e ameaçador:

Um outro incentivo para o desengajamento do ego com relação à massa geral de sensações – isto é, para o reconhecimento de um “exterior”, de um mundo externo – é proporcionado pelas freqüentes, múltiplas e inevitáveis sensações de sofrimento e desprazer, cujo afastamento e cuja fuga são impostos pelo princípio do prazer, no exercício de seu irrestrito domínio. Surge, então, uma tendência a isolar do ego tudo que pode tornar-se fonte de tal desprazer, a lançá-lo para fora e a criar um puro ego em busca de prazer, que sofre o confronto de um “exterior” estranho e ameaçador. As fronteiras deste primitivo ego em busca de prazer não podem fugir a uma retificação através da experiência. Entretanto, algumas das coisas difíceis de serem abandonadas, por proporcionarem prazer, são, não ego, mas objeto, e certos sofrimentos que se procura extirpar mostram-se inseparáveis do ego, por causa de sua origem interna. (FREUD, 1930, p. 85).

Mesmo diante da percepção da existência de um exterior, o estado ilusório de onipotência do bebê perdurará, aproximadamente, até os três ou cinco primeiros anos de vida, quando ele terá uma experiência psíquica inconsciente da fantasia da castração, considerada pela psicanálise como fator decisivo para a aquisição da identidade sexual.

É preciso retomar o ponto de nossa discussão anterior à experiência com o objeto externo, para compreendermos a alteridade intrapsíquica, o outro em si mesmo, assunto deste capítulo, embora reconheçamos que não há uma linha de demarcação rígida do que vem a priori – se a percepção da alteridade intrapsíquica ou a percepção da alteridade em seu sentido *stricto*. Ambos os reconhecimentos podem acontecer concomitantemente, pois no início da vida os mundos intrapsíquico e o mundo externo, ou a realidade objetiva da criança, se mesclam – estes opostos se tocam e se confundem.

Do ponto de vista intrapsíquico a diferenciação das instâncias psíquicas é ainda mais complexa. Freud considera o ego como uma fachada do id⁴⁴, embora

⁴⁴ O id, termo de Groddeck adotado por Freud, é uma das três instâncias diferenciadas por Freud na sua segunda tópica. Ele constitui o pólo pulsional da personalidade. Os seus conteúdos são a expressão psíquica das pulsões, e, portanto, são inconscientes. Por um lado são hereditários e inatos, constituindo um patrimônio filogenético e, por outro, são recalcados e adquiridos. (FREUD,

pareça ser “algo autônomo e unitário, distintamente demarcado de tudo o mais” e ter “essa aparência enganadora” de autonomia e unidade. Pelo contrário, diz Freud, “o ego é continuado para dentro, sem qualquer delimitação nítida, por uma entidade mental inconsciente que designamos como id, à qual o ego serve como uma espécie de fachada.” (FREUD, 1930/1974, p. 83).

Para Freud o ego surge de uma parte do id que se diferenciou em contato com a realidade externa, mas que guarda uma continuidade para dentro, permanecendo, em grande parte, “mergulhado” no id, sem dele fazer distinção neste local. Ora, nesse ponto surge uma alteridade intrapsíquica: o ego é o outro para o id e vice-versa. Assim haveria *um outro* em si mesmo.

A idéia do surgimento do ego a partir do id, que cria “um outro” a partir de si mesmo e continua a ser “ele mesmo” é uma representação coletiva, uma imagem arquetípica ou tema mítico presente na **Teogonia, a origem dos deuses** de Hesíodo (1995), e corresponde à reprodução dos deuses por cissiparidade, como vimos no item 3.9. Esta representação mítica presente na hipótese freudiana da gênese do ego é mais que uma curiosidade. Ela reforça os conceitos de arquétipo - conteúdo do inconsciente coletivo de Jung - e o conceito de patrimônio filogenético, que ao lado do recaiado, constitui o conteúdo do id, na teoria Freudiana (1923/1976).

Voltando ao tema da alteridade, esse “outro em si mesmo” para o ego, manifesta-se com todo seu esplendor e potencialidade tão logo o estado de consciência é rebaixado e o ego adormece, experimentando o mundo fantástico dos sonhos. O “outro” manifesta-se, também, em estados patológicos como na paranóia, em que o ego não reconhece que o outro ameaçador, que o persegue, é a sua mais íntima fantasia.

Meu interesse pelo estudo da alteridade intrapsíquica e discriminação entre os mundos interno e externo se deve à semelhança do efeito que o contato com sagrado evoca em nós: o *sentimento do estado de criatura*⁴⁵, que é decorrente do reconhecimento da alteridade Absoluta – o Outro Criador. O sentimento do estado de criatura é uma reação provocada na psique pelo *sentimento do numinoso*. O sentimento do numinoso despertado pelo sagrado é algo inapreensível, que

1923-25/1976. v. 19, p. 37)

45 Expressão usada por Rudolf Otto.

transcende a razão humana e resiste a qualquer redução racional, constituindo propriamente o inteiramente outro. Voltaremos a essa discussão no capítulo intitulado “O Outro Absoluto: o sentimento do *numinoso* e o sentimento de criatura”.

Ao mesmo tempo em que os exemplos mencionados ilustram a idéia da alteridade intrapsíquica, falam de outro fenômeno citado acima – a indiferenciação entre as instâncias psíquicas entre si, e destas com relação ao mundo externo, causada pelo que Freud chamou de “incertas linhas fronteiriças”, responsáveis pelas neuroses e psicoses, dependendo mais do grau que da qualidade, como a ilusão e a alucinação.

É fora de casa, “*no sentido do exterior que o ego parece manter linhas de demarcação bem claras e nítidas*” (FREUD, 1930/1974, p. 83). Essas linhas de demarcação do ego em relação ao mundo externo, referidas por Freud, vão configurar a alteridade - “a qualidade do que é outro” como a define Aurélio; condição *sine qua non* para a relação objetal. É também fora de casa que este “senhor, o ego”⁴⁶, encontra o outro do enamoramento, desvencilhando-se do autoerotismo, mas sem, contudo, livrar-se do risco de ter suas demarcações fronteiriças ameaçadas, pois o enamorado se confunde com o amado, no auge da paixão. Neste caso “*a fronteira entre ego e objeto ameaça desaparecer*” (FREUD, 1930/1974, p. 83). No plano intrapsíquico, isso é análogo à identificação do indivíduo com uma *imago* do inconsciente, o que resultará em um estado de inflação psíquica.

O mito de Narciso e Eco, narrado por Ovídio em *Metamorfoses* (1959), constitui um exemplo do amor indiferenciado que, por isso, tem conseqüências trágicas. A alteridade neste mito aparece de modo fugaz. Eco confundiu-se com Narciso, identificando-se com o objeto perdido da paixão. Narciso confundiu-se com a própria imagem projetada.

Freud tomou o drama de Narciso como alegoria do processo de estruturação do ego, através da formação de uma imagem de si mesmo, criada a partir do outro, que nos reflete a nós mesmos; mas, no mito, o trágico fim de Narciso consiste na ausência de reconhecimento da alteridade e, conseqüentemente, de si mesmo. “*O mesmo erro que lhe engana os olhos, acende-lhe a paixão*” [...] “*Não olhes e*

46 Alusão à frase de Freud: o ego não é senhor em sua própria casa, referindo-se à autoridade do inconsciente. (1930)

desaparecerá o objeto de teu amor”, vaticina Ovídio ⁴⁷. O que o mito narra sobre Narciso é análogo ao que Freud relata em *O mal-estar na civilização*:

Há casos em que partes do próprio corpo de uma pessoa, inclusive partes de sua própria vida mental – suas percepções, pensamentos e sentimentos – lhe parecem estranhas e como não pertencentes a seu ego; há outros casos em que a pessoa atribui ao mundo externo coisas que claramente se originam em seu próprio ego e que por este deveriam ser reconhecidas. (FREUD, 1930/1974, p. 84).

A psicologia analítica tenta compreender a dinâmica psíquica através da teoria dos complexos. Para Jung, o *eu* é um complexo entre outros; ele define o *eu* como o fator complexo com o qual todos os conteúdos conscientes se relacionam.

Assim como para Freud, também para Jung as linhas fronteiriças do eu seriam aquelas que demarcam o campo do desconhecido, isto é, o inconsciente e o desconhecido que concerne ao mundo objetivo:

Empiricamente, porém, ele [o eu] alcança sempre o seu limite, todas as vezes que toca o âmbito do desconhecido. Este desconhecido é constituído por tudo quanto ignoramos, por tudo aquilo que não possui qualquer relação com o eu enquanto centro da consciência. O desconhecido se divide em dois grupos: o concernente aos fatos exteriores que podemos atingir por meio dos sentidos, e o que concerne ao mundo interior que pode ser objeto de nossa experiência imediata. O primeiro grupo representa o desconhecido do mundo ambiente, e o segundo, o desconhecido do mundo interior. Chamamos de inconsciente a este último campo (JUNG, 1950 /1982 p. 1).

Embora sujeito de todos os atos conscientes, e constituído por duas bases, uma somática e outra psíquica, o eu é um prolongamento do inconsciente, que se diferenciou em contato com a realidade externa e que conserva as características tanto conscientes quanto inconscientes.

Conhecemos a base somática, partindo da totalidade das sensações de natureza endossomáticas, as quais, por sua vez, são de caracteres psíquicos e ligadas ao eu e, conseqüentemente, também conscientes. Estas sensações decorrem de estímulos endossomáticos que só em parte transpõem o limiar da consciência. Parte considerável deste estímulo se processa de modo inconsciente, isto é, subliminar (JUNG, 1950/1982 p. 2).

Do ponto de vista psíquico, Jung enfatiza que o eu se assenta, de um lado, sobre o campo da consciência global e, do outro, sobre a totalidade dos fatores

⁴⁷Ovídio. *Metamorfoses*. Tradução de Antônio Feliciano de Castilho. Rio de Janeiro, Organização Simões, 1959.

inconscientes, que ele classifica em três grupos: o dos conteúdos temporariamente subliminares, isto é, voluntariamente reproduzíveis; o dos conteúdos que não podem ser reproduzidos voluntariamente, e o grupo formado pelos conteúdos totalmente incapazes de se tornarem conscientes.

O eu não compõe a personalidade global. Jung propôs que a personalidade global, da qual o eu faz parte, fosse chamada de *self* ou si-mesmo.

O eu possui o livre-arbítrio – como se afirma -, mas dentro dos limites do campo da consciência. [] Da mesma forma que nosso livre-arbítrio se choca com a presença inelutável do mundo exterior, assim também os seus limites se situam no mundo subjetivo interior, muito além do âmbito da consciência, ou lá onde entra em conflito com os fatos do si-mesmo. Do mesmo modo que as circunstâncias exteriores acontecem e nos limitam, assim também o si-mesmo se comporta, em confronto do eu, como uma realidade objetiva na qual a liberdade de nossa vontade é incapaz de mudar o que quer que seja (JUNG, 1950/1982 p. 4).

Novamente encontramos a idéia da alteridade intrapsíquica, que no caso da Psicologia Analítica é representada pelo si-mesmo⁴⁸ em relação ao eu e vice-versa.

3.8 Narciso e Eco: uma metáfora do movimento libidinal

Concordamos com Freud que “*em psicologia só podemos descrever as coisas com a ajuda de analogias*” (FREUD, 1926/1976, p. 223). Por isso vamos retomar o mito de Narciso e Eco como uma metáfora do psiquismo humano e do investimento libidinal⁴⁹.

Quando se ama, investe-se o objeto de libido. Essa libido não traz em si mesma, qualquer indicação quanto à natureza do objeto que deve investir. Seu investimento é volátil e seu objeto é variável. O seu movimento tem um objetivo, o de repetir a experiência primária de satisfação. Sua direção é a do reencontro – a busca pela metade que falta - como no mito do Andrógino, contado por Platão. Busca-se o reencontro daquele objeto perdido, o da primeira experiência de satisfação, representado pelo seio materno, pelos cuidados maternos, pela ilusão do

⁴⁸ O si-mesmo, ou totalidade da psique, é formada pela soma do inconsciente e o consciente.

⁴⁹ Melo, Jussara: *Eros e pathos in Sexualidade e Individuação*. Editora Vetor. São Paulo: 2007.

amor incondicional. Representado e, portanto, impossível de ser reencontrado.

A libido pode tomar como objeto de amor o próprio ego ou um objeto exterior. Originalmente, o ego⁵⁰ é o objeto de investimento libidinal privilegiado. Quando a criança nasce, grande cota disponível de libido é investida em si mesma, o que vai constituir o estado de narcisismo primário, pois o recém-nascido ainda não interage com o mundo externo de forma objetiva. Este estado perdura até o bebê começar a investir os objetos do mundo externo, dando início às primeiras relações objetais. Ocorre que esta libido que investe o mundo externo pode regressar ao mundo interno, fazendo surgir o narcisismo secundário, que é o resultado do retorno ao eu, dos investimentos feitos sobre os objetos.

Entre o narcisismo primário e o secundário, ambos se caracterizando por um investimento do eu, ocorrem investimentos da libido em objetos externos ao eu. Estas formas de investimento não constituem etapas, acontecem concomitantemente, com a predominância de uma delas. Como acontece com um monjolo: a água que enche o pilão transborda e retorna à fonte para voltar novamente ao pilão, criando a força necessária para o beneficiamento do cereal. Quando amamos, uma considerável quantidade de libido narcísica escoia para a pessoa amada. Esta se transforma, é reinventada, supervalorizada e colocada, muitas vezes, acima de qualquer crítica racional. O objeto da paixão assemelha-se ao deus Apolo para o apaixonado - é perfeito e único. Verdadeiro presente de grego: uma armadilha.

Eco foi vítima dessa fatalidade da paixão. O mito de Eco é a metáfora do objeto que consumiu todo o amor do ego, gerando um estado de melancolia e morte por auto-sacrifício. A melancolia ocorre em consequência da identificação do ego com um objeto perdido, seja porque é inatingível ou porque foi renunciado. A introjeção deste objeto morto suscita no ego o sentimento de depreciação de si mesmo, combinado com uma implacável autocrítica e inexorável autocensura, porque tais sentimentos representam a vingança do ego dirigida ao objeto amado perdido; isto acontece porque o ego encontra-se dividido na melancolia, separado em duas partes, pois uma parte foi alterada pela introjeção e por conter o objeto

⁵⁰ Existe uma passagem do auto-erotismo ao narcisismo. O auto-erotismo é definido como a fase anárquica que precede a convergência das pulsões parciais para um objeto comum. No narcisismo o ego é o objeto de investimento da libido, pois já representa uma imagem unificada do corpo. (Freud, 1974).

perdido. Desta forma o ego recebe toda a carga agressiva – uma espécie de efeito bumerangue. “A sombra do objeto caiu sobre o ego.” (FREUD, 1921/1976, p.138).

Em toda situação amorosa, devido ao deslocamento da libido narcísica para a pessoa amada – como dissermos acima - ocorre uma diminuição do narcisismo de quem ama, como conseqüência natural desse movimento libidinal. Concordamos com Freud, quando diz que “*contra todas as provas de seus sentidos, um homem que se ache enamorado declara que ‘eu e tu’ são um só, e está preparado para se conduzir como se isso constituísse um fato*” (FREUD, 1930/1929, p.83). No caso de Eco isso foi levado ao extremo. Desprezada, Eco não pôde satisfazer os anseios de sua paixão, o que poderia equilibrar a distribuição libidinal, porque “*cada satisfação sexual envolve sempre uma redução da supervalorização sexual*” (FREUD, 1921/1976, p.143). O que permanece no plano da idealização psíquica consome maior quantidade de energia do indivíduo.

Por ação, não do sentimento religioso, mas do próprio deus Eros, a ninfa Eco se entrega ao que Freud (1930) chamou de sentimento oceânico, cuja “origem remonta a uma fase primitiva do sentimento do ego”, o desamparo inicial do recém-nascido, que leva à constituição da mônada como força reativa à percepção de uma ameaça, mas que impede o reconhecimento da alteridade. É assim que compreendo a entrega de Eco à desistência, não só de sua própria personalidade, como também da vida; no mito ela petrifica-se. Transforma-se em rochedo, capaz de repetir somente os últimos sons das palavras que ouviu. Narciso também passa por uma imobilização, ao ficar entorpecido pela própria beleza refletida na água da fonte Téspias. A petrificação narcísica está ligada ao seu engano fatal, o investimento libidinal no objeto de amor idealizado e, portanto, impossível:

“Em sua ingenuidade deseja a si mesmo.
A si próprio exalta e louva.
Inspira ele mesmo os ardores que sente.
É uma chama que a si própria alimenta.
Quantos beijos lançados às ondas enganadoras!
Para sustentar o pescoço ali refletido, quantas vezes
Mergulhou inutilmente suas mãos nas águas.
O mesmo erro que lhe engana os olhos, acende-lhe a paixão.
Crédulo menino, por que buscas, em vão, uma imagem fugitiva?
O que procuras não existe. Não olhes e desaparecerá
O objeto de teu amor.”⁵¹

⁵¹ Ovídio em Metamorfoses

3.9 A negação de Eros: uma tragédia grega

A alusão ao amor como elemento estruturante da ordem psíquica é antiga e aparece nos textos clássicos gregos, como vimos na “Teogonia – a origem dos deuses”, de Hesíodo (1995), em que Eros, o deus do amor, é responsável pela organização do caos e pela união amorosa.

Já outro mito grego, Hipólito, que inspirou a tragédia grega de Eurípides (1966), de mesmo nome, mostra as conseqüências danosas da negação de Eros para a economia psíquica. Se tomarmos o mito como um modo de apreensão da realidade e, conseqüentemente, a narrativa como uma forma de projeção desta percepção no mundo externo, o drama mítico vai corresponder aos complexos afetivos no plano psíquico.

Jung enfatizou, ao longo de sua obra, a importância de se integrar todos os aspectos da personalidade, porque aquilo que é negligenciado ou excluído do plano consciente retorna do inconsciente de forma descontrolável. Se ocorrer a repressão, corre-se o risco de receber a visita da parte dissociada da psique, que retorna de forma agressiva e destrutiva. Encontramos um exemplo disso na tragédia Hipólito, de Eurípides⁵² (480-406 a. C.). O herói negligencia um aspecto da sexualidade, representada na peça pelo culto à Afrodite⁵³, que, dissociada da psique, retorna de forma demoníaca.

A peça começa com o prólogo de Afrodite jurando vingar-se de Hipólito por não cultuá-la, por considerá-la uma deusa abominável, preferindo se consagrar à deusa virgem Ártemis. Ela ameaça: “exalto a quem me honra e abato a quem me ultraja”. Ainda no prólogo, Afrodite faz um alerta para o perigo da *hybris*. Ela diz que Hipólito “aspira mais do que a mortal é dado” (EURÍPIDES, 1966, p.146). A superação da condição humana incorre em *hybris*. Na tragédia grega são o orgulho e a arrogância do herói, responsáveis por sua queda. Esta advertência fica bem marcada no diálogo entre o criado e Hipólito:

52 EURÍPIDES. Alceste, Electra, Hipólito . Tragédias Gregas. Prefácio, tradução e Notas de J.B. Mello e Souza. Rio de Janeiro. Edições de Ouro. 1966

53 Deusa do amor

Criado: [...] Aceitarás de mim um são conselho?
 Hipólito: Por certo. De outro modo eu seria estúpido.
 Criado: Sabes a lei que a nós mortais é posta?
 Hipólito: Não sei, nem bem entendo tal pergunta.
 Criado: Não ser altivo e amar o que é amável.
 Hipólito: Ao soberbo mortal, certo é o ódio.
 Criado: E nos cortesões não há vulgar graça?
 Hipólito: Muito grande. Lucro com trabalho leve.
 Criado: E entre os deuses, será isto assim mesmo?
 Hipólito: Sim, se nós outros suas leis usamos.
 Criado: Pois, como a augusta deusa tu não honras? – referindo-se a Afrodite.
 Hipólito: Saúdo-a de longe, que sou casto”. (EURÍPIDES, 1966, p.148-9)

O criado pede clemência à deusa do amor. Ele sabe do castigo inevitável que cairá sobre Hipólito, mas, mesmo assim, tenta amenizar a culpa do príncipe, alegando à Afrodite que a mocidade é vã e que ela deveria perdoá-lo porque os deuses são mais sábios que os homens. Afrodite é irredutível, não pactua com a unilateralidade, assim como o inconsciente, no plano psíquico. O prólogo de Afrodite pode ser compreendido como uma advertência para o risco a que se expõe quando a psique tende à unilateralidade.

A partir desse ponto da peça, o herói é entregue à sua própria sorte. Herói, do grego *hypocrités*, aplica-se a todo aquele que ultrapassa o *métron*, se tornando um outro. Ele se transforma em um brinquedo dos deuses e tudo o que ele fizer, se voltará contra si mesmo. Com isso coloca-se à mercê da Moira implacável, a Nêmesis que não perdoa a *hybris* praticada. Vejamos o que aconteceu: em resumo, Hipólito é filho de Teseu e da amazona Hipólita (ou Antíope). Por gostar de caçar, Hipólito consagrou-se a Ártemis, a deusa virgem, protetora dos animais. Isso irritou profundamente a deusa do amor Afrodite, que considerou o voto de castidade uma traição a Eros. Ela sentiu-se preterida e jurou vingança, como vimos no prólogo.

Quando o pai de Hipólito ficou viúvo, casou-se com Fedra, a filha de Minos. Para vingar-se do desprezo que lhe causou Hipólito, Afrodite fez com que Fedra concebesse uma paixão irrefreável pelo enteado. Durante a ausência do marido, Fedra começou a definhar. Preocupada com a palidez de Fedra, a criada quis saber o que lhe atormentava a alma e ela respondeu à criada que a causa de seu sofrimento era o amor não correspondido que sentia pelo seu enteado Hipólito.

A criada contou o que estava acontecendo a Hipólito, sem que Fedra soubesse. O rapaz ficou indignado e repeliu a madrasta. Sentindo-se preterida e desgraçada, por temer que ele a denunciasse ao marido, Fedra decide suicidar:

A Vênus, que me perde, darei gosto.
Hoje mesmo soltando-me da vida.
Vencida vou a ser de amor insano,
Mas minha sorte envolverá consigo
Outrem: porque não fique ufano e altivo
Com meu mal: mas parceiro na desgraça,
Aprenda a ser modesto nas alheias.” (EURÍPIDES, 1966, p.176-177)

Fedra se enforca, mas antes escreve uma carta ao marido, acusando Hipólito de violentá-la. Morre segurando a carta entre os dedos. Cego de ciúme e ódio, Teseu não acredita na inocência que o filho alega. Expulsa-o de casa e exige que Poseidon, que prometera atender-lhe três pedidos, o castigasse. Quando Hipólito passou com sua carruagem à beira-mar, Poseidon enviou um monstro marinho que espantou os cavalos, derrubando-o. Ao cair, Hipólito prendeu os pés nas rédeas e foi arrastado pelos cavalos em galope, morrendo esmagado contra os rochedos.

No plano psíquico, este mito pode ser tomado como uma metáfora de uma situação de represamento da libido, com seu conseqüente desequilíbrio na economia libidinal, provocado pela separação dos pares de opostos, que faz a psique tender à unilateralidade. A progressão da libido pode ser compreendida como um avançar incessante do processo cotidiano de adaptação psicológica, enquanto os opostos permanecerem unidos em interação dinâmica. A tragédia de Hipólito representa as conseqüências psicológicas advindas da ausência de integração dos aspectos da sexualidade. Etimologicamente *Hippólytos* é aquele que solta as rédeas e deixa os cavalos livres (BRANDÃO, 2001), mas Hipólito segura as rédeas e refreia sua sexualidade. A negação do culto à Afrodite despertou a ira da deusa, que reagiu à afronta sofrida. A vingança de Afrodite e suas conseqüências representam a irrupção da sexualidade reprimida, que, negada, retorna de forma destrutiva ou demoníaca. Preso às rédeas de seu cavalo, Hipólito encontra a morte.

4 O NUMINOSO

*Terribilis est locus iste*⁵⁴.

4.1 O Outro Absoluto: o sentimento do *numinoso*

Rudolf Otto (1869-1937), teólogo alemão e historiador das religiões, dedicou diversos anos de sua vida ao estudo da experiência do homem com o sagrado. Em contraste com a imagem racional que o Iluminismo fez de Deus, Otto ressaltou o elemento irracional, aterrador e fascinante desta experiência, que “arrebata e comove a alma”.

O livro *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (OTTO, 1917) foi editado por uma editora portuguesa como **O Sagrado** (1992). Recentemente, em 2007, surgiu uma edição brasileira que conserva o subtítulo do livro original. O subtítulo “**Os aspectos irracionais na noção do sagrado e sua relação com o racional**”, já indica a ênfase que Otto dá àquele aspecto qualitativo do sagrado que só é reconhecido pelos efeitos que ele produz na psique. Estes efeitos constituem nosso interesse investigativo nesta dissertação.

Com a expressão “aspecto irracional”, Otto (1992) refere-se à categoria do sagrado, que transcende à compreensão racional, e é percebida através dos efeitos que a experiência numinosa produz. Embora enfatizando os aspectos irracionais na noção do divino, o autor marca a importância da relação destes aspectos irracionais

⁵⁴ Gênesis 28: 10-17. O sonho de Jacó. “*Jacó deixou Bersabéia e partiu para Harã. Coincidiu de ele chegar a certo lugar e nele passar a noite [...]. Tomou uma das pedras do lugar, colocou-a sob a cabeça e dormiu. Teve um sonho: Eis que uma escada se erguia sobre a terra e o seu topo atingia o céu, e anjos de Deus subiam e desciam por ela! Eis que lahweh estava de pé diante dele e lhe disse: "Eu sou lahweh, o Deus de Abrão, teu pai, e o Deus de Isaac. A terra sobre a qual dormiste, eu a dou a ti e à tua descendência. Tua descendência se tornará numerosa como a poeira do solo; estender-te-ás para o ocidente e o oriente, para o norte e o sul, e todos os clãs da terra serão abençoados por ti e tua descendência. Eu estou contigo e te guardarei em todo lugar aonde fores, e te reconduzirei a esta terra, porque não te abandonarei enquanto não tiver realizado o que prometi". Jacó acordou de seu sonho e disse: "Na verdade lahweh está neste lugar e eu não o sabia!" Teve medo e disse: "Este lugar é terrível! Não é nada menos que uma casa de Deus e a porta do céu!"* (Grifo nosso)

com os aspectos racionais, porque “o sagrado é, antes de mais, uma categoria de interpretação e de avaliação que, como tal, só existe no domínio religioso” (OTTO, 1992, p.13) e toda a concepção teísta “tem como caráter essencial compreender a divindade com uma clara precisão e defini-la com a ajuda de predicados como: espírito, razão, vontade teológica, boa vontade, onipotência, unidade de essência, consciência de si e outros termos parecidos” (OTTO, 1992, p. 9).

Esta forma de apreensão do sagrado é uma tentativa de defini-lo em termos objetivos, embora o sentido do elemento irracional do sagrado não possa ser alcançado pela palavra, como lemos na Bíblia: desde o princípio “o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus” (Jo 1:1). O Verbo é inapreensível, inefável por coincidir com a Divindade que se define como “Eu sou aquele que é”. Assim Deus se apresenta a Moisés e ordena a ele que desta forma o apresente aos israelitas. (Êx 3:14).⁵⁵

Porém a tentativa de definir o inefável é necessária porque uma religião deve comportar conceitos em que se baseia o ensino religioso: noções, conhecimento e a Sagrada Escritura, que sustentam a pregação e a catequese. Esta compreensão racional do sagrado que resulta em predicados atribuídos à divindade e corresponde a categorias humanas de representação, descreve a essência racional da divindade, porque um objeto que pode ser claramente compreendido pelo pensamento conceitual é racional. Neste caso, “a essência da divindade descrita por predicados é racional e uma religião que os aceita e afirma é, de igual modo, uma religião racional” (OTTO, 1992, p.9).

Estes predicados racionais descritos acima não esgotam a idéia da divindade, porque se referem a um elemento que não é racional e que o autor define como um princípio vivo que é pressentido. Tais predicados só podem ser compreendidos se forem considerados como atributos de um objeto que lhes serve de suporte, mas que eles não podem captar. Este objeto “*deve ser percebido, mas de maneira diferente e particular. Deve ser perceptível de qualquer forma, caso contrário nada*

⁵⁵ Na tradução da Bíblia de Jerusalém encontra-se o nome de Deus sob a forma lahweh. No hebraico original, apenas as consoantes eram escritas. As vogais foram tardiamente colocadas pelos Massoretas e vieram do termo adonai (senhor) que devia ser pronunciado, porque o Nome de Deus era considerado demasiadamente santo para ser proferido. A vocalização lahweh é uma reconstrução hipotética de um nome cuja pronúncia não era mais conhecida. Outras traduções bíblicas suprimem as vogais e usam o tetragrama YHWH. (Nota dos tradutores). Bíblia de Jerusalém, Editora Paulus: 2002.

poderíamos dizer a seu respeito” (OTTO, 1992.p. 10). O misticismo denomina este elemento de “o *arrêton*”- atributo inapreensível do objeto. Portanto, estes dois aspectos que revestem a categoria do sagrado, o irracional e o racional, ainda que contrários, não são contraditórios.

Aspecto irracional, para Otto, não é algo contrário à razão, mas supra-racional, algo acima da razão. O **sentimento do numinoso**, como efeito provocado na psique pelo contato com o sagrado, é aquilo que transcende a razão humana e resiste a qualquer redução racional, constituindo propriamente o **inteiramente outro**. Já o **aspecto racional** do sagrado, como vimos, é tudo o que pode ser reduzido a categorias de pensamento; temos aí o âmbito dos dogmas, catequese e ritos como manifestações sensíveis que possibilitam a vivência com o sagrado.

Na idéia de Deus o elemento racional supera o elemento irracional ou o exclui completamente, ou seria o contrário? Para o autor referido, a ortodoxia criou o racionalismo, não porque propôs a doutrina como objetivo, mas porque não salvaguardou o elemento irracional de seu objeto.

Diz-se que a própria ortodoxia é que foi a mãe do racionalismo. Esta afirmação encerra uma parte de verdade. O que há de verdadeiro nesta frase não é apenas o simples fato de a ortodoxia se ter proposto como objetivo, a doutrina e o ensino doutrinário - os místicos mais inflamados também fizeram isso – mas sim o fato de não ter encontrado forma, no seu ensino, de salvaguardar o elemento irracional do seu objeto. Nem sequer soube mantê-lo vivo na experiência religiosa. Menosprezando-o, ela tornou a idéia de Deus exclusivamente racional (OTTO, 1992, p. 11).

Por outro lado, Rudolf Otto ressalta que *“as extravagâncias místicas” não têm relação alguma com a razão e que a religião não se esgota nos seus enunciados racionais* (1992, p. 12). O sagrado, segundo ele, é uma categoria de interpretação e de avaliação que compreende um elemento com uma qualidade especial que escapa a tudo que possa ser chamado de racional. Tal categoria existe em outros domínios, como na ética, além do domínio religioso. O nome “sagrado” é usado em seu sentido figurado, como um “predicado de ordem ética, sinônimo do absolutamente moral e perfeitamente bom”, porém, em tais expressões, falta ao sagrado o seu exato sentido. Otto se refere ao elemento especial do sagrado, que não é definível em sentido rigoroso, mas que é pressentido, ao qual ele propôs chamar de **numinoso**:

Portanto, convém encontrar um nome para este elemento tomado isoladamente. Tal nome fixar-lhe-ia o caráter particular, permitindo, além disso, captar e indicar também, eventualmente, as formas inferiores ou frases de desenvolvimento. Formo, por isso, a palavra: o *numinoso*. Se *omen* pôde servir para formar *ominoso*, de *numen* pode formar-se *numinoso*. (OTTO, 1992, p. 14).

Otto fala de uma categoria numinosa, como uma categoria especial de interpretação e de avaliação e, da mesma maneira, de um estado de alma numinoso que se manifesta quando esta categoria se aplica, isto é, sempre que um objeto se concebe como numinoso. Esta categoria é *sui generis*, e não é objeto de definição no sentido estrito da palavra, mas objeto de exame que só pode ser encontrado na vida íntima. Nada sobre este estado numinoso da alma pode ser ensinado ou aprendido, apenas despertado no íntimo do indivíduo, como nos versos bíblicos: “A lâmpada de lahweh é o espírito do homem, a qual penetra até o fundo de seu ser” (Pv. 20: 27).

4.2 O sentimento do estado de criatura

Pulvis et umbra sumus

Horácio

A experiência com o sagrado evoca em nós o **sentimento do estado de criatura**, efeito do reconhecimento da alteridade do Absoluto Criador - uma reação provocada na psique pelo sentimento do objeto numinoso. O sentimento do estado de criatura, como efeito do sentimento de estranhamento provocado pela experiência com o *numen*, é o fator que discrimina e delimita o campo do outro e constitui o elemento subjetivo desta experiência.

Otto criou a expressão “**sentimento do estado de criatura**” para descrever o sentimento de dependência, de humilde submissão e resignação, e de amor e confiança, em relação ao objeto numinoso. Este sentimento de dependência é descrito pelo autor como “algo mais e ao mesmo tempo algo completamente diferente de todos os outros sentimentos de dependência” (OTTO, 1992.p.19). Este *algo mais* seria o sentimento da criatura que se abisma no seu próprio nada e que

sente um apagamento de si mesmo diante do poder soberano, acima de todas as criaturas.

A tese de Otto é sustentada pela passagem de Gênesis, **18: 27**. Quando Abraão ousa falar com Iahweh e interceder pela sorte dos habitantes condenados de Sodoma, sua fala evoca o estado de aniquilamento próprio do sentimento de criatura diante da experiência numinosa: “Tive a ousadia de falar contigo, eu que não passo de pó e cinza”. Abraão exprime o sentimento de dependência, mas este sentimento não é decorrente do fato de ter sido criado⁵⁶, mas do fato de Abraão não ser mais que uma criatura. Não há qualquer relação com as idéias de criação e conservação, no sentimento do estado de criatura, diz Otto; é a impotência face à **absoluta superioridade de poder**⁵⁷, que causa o *sentimento do nada* da criatura. O reconhecimento de ser pó e cinza contrasta com a onipotência de Deus.

Com esta passagem Otto quer demonstrar o sentimento de estado de criatura como efeito de outro sentimento, o de terror, que surge concomitantemente e se relaciona imediatamente com o **objeto existente fora do eu** e que vai constituir o elemento *tremendum*⁵⁸ do *numinoso*. A este objeto externo ao eu, Otto chamou de **objeto numinoso**, e chamou de **sentimento do numinoso** ao sentimento que se relaciona com este objeto. A experiência da presença do *numen*, como no caso de Abraão, acontece quando “se pressente algo de caráter numinoso, em que a alma se desvia de si própria para este objeto” (OTTO, 1992, p.20). É pelo efeito de uma aplicação da categoria do numinoso a um objeto real ou imaginário que pode surgir na psique o sentimento de estado de criatura. O sentimento do numinoso é o elemento primário, enquanto o sentimento do estado de criatura é apenas secundário e acompanha o sentimento do numinoso como a sombra que ele projeta na psique.

Em Êxodo, **20: 3-6**, Deus fala a Moisés. Nesta passagem bíblica encontramos uma das fontes do *sentimento do estado da* criatura: o terror numinoso, despertado pela manifestação da absoluta superioridade de poder e força do sagrado, em

⁵⁶ Otto refuta o conceito de dependência de Schleimacher, para quem a dependência teria como antítese, do lado da divindade, a causalidade, isto é, o atributo em virtude do qual Deus é a causa universal, a causa determinante de tudo. Otto argumenta que esse atributo não é por si mesmo um elemento numinoso; é apenas seu esquema. Este elemento pertence ao plano racional da idéia de Deus, ao contrário do conceito de *numinoso*.

⁵⁷ À absoluta superioridade do poder, que pressentimos no terror, Otto chamou de *tremenda majestas*.

⁵⁸ Examinaremos este conceito com mais atenção no capítulo seguinte.

contraste com o estado de apagamento da criatura. Não se trata, neste caso, de um terror qualquer, mas um terror reverencial, um *pavor sacer*, pois o elemento que o excita é um atributo do *numen*:

Não terás outros deuses diante de mim. [...] Eu, lahweh, teu Deus sou um Deus ciumento, que pune a iniquidade dos pais sobre os filhos até a terceira e a quarta geração dos que me odeiam, mas que também ajo com amor até a milésima geração para com aqueles que me amam e guardam meus mandamentos. (Êxodo 20: 1-6).

O **sentimento do estado de criatura** pode ser encontrado em todo o Antigo Testamento, principalmente nos discursos de Moisés que formam o Deuteronômio⁵⁹. No primeiro discurso reconhecemos o *sentimento do estado de criatura* em Moisés através de sua fala, dirigida aos seus seguidores: “Por vossa causa lahweh enfureceu-se contra mim, jurando que eu não atravessaria o Jordão“. [...] “Deus lahweh é fogo devorador. Ele é um Deus ciumento”. (Dt 4: 21; 24).

Também no Salmo 39 (38), “**O nada do homem diante de Deus**” (Bíblia de Jerusalém), encontramos referência ao sentimento do estado de criatura presente desde o título, continuando pelos versos:

Vê: um palmo são os dias que me deste, minha duração é nada diante de ti; todo homem que se levanta é apenas sopro, apenas sombra o homem que caminha” (Sl 39(38):6-7). “Afasta a tua praga de mim, eu sucumbo ao ataque de tua mão! Castigando o erro tu educas o homem e róis seus desejos como a traça. Os homens todos são apenas um sopro! (Sl 39(38): 11-12).

Neste mesmo Salmo encontramos os sentimentos de dependência, de submissão, de amor e esperança que ao lado do temor reverencial dos versos anteriores, vão constituir a “harmonia de contrastes” da experiência numinosa, que corresponde na psique à união dos opostos da imago arquetípica. Vejamos:

Nenhum rei se salva com exército numeroso, o valente não se livra pela sua grande força (Sl 39(38): 16); Quanto a nós, nós esperamos por lahweh: ele é nosso auxílio e nosso escudo. Nele se alegra o nosso coração, é no seu nome santo que confiamos. lahweh, que teu amor esteja sobre nós, assim como está em ti nossa esperança! (Sl 39(38): 20-22).

O sentimento do estado de criatura é análogo ao sentimento de desamparo

⁵⁹ Os discursos de Moisés relembram os acontecimentos do Êxodo, do Sinai e da conquista que se iniciava.

percebido pelo recém-nascido e que perdura até a vida adulta, fazendo o homem ansiar pela proteção dos pais e de Deus. Isso implica na condição prévia de ser amado, pois o amor do pai e dos deuses pela criatura é a única esperança de proteção que se pode ter frente à falta de garantias da própria existência do sujeito, impotente diante das forças da natureza e da morte. Como vimos no Salmo 39 (38), a criatura se sente reduzida a sopro e sombra; ousa protestar contra a *tremenda majestas*, exigindo que se afaste dela a praga divina que a faz sucumbir ao ataque de suas mãos, para depois ser tomada de consciente impotência diante do *numen* e apelar humildemente para o amor de lahweh como esperança de proteção.

Encontramos, também, outros elementos que caracterizam⁶⁰ o objeto numinoso e participam do sentimento do numinoso como o *Augusto tremendum et fascinans*, quando Moisés fala da força divina aos israelitas, que temiam o confronto com outros povos. Disse-lhes Moisés: “Não fiques aterrorizados diante deles, pois lahweh teu Deus, que habita em teu meio, é Deus grande e terrível”. (Dt. A força divina, 7:21).

A *tremenda majestas* pode ser encontrada nestes versos, em Is 44: 6-7: “Eu sou o primeiro e o último, não há outro Deus afora mim. Quem é igual a mim? Que venha sustentar suas pretensões! Que prove e pleiteie contra mim!”

⁶⁰ O caráter numinoso é pressentido quando a alma se desvia de si própria para o objeto numinoso, sendo arrebatada por ele. Neste momento experimenta-se a presença do *numen*.

4.3 *Mysterium tremendum et fascinans*

“O Senhor arrebatava a alma e a leva ao êxtase”.

Teresa de Ávila. Livro da Vida, 29: 14.

É uma categoria do sagrado a impossibilidade de compreensão de seu objeto - um Deus compreendido não é Deus⁶¹. Só se compreende algo através do exercício da razão e a razão não apreende aquilo que é irracional, como dissemos no capítulo anterior. A natureza e qualidade do numinoso não sendo apreendidas através de conceitos, só poderão ser referidas através da observação da reação do sentimento que a experiência do sagrado provoca. É a esta reação que arrebatava e comove o homem – o sentimento de numinoso – que Rudolf Otto definiu como *mysterium tremendum et fascinans*. *Mysterium* refere-se à natureza e qualidade do Outro, a alteridade exterior ao eu, estranha e incompreensível, absolutamente extraordinária e inacessível, que é pressentida em nós. Embora o conceito de mistério refira-se ao que está escondido, que não se manifestou ou que é estranho, Otto (1992, p.22) conceitua o *mysterium* como uma realidade positiva que se manifesta exclusivamente nos sentimentos. A qualidade positiva do objeto é imediatamente indicada pelo adjetivo *tremendum* – o terror numinoso que mencionamos no item 3.1.

O termo *tremendum*, que pode ser traduzido por aterrorizante, é utilizado por Otto para designar, por analogia, o sentimento particular provocado pela experiência com o *numinoso*.

Em algumas línguas encontram-se expressões que designam quer exclusivamente, quer sobretudo o “terror”, que é mais do que terror puro e simples. Temos, por exemplo, o verbo hebraico *hiq' dich* (santificar). “Santificar uma coisa no seu coração” é colocá-la à parte mediante um sentimento especial que ela inspira, um terror que não se confunde com qualquer outra forma de terror; por outras palavras: é apreciá-la através da categoria do numinoso. O Antigo Testamento abunda em termos sinônimos que exprimem este sentimento. Convém observar aqui a expressão *émât Javheh*, o “terror de Javé”, que Javé pode espalhar e até enviar como faz com um demônio, terror que penetra nos membros do homem e os paralisa. (OTTO, 1992, p. 23).

61 Tersteegen

O sentimento de *mysterium tremendum* é a reação diante do mistério que causa terror. Este sentimento de mistério aterrorizante ou terror místico pode provocar quietude e recolhimento, apaziguando a alma, ou pode levar a estados de excitação, arrebatamento e êxtase, tomando formas demoníacas⁶². Este estado foi personificado, na cultura grega, pelo deus Dioniso⁶³ – outra versão de Eros.

Como vimos no capítulo anterior, a inacessibilidade absoluta do *numinoso* acrescida ao sentimento de poder que pressentimos fora de nós, Rudolf Otto chamou de *tremenda majestas*. O poder desta alteridade absoluta contrasta com o sentimento de criatura, que é um reflexo subjetivo, concretizado pelo “*sentimento de apagamento do eu*”, consciência de insignificância diante do poder do Outro Absoluto, que se por um lado fomenta o sentimento de humildade, por outro, desperta o sentimento de admiração e causa fascínio.

O reconhecimento do poder do Outro Absoluto - *tremenda majestas* - pode ser encontrado na **Mediação de Moisés**, em seu segundo discurso ao povo de Israel; nesta passagem o temor e a fascinação se mesclam. Depois de ouvirem a voz “que vinha do meio das trevas, enquanto a montanha ardia em fogo” os seguidores de Moisés se maravilharam: “*Deus nos mostrou sua glória e sua grandeza, e nós ouvimos a sua voz do meio do fogo*”. Reconheceram que “*Deus pode falar ao homem, sem que este deixe de viver*”, mas o sentimento de temor os faz questionar: “*E agora, por que iríamos nos expor à morte? Se continuarmos a ouvir a voz de lahweh nosso Deus nós vamos morrer! Este grande fogo vai nos devorar!*” (Dt. 5: 23-25). Esta ambivalência de sentimentos fica mais evidente neste verso: “*Com efeito, quem dentre todos os seres carnis pôde, como nós, ouvir a voz do Deus vivo, falando do meio do fogo, e permanecer vivo?*” (Dt. 5: 26).

É o temor que faz com que os israelitas peçam a Moisés para fazer a

⁶² Primeiras manifestações em forma bruta do terror numinoso, como nas religiões primitivas.

⁶³ Dioniso é o deus das orgias, do êxtase, do entusiasmo e liberação. O culto dionisíaco era marcado pela híbris: o uso exagerado do vinho, acompanhado do canto e dança frenética conduziam os adeptos a um estado alterado de consciência. Em *As Bacantes*, de Eurípides, Agave, uma das bacantes, em estado frenético matou e desmembrou o próprio filho Penteu e exibiu sua cabeça em procissão. Penteu observava o culto às escondidas, mas foi descoberto pelas bacantes. Eurípides, 2003, v.1075-152, p. 106-09.

Brandão narra que, com a helenização de Roma, a partir do séc. III a. C., os mistérios dionisíacos com a sua licenciosidade e características orgiásticas penetraram particularmente na Itália central e meridional. Em 186 a.C. o Senado romano os proibiu por decreto, sob pena de morte (o que jamais foi levado a sério). (BRANDÃO, 1991, p. 291)

mediação entre eles e Deus. Moisés deveria se aproximar de Iahweh, ouvir o que Ele tinha a lhe dizer e depois Iahweh transmitir as ordens do Senhor para que fossem cumpridas. Este temor declarado pelos israelitas agrada a Deus, por garantir a obediência, uma manifestação do poder do Outro Absoluto, como podemos ver na resposta de Moisés:

Iahweh ouviu o tom das vossas palavras quando falastes comigo e me disse: “Ouvi o tom das palavras que este povo te dirigiu. Tudo o que falaram é muito bom! Oxalá o seu coração fosse sempre assim, para temer-me e observar continuamente os meus mandamentos [...]”. (Dt. 5: 28-29)

Este sentimento do *numinoso*, acima referido, foi expresso por Santo Agostinho, em *As Confissões*, livro XI, capítulo IX, A voz do Verbo:

“É nesse princípio, ó Deus, que criaste o céu e a terra; é em teu Verbo, em teu Filho, em tua virtude, em tua sabedoria, em tua verdade, e tua palavra, e tua ação foram igualmente admiráveis. Quem o compreenderá? Quem o explicará? Que luz é essa que me ilumina de quando em quando, e que fere meu coração sem o ofender? Tremo e inflamo-me de amor: tremo porque, de certo modo, sou tão diferente dela; e me inflamo, porque também sou semelhante a ela”. (AGOSTINHO, 1961, p. 343) (Grifo nosso).

Ao indagar “quem o compreenderá? Quem o explicará?”, Santo Agostinho refere-se à qualidade não racional do objeto numinoso e reconhece que se por um lado é impossível definir o *numen* com conceitos criados pela razão humana, por outro lado é possível indicar qual é a sua natureza, observando a reação do sentimento particular que o contato com o sagrado evoca. “Que luz é essa que me ilumina e fere meu coração? Tremo e inflamo-me de amor”, a esta harmonia de contrastes de sentimentos descrita por Santo Agostinho e que constitui um fenômeno psicológico comum na experiência numinosa, Rudolf Otto chamou de *mysterium tremendum et fascinans*.

Mysterium tremendum et fascinans refere-se ao conteúdo qualitativo do numinoso cuja forma é o misterioso e tem o *tremendum* como elemento repulsivo a que se refere a *majestas*, mas que, ao mesmo tempo, é algo que exerce uma atração particular que fascina e forma com o *tremendum* esta harmonia de contraste que constitui o duplo caráter do numinoso.

Sobre o elemento fascinante, diz Otto:

Para esclarecer plenamente o segundo aspecto, atrativo, do numinoso, depois de primeiro o termos designado como o *mysterium tremendum*, tivemos de acrescentar simultaneamente que é um *mysticum fascinans*. Horror indizível e esplendor insigne, este duplo caráter confere ao *mysterium* o duplo conteúdo positivo que lhe é próprio e que se manifesta no sentido. (OTTO, 1992, p. 65)

Para compreendermos melhor o elemento *fascinans* do mistério é necessário retomarmos o conceito de energia do numinoso, que provoca tensão e coloca a alma em estado de atividade. Para Rudolf Otto os elementos do *tremendum* e da *majestas* implicam um terceiro elemento, que ele chamou de energia do numinoso, que se faz sentir de uma maneira particularmente viva na *orgê*⁶⁴. A ela referem “as expressões simbólicas de vida, de paixão, de sensibilidade, de vontade, de força, de movimento, de excitação, de atividade e impulso”. (OTTO, 1992, p. 34). Estes traços, continua Otto, encontramos essencialmente idênticos, desde os graus do demonismo até à idéia do Deus vivo. O elemento de energia é a força do Deus vivo que não conhece nem obstáculo nem repouso, que age e subjuga.

Este terceiro elemento, resultante do *tremendum* e da *majestas*, é fonte de amor e aparece no misticismo em forma grandiosa:

No misticismo também aparece este elemento de energia na sua poderosa vitalidade, pelo menos no misticismo voluntarista, o do amor. Encontramo-lo sob uma forma verdadeiramente impressionante, no ardor devorador e na impetuosidade do amor cuja aproximação o místico mal pode suportar; esmagado por este poder, pede que se atenuie, para não morrer. Pela sua impetuosidade, este amor sensivelmente ainda se assemelha à *orgê* que também devora e queima; é a mesma energia, mas dirigida noutro sentido. O amor, diz um místico, não é mais do que uma cólera extinta”. (OTTO, p. 35).

Acompanhando a tese de Otto até aqui, vimos que o conteúdo qualitativo do numinoso, é o *tremendum*, o elemento repulsivo. O mistério torna-se facilmente, e por si mesmo, terrível, mas Otto chama atenção para o fato de não ser necessariamente sempre assim:

Os elementos do *tremendum* e do *mysterium* são em si mesmos claramente diferentes e o elemento do misterioso que comporta o numinoso pode superá-lo na experiência do sentimento, relativamente ao *tremendum*, chegando mesmo a ocupar o primeiro plano de modo a eclipsar por completo este último (OTTO, 1992, p. 38).

⁶⁴ *Orge theou*: cólera de Deus. Otto, 1992, p. 224.

Sua tese se apóia no exame de certas formas do misticismo, em que um destes elementos pode, ocasionalmente, apoderar-se exclusivamente da alma, e neste caso não haveria lugar para o outro. Com esta conclusão, ao retirar o elemento do *tremendum*, Otto define o *mysterium* como o *mirum*”, que vai transformar-se em *admirandum*, quando a ele for acrescido os elementos do *fascinans* e do *augustum*. A emoção correspondente ao *mirum* ainda não é de admiração; é de espanto. A reação psicológica provocada pelo *mirum* é de estupor e significa “o espanto que paralisa”. Otto considera as palavras gregas *thámbos* e *thambeisthai* mais precisas que *stupor*. O radical *thamb*⁶⁵ descreve o estado de espanto que paralisa.

O *mirum* não entra na nossa esfera de realidade, está ligado à realidade fantástica e explica o interesse que se tem pelas histórias sobrenaturais, por provocar na alma uma curiosidade incontrolável. A este elemento sobrenatural, o medo de fantasmas, Otto chama de caricatura do numinoso, mas reconhece que o sentimento do numinoso está presente e é encontrado “no sentimento do demoníaco, sendo o medo dos espectros apenas uma deformação sua” e que,

No nível do demoníaco, o sentimento do **totalmente outro** torna-se mais intenso e clarifica-se. Simultaneamente aparecem as formas superiores do seu desenvolvimento: o objeto numinoso não se opõe só a tudo o que é habitual e muito conhecido, isto é, em última análise, à natureza em geral; não passa apenas para o domínio do sobrenatural, acaba por se opor ao próprio mundo e eleva-se às alturas do transcendente. (OTTO, 1992.p. 42)

Para Otto, os termos sobrenatural e transcendente convertem-se em designações de uma realidade e de uma qualidade particulares e “totalmente outras” cuja natureza pressentimos sem a podermos exprimir através de noções claras.

O elemento que cativa, o *fascinans*, associado ao elemento repulsivo do *tremendum*, verifica-se, segundo Otto, em toda a história das religiões, pelo menos a partir do grau do terror demoníaco. “Quanto mais o divino, sob a forma do demoníaco, é para a alma o objeto de terror e de horror, tanto mais, simultaneamente, encanta e atrai”.

⁶⁵ A raiz *thamb* encontra-se, com o seu carácter tão expressivo, na palavra hebraica *tamah*. Esta palavra também significa “ficar consternado”, por extensão “ser tomado de terror”, e num sentido ainda mais enfraquecido, simplesmente “espantar-se”. (OTTO, 1992, nota de rodapé, p. 39.)

A criatura que perante ele treme, se humilha e perde a coragem, experimenta ao mesmo tempo o impulso de se voltar para ele a até de dele se apropriar de qualquer maneira. O mistério não é para ela só o espantoso, é também o maravilhoso. Ao lado deste elemento perturbador aparece algo que seduz, arrasta, arrebatada estranhamente, que cresce em intensidade até produzir o delírio e o inebriamento. (OTTO, 1992, p. 50).

A este elemento do *numen* Otto chamou de fascinante; as representações racionais e as noções que acompanham este elemento irracional e o esquematizam são o amor, a compaixão, a piedade e a benevolência.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos indagar acerca do sentido daquilo que nos leva à investigação em um trabalho científico, neste caso, a (des) organização psíquica e a articulação da sexualidade humana com a experiência numinosa - a sexualidade aqui referida em seu sentido amplo, representada por Eros.

Na tradição grega, Eros é a personificação do deus do amor; na dinâmica psíquica Eros corresponde à imagem arquetípica da sexualidade e é um dos fatores responsáveis pela dinâmica intrapsíquica de relação do ego com o mundo interno, e do ego com a realidade objetiva, pela via dos complexos afetivos.

Eros é a *força amorosa, a libido da psicanálise*, assim definido por Freud em Além do princípio do prazer (FREUD, 1920/1976, p.116). Ele está presente desde o princípio, na estruturação psíquica, porque originalmente o ego⁶⁶ é o objeto de investimento libidinal privilegiado. O estado de narcisismo primário perdura até o bebê começar a investir os objetos do mundo externo, dando início às primeiras relações objetais. O funcionamento psíquico é garantido por este fluxo libidinal. O equilíbrio emocional é consequência do movimento incessante de regressão e progressão da libido, que investe o ego e os objetos da realidade objetiva. Este movimento corresponde ao processo cotidiano de adaptação psicológica e consiste em satisfazer continuamente as exigências das condições do mundo externo e interno. O estado de desorganização acontece quando cessa este movimento do processo cotidiano de adaptação psicológica do indivíduo.

Articular a sexualidade humana com o numinoso justifica-se devido às bases psicológicas que dão origem à experiência amorosa e à experiência do sagrado, que são comuns a estas experiências. Estas experiências trazem transformações para a vida do indivíduo por estarem diretamente relacionadas à dinâmica do funcionamento mental, por meio das imagens arquetípicas que organizam os complexos afetivos, responsáveis pela forma de organização psíquica e pelas

⁶⁶ Existe uma passagem do auto-erotismo ao narcisismo. O auto-erotismo é definido como a fase anárquica que precede a convergência das pulsões parciais para um objeto comum. No narcisismo o ego é o objeto de investimento da libido, pois ele já representa uma imagem unificada do corpo. Esta unidade comparável ao ego não existe desde o início, ela se desenvolve gradativamente, mas as pulsões auto-eróticas existem desde o princípio da vida do bebê. (Freud, 1974).

relações do sujeito consigo mesmo e com o outro.

Os arquétipos possuem uma numinosidade natural por serem impressões gravadas pela repetição de reações subjetivas e impregnações de experiências típicas, incessantemente repetidas e por comportarem-se empiricamente como forças ou tendências à repetição destas experiências. Este *modus operandi* confere aos arquétipos um efeito numinoso, quando eles se manifestam nos sonhos, nas fantasias, visões ou em alguma situação da vida, e impulsionam o sujeito para uma ação. Esta influência arquetípica sobre a psique produz os sentimentos de terror e fascinação.

A numinosidade do arquétipo está associada à sua natureza inconsciente e autônoma, e à polaridade de sua constituição. Suas imagens aparecem como personalidades atuantes, com seus aspectos antagônicos, constelados aos complexos afetivos. Devido à sua energia específica (pois comportam-se como centros autônomos carregados de energia), as imagens arquetípicas exercem um efeito fascinante e comovente sobre o consciente e, conseqüentemente, podem provocar grandes alterações no sujeito. Existe risco de que a psique possa sucumbir à influência fascinante dos arquétipos, o que pode acontecer mais facilmente quando as imagens arquetípicas não são elaboradas. Se escaparem totalmente ao controle da elaboração da consciência, alcançam total independência, e acabam gerando fenômenos de possessão arquetípica, desorganizando a psique.

O aspecto numinoso da sexualidade pode ser reconhecido no complexo afetivo, constituído por uma base arquetípica e conteúdos recalçados, o que lhe confere certo grau de autonomia e numinosidade. A autonomia causada tanto pela natureza do recalçado com sua tendência de retornar à mente consciente, quanto pela energia constelada pelo complexo, provoca efeitos psíquicos semelhantes àqueles que são produzidos pelo sentimento do numinoso. No plano pessoal, a experiência da sexualidade está diretamente relacionada com o recalque dos representantes libidinais e as conseqüências advindas dele. Os elementos recalçados participantes da constelação do complexo afetivo são percebidos pelo ego como algo ameaçador e estranho, mas que traz uma marca familiar. É ameaçador, justamente porque o representante recalçado, que ameaça retornar, é reconhecido como o “estranho familiar”, causador de angústia e, por isso mesmo, fora afastado do campo da consciência. O “estranho” é o conteúdo do inconsciente

que, embora esteja recalçado, já fez parte do ego consciente, deixando marcas de sua representação, que provocam no ego as experiências do terror, do medo, do pânico, do estranhamento e do sentimento ambivalente ligado ao fantástico.

Associamos estes fenômenos do inconsciente ao sentimento do *mysterium tremendum et fascinans* pela qualidade dos efeitos que eles produzem na psique. Isso se deve ao *status quo* do inconsciente: o inconsciente é um reservatório de libido em movimento, que não pára de projetar suas representações. As representações ideacionais inconscientes são pressentidas pelo ego como o outro – o estranho - e, por isso mesmo, podem provocar os sentimentos experimentados no contato com o sagrado, o Outro Absoluto e inefável.

Se o sentimento do numinoso é caracterizado pela presença ambivalente do temor e fascinação diante do mistério, por outro lado a relação amorosa se caracteriza pela ambivalência emocional na relação com o outro.

Podemos ver na ambivalência erótica uma semelhança com o sentimento comum à experiência numinosa - o sentimento singular vivido na experiência do sagrado, que conjuga o aspecto repulsivo do *mysterium tremendum* com o aspecto atrativo do *mysterium fascinans*. Esta união de contrastes é promovida também por Eros, através dos complexos afetivos. A imagem arquetípica que organiza um complexo afetivo é constituída de pólos antagônicos. Quando Eros atua, organiza-se um complexo em torno da imagem deste arquétipo, que ativa sentimentos e pensamentos de mesma qualidade afetiva como o amor, a união, a amizade, a simpatia, o desejo de convivência, a solidariedade, mas ativa, também, os pensamentos e sentimentos dotados de natureza contraditória a estes, como o ódio, a desunião, a rivalidade, a traição, a inveja, entre outros. Por sua vez, estes pólos antagônicos investidos de libido se atraem. Esta é a característica arquetípica de Eros que se traduz por *complexio oppositorum*, isto é, a união de pares de opostos.

REFERÊNCIAS

- ÁVILA, Teresa de. **Escritos de Teresa de Ávila**. Obras Completas. São Paulo. Ed. Loyola. 2001.
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. Volume I. Petrópolis. Ed. Vozes Ltda. 9ª. Edição. 1994.
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Dicionário Mítico-etimológico da mitologia grega**. Volume I. Petrópolis: Vozes. 1991.
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Teatro Grego – Tragédia e Comédia**. 8ª. Ed. Petrópolis: Vozes. 2001.
- CAROTENUTO, Aldo. **Eros e Pathos, amor e sofrimento**. Trad. Isabel F. L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1994.
- DEUTERONÔMIO. *In: Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.
- ELIADE, M. **Mito e Realidade**. 3ª edição. São Paulo: Ed. Perspectiva. 1991
- EURÍPIDES. **Alceste, Electra, Hipólito** (Tragédias Gregas). Trad. J. B. Melo e Souza. Rio de Janeiro. Edições de Ouro. 1966.
- EURÍPIDES. **As Bacantes de Eurípides**. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- ÊXODO. *In: Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário Aurélio da Língua portuguesa**. 3. ed. ver. e atual. Curitiba: Positivo, 2004.
- FRANÇA, Júnia L. **Manual para normalização de publicações técnico - científicas** et al. 7ª ed.- Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.
- FREUD, S. **A Interpretação de Sonhos** (1900). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. 2ª. Ed. Rio de Janeiro, Imago, v. 4.1987.
- FREUD, S. **Dois Histórias Clínicas: O “Pequeno Hans” e o “Homem dos Ratos”** (1909). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago. v. 10, [19--]
- FREUD, S. **Dois Histórias Clínicas: O “Pequeno Hans” e o “Homem dos Ratos”** (1909). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago. v. 10, [19--] p. 120
- FREUD, S. **A história do movimento psicanalítico, artigos sobre metapsicologia**

e outros trabalhos (1915). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Trad. sob Direção-Geral e Revisão Técnica de Jayme Salomão. v. 14. Rio de Janeiro: Imago. 1974.

FREUD, S. “Emoções Inconscientes”. *In: A história do movimento psicanalítico. Artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos* (1915). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago v. 14, 1974.

FREUD, S. Sobre o Narcisismo: uma introdução *in: A História do Movimento Psicanalítico, Artigo sobre Metapsicologia e Outros Trabalhos* (1914). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro. V. 14, Imago Ed. 1974.

FREUD, S. “**Gradiva**” de Jensen e outros trabalhos (1907/1906). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Trad. sob Direção-Geral e Revisão Técnica de Jayme Salomão. v. 9. Rio de Janeiro: Imago.1969.

FREUD, S. “O estranho”. *In: Uma neurose infantil e outros trabalhos*(1919). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, v. 17, 1976.

FREUD, S. **Além do princípio do prazer, psicologia de grupo e outros trabalhos** (1920). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Trad. sob Direção-Geral e Revisão Técnica de Jayme Salomão. v. 18. Rio de Janeiro: Imago. 1976.

FREUD, S. Dois verbetes de enciclopédia *in Além do princípio do prazer, psicologia de grupo e outros trabalhos* (1920-1922). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Trad. sob Direção-Geral e Revisão Técnica de Jayme Salomão. v. 18. Rio de Janeiro: Imago. 1976

FREUD, S. Estar amando e hipnose *in: Além do princípio do prazer, psicologia de grupo e outros trabalhos* (1920-22). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Trad. sob Direção-Geral e Revisão Técnica de Jayme Salomão. V. 18. Rio de Janeiro: Imago 1976.

FREUD, S. Psicologia de grupo e análise do ego *in: Além do princípio do prazer, psicologia de grupo e outros trabalhos* (1920-22). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Trad. sob Direção-Geral e Revisão Técnica de Jayme Salomão. v. 18. Rio de Janeiro: Imago. 1976.

FREUD, S. **O ego e o id – Uma neurose demoníaca do século XVII e outros trabalhos** (1923-25). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.v. 19.Rio de Janeiro: Imago. 1976.

FREUD, S. O mal-estar na civilização *in O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos* (1930). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Trad. sob Direção-Geral e Revisão Técnica de Jayme Salomão. v. 21. Rio de Janeiro: Imago. 1974.

FREUD, S. Tipos de desencadeamento da neurose (1912) *in* **O caso de Schreber e artigos sobre técnica** (1911-13). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Trad. sob Direção-Geral e Revisão Técnica de Jayme Salomão. v. 12. Rio de Janeiro: Imago. 1969.

FREUD, S. Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor (Contribuições à psicologia do amor II) *in*: **Cinco Lições de Psicanálise, Leonardo da Vinci e outros trabalhos** (1910). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Trad. sob Direção-Geral e Revisão Técnica de Jayme Salomão v.11. Rio de Janeiro: Imago. 1970.

FREUD, S. **Um estudo autobiográfico, inibições, sintomas e Ansiedade. A questão da análise leiga e outros trabalhos** (1925-26). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Trad. sob Direção-Geral e Revisão Técnica de Jayme Salomão. v. 20. Rio de Janeiro: Imago. 1976.

FREUD, S. **Totem e Tabu e outros trabalhos** (1913-14). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Trad. sob Direção-Geral e Revisão Técnica de Jayme Salomão. v. 13. Rio de Janeiro: Imago. 1974

GÊNESIS. *In*: **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

HESÍODO. **Teogonia – A Origem dos Deuses**. Estudo e tradução de Jaa. 3ª ed. São Paulo: Iluminuras.1995.

HOMERO. **A Ilíada**. Trad. da versão francesa e notas de Cascais Franco. Mira-Sintra, Portugal. Publicações Europa-América, LDA. 1988. 2ª. Ed.

HOMERO. **Odisséia**. Introdução e notas de Médéric Dufour e Jean Raison; trad. Antônio P. de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1981.

HOMERO. **Hino Homérico IV a Hermes**. Tradução, introdução, estudo e notas de Ordep Serra. São Paulo: Odisseus Ed. 2006.

ISAÍAS. *In*: **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

JOÃO. *In*: **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

JUNG, C.G. **Aion - Estudos sobre o simbolismo do si-mesmo** (1950). Obras completas de C.G. Jung em português. Trad. Dom Mateus Ramalho Rocha. v. 9-2. Petrópolis: Vozes. 1982.

JUNG, C.G. **A dinâmica do inconsciente** (1948). Obras completas de C.G. Jung em português, v. 8. Rio de Janeiro: Vozes. 1991.

JUNG, C.G. **A prática da psicoterapia** (1957). Obras completas de C.G. Jung em português. Trad. Maria Luiza Appy. V. 16. Petrópolis: Vozes. 1988.

JUNG, C.G. **A Vida Simbólica** (1935). Obras completas de C.G. Jung em português. V. 18-1. Petrópolis: Vozes. 1998.

JUNG, C.G. Considerações gerais sobre a teoria dos complexos (1934) *in: A dinâmica do inconsciente* (1948). Obras completas de C.G. Jung em português. Trad. Léon Bonaventure et al.v. 8. Petrópolis: Vozes. 1991.

JUNG, C.G. **Estudos sobre psicologia analítica** (1912). Obras completas de C.G. Jung em português. Trad. Maria Luiza Appy. V. 7. Petrópolis: Vozes. 1981.

JUNG, C. G. **Psicologia da Religião Ocidental e Oriental** (1937). Obras completas de C.G. Jung em português. v. 11. Petrópolis: Vozes. 1988.

JUNG, C. G. **Psicologia e Alquimia** (1943). Obras completas de C.G. Jung em português. v. 12. Petrópolis: Vozes. 1991.

JUNG, C.G. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo** (1936). Obras completas de C.G. Jung em português. V. 9-1 Petrópolis: Vozes. 2000.

JUNG, C.G. **Tipos Psicológicos** (1921). Obras completas de C.G. Jung em português. v. 6. Petrópolis: Vozes. 1991.

JUNG, C.G. **Símbolos da transformação** (1911-12). Obras completas de C.G. Jung em português. Trad.Eva Stern. V. 5. Petrópolis: Vozes,1986

JUNG, C.G. O Sacrifício *in: Símbolos da transformação* (1912). Obras completas de C.G. Jung em português. V. 5. Petrópolis: Vozes, 1986

MELO, Jussara Maria de Fátima César e. **Eros e Pathos: o que fere tem poder de curar**. 2004.52p. Monografia (Especialização em Psicologia Analítica Junguiana) - Instituto de Educação Continuada da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2004.

MOREIRA, Jacqueline de Oliveira. **Figuras de Alteridade no Pensamento Freudiano**. 262 p. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2002.

MORANO, Carlos Domínguez. **Afetividade, espiritualidade e mística**. Trad. Adalto Luiz Chitolina. Aparecida, São Paulo, Gráfica e Editora Santuário, 2007.

MORANO, Carlos Domínguez. **Los registros Del deseo: Del afecto, el amor y otras pasiones**. Spain. Desclée de Brouwer S.A. 2001.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado** (1917). Tradução: João Gama e Edições 70, Lda. Lisboa. Ed. 70, Lda., 1992

OTTO, Rudolf. **O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. (1917) Tradução Walter Schlupp. Petrópolis: Vozes, 2007.

OVÍDIO. **As Metamorfoses**. Ed. TecnoPrint. 1983

OVÍDIO. **As Metamorfoses**. Rio de Janeiro, Organização Simões, 1959.

PROUST, Marcel. **No caminho de Swann**. Trad. Mário Quintana. São Paulo, Abril

Cultural, 1982.

PLATON. **O Banquete** in Obras Completas. Tradução A. Maria Aguilar, et al. Madrid: S.A. de Ediciones.1966.

PLATÃO. **O Banquete** in: **DIÁLOGOS**. São Paulo. Editora Nova Cultura, 1991

PEREIRA, William César Castilho. **Nas Trilhas do Trabalho Comunitário e Social**. Belo Horizonte: Vozes: PUC Minas, 2001.

PEREIRA, William César Castilho. **A Formação Religiosa em Questão**. Petrópolis, RJ. Vozes, 2004.

PEREIRA, William César Castilho et al. **Análise Institucional na Vida Religiosa Consagrada**. Belo Horizonte: Publicações CRB, 2005.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS. Pró-Reitoria de Graduação. Sistema de Bibliotecas. **Padrão PUC Minas de normalização**: normas da ABNT para apresentação de trabalhos científicos, teses, dissertações e monografias. Belo Horizonte, 2007. Disponível em http://www.pucminas.br/biblioteca/normalizacao_monografias.pdf

PROVÉRBIOS. In: **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

SALLES, Carlos Alberto C.; CÉSAR E MELO, Jussara Maria de Fátima. (Org.) **Sexualidade e Individuação**. São Paulo: Vetor, 2007.

SALMOS. In: **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

SEVERINO, A. J. **Metodologia do Trabalho Científico**. 22ª ed. rev. aum. São Paulo: Cortez, 2002.

SÓFOCLES. **A Trilogia Tebana. Édipo Rei, Édipo em Colono e Antígona**. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 11ª. Revisão. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2002

TORRANO, Jaa. O mundo como função de musas. Encadernado com: HESÍODO. **Teogonia: A origem dos deuses**. 3ª. Ed. São Paulo: Iluminuras. 1995.

VAZ, Henrique C. de Lima. A linguagem da experiência de Deus in **Escritos de filosofia I – Problemas de Fronteira**. 2ª. edição. São Paulo: Loyola, 1998. p.241-256