

UNIVERSIDADE NOVE DE JULHO – UNINOVE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO - PPGE

**JUNG E MORIN: CONVERGÊNCIAS NA CRÍTICA DO SUJEITO MODERNO
E SUAS IMPLICAÇÕES NA EDUCAÇÃO**

DAISY CAMARGO

SÃO PAULO
2006

DAISY CAMARGO

**JUNG E MORIN: CONVERGÊNCIAS NA CRÍTICA DO SUJEITO MODERNO
E SUAS IMPLICAÇÕES NA EDUCAÇÃO.**

Dissertação apresentada como exigência parcial para o recebimento do título de Mestre em Educação à Banca Examinadora do Centro Universitário Nove de Julho, UNINOVE, sob a orientação do Prof. Dr. Marcos Antônio Lorieri.

**SÃO PAULO
2006**

FICHA CATALOGRÁFICA

Camargo, Daisy

Jung e Morin: convergências na crítica do sujeito moderno e suas implicações na educação.

132 f.

Dissertação (Mestrado) – Centro Universitário Nove de Julho

Orientador: Prof. Dr. Marcos Antônio Lorieri.

1. Sujeito complexo; 2. Autopoiese; 3. Individuação; 4. Pensamento-fantasia; 5. Estratégia pedagógica.

CDU. 37

Meus agradecimentos

Ao meu professor e orientador Marcos Antônio Lorieri por nossas repetidas conversas e conjecturas sobre o pensamento de Morin e por ter apostado em mim, com a paciência de um filósofo da vida, relendo, uma e outra vez, os capítulos que eu voltava a entregar-lhe a cada nova redação, até assumirem a forma que aqui apresento.

À amiga Amnérис Maroni pelos nossos diálogos sobre Jung que muito enriqueceram esta dissertação.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Educação da UNINOVE que, com sua qualidade humana, profissional e intelectual, souberam acolher minhas inquietações e incentivar minha pesquisa.

Aos colegas da turma de 2004 que com seu carinho, apoio e solidariedade criaram um ambiente afetivo propício ao desenvolvimento do meu trabalho.

Viver é muito perigoso...Querer o bem com demais força, de incerto jeito, pode já estar sendo se querendo o mal, por principiar. (...) Ao que, este mundo é muito misturado...

Porque, veja o senhor o que eu vi: para o Jõe Bexiguento, no sentir da natureza dele, não reinava mistura nenhuma neste mundo – as coisas eram bem divididas, separadas.

(...) /Mas /a vida inventa! A gente principia as coisas, no não saber por quê, e desde aí perde o poder de continuação – porque a vida é mutirão de todos, por todos remexida e temperada.

João Guimarães Rosa *Grande Sertão: Veredas*

RESUMO

Esta dissertação aborda as convergências e aproximações entre os pensamentos de Carl Gustav Jung e Edgar Morin no que se refere à crítica da Modernidade e do sujeito moderno. As convergências são consideradas nos âmbitos ontológico e epistemológico, desenhando aproximações entre a abordagem junguiana do sistema psíquico e a teoria da complexidade em Morin. Estabelece relações entre os pensamentos dos dois autores no que se refere, entre outros aspectos, aos conceitos de individuação em Jung e sujeito complexo e autopoiese em Morin e entre a concepção junguiana de pensamento-fantasia e a proposta moriniana de religação entre *mitos* e *logos* à caminho da construção do pensamento complexo. Finalmente, aborda as implicações das convergências entre os dois autores na construção de uma nova pedagogia crítica ao paradigma moderno. Esta incluiria entre seus objetivos a utilização de estratégias pedagógicas que incentivasse, entre outros aspectos, a capacidade de fantasiar. O desenvolvimento desta capacidade seria facilitadora, por excelência, da emergência no educando de: a) suas aptidões como indivíduo singular, único, que tem condições de posicionar-se e agir criticamente como sujeito ante a sociedade e a cultura e b) uma atitude vital criativa, na ação e no pensamento, tão necessária para que possa enfrentar os desafios de nossa época de crise.

Palavras-chave: Sujeito complexo; Autopoiese; Individuação; Pensamento-fantasia; Estratégia pedagógica.

ABSTRACT

This dissertation deals with the convergences and approximations between the thoughts of Carl Gustav Jung and Edgar Morin, in which it concerns the critic of the Modernity and of the modern subject. The convergences are considered at the ontological and epistemological level, drawing approximations between the Jungian approach of the psychological system and the theory of complexity in Morin. It establishes connections between the thoughts of the two authors in what it refers, among other aspects, to the concepts of individuation in Jung and complex subject and autopoiesis in Morin, and between the Jungian concept of fantasy-thought and the Morinian proposal of reconnection between myths and logos, there is a way to the construction of the complex thought. Finally, it touches the implications of the convergences between the two authors in the construction of a new critical pedagogy to the modern paradigm. The former would include among its objectives the use of pedagogic strategies to stimulate, among other aspects, the capacity to fantasise. The development of this capacity would facilitate, par excellence, the emergence in the pupil of: a) his aptitudes as a singular, unique individual, with conditions to position itself and to act critically towards society and culture and b) a vital, creative attitude in actions and thoughts, so necessary in facing the challenges of our times of crisis.

Key words: Complex subject; Autopoiesis; individuation; Fantasy-thought; Pedagogic strategy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO (Restrito).....	09
CAPÍTULO 1	
EM BUSCA DA SUPERAÇÃO DO SUJEITO DISSOCIADO DA MODERNIDADE.....	10
1.1. A Crítica ao Paradigma Moderno.....	10
1.2. O Contexto Histórico das Convergências.....	12
1.3. A Religação na Psique e na Cultura.....	14
1.4. De volta à <i>Physisis</i> ?.....	20
CAPÍTULO 2	
VIDA COMO ORGANIZAÇÃO ATIVA E O SUJEITO COMPLEXO.....	23
2.1. Vida como Organização.....	23
2.2. O Paradoxo como Coração da Organização.....	25
2.3. O Todo Organizacional Holográfico.....	28
2.4. Dialógica.....	30
2.5. O Ser Auto-Eco-Organizador.....	31
2.6. Autopoiese: a Produção-de-Si.....	33
2.7. O Sujeito Complexo.....	37
CAPÍTULO 3	
A VIDA PSÍQUICA EM JUNG.....	46
3.1. 3.1. A Psique como relação Consciência-Inconsciente.....	46
3.2. O Inconsciente Pessoal.....	49
3.3. O Inconsciente Coletivo.....	50
3.4. A Psique como Totalidade Una e Múltipla.....	54
3.5. A Dupla Tensão na Psique Junguiana.....	55
3.6. O Pensamento-Fantasia: ponte entre a Consciência e o Inconsciente.....	56
3.7. Funções e Tipos Psicológicos.....	61
3.8. Autopoiese: Morte e Renascimento.....	64
CAPÍTULO 4	
CONVERGÊNCIAS ENTRE OS PENSAMENTOS DE JUNG E MORIN.....	76
4.1. A Convergência Ontológica: Vida como Potência Criativa.....	76
4.2. A Convergência Epistemológica: estou no mundo que está em mim.....	78
4.3. A Necessidade da Religação Consciente entre <i>Mitos</i> e <i>Logos</i>	83
4.4. Catástrofe e Criação do Novo: o Tempo Evenencial.....	86
4.5. Homem e Natureza: Espírito e Matéria.....	90
4.6. Sujeito Complexo e Individuação.....	92

4.7. Jung e a Complexidade.....	93
4.8. A Dialógica no Movimento do Sistema Psíquico Junguiano.....	95
CAPÍTULO 5	
IMPLICAÇÕES NA EDUCAÇÃO.....	97
5.1. Repensar o Pensamento através da Religação.....	97
5.2. Individualidade versus Individualismo.....	99
5.3. Aprendizagem como Autopoiese.....	101
5.4. Explicação e Compreensão.....	103
5.5. Funções e Tipos Psicológicos na Educação.....	105
5.6. Símbolo e Fantasia Criadora.....	107
5.7. O Fio de Ariadne.....	111
5.8. A Poesia ensina?.....	112
5.9. ... E a Dança?.....	114
5.10. Des-saber o Sabido: um Imperativo Ético.....	115
BIBLIOGRAFIA	117

Introdução (Restrito)

1. Em busca da superação do sujeito dissociado da modernidade

Até o início do século 20 – quando ela entra em crise – a ciência “clássica” se fundamentou sobre quatro pilares da certeza que têm por causa e efeito dissolver a complexidade pela simplicidade: o princípio da ordem, o princípio da separação, o princípio de redução, o caráter absoluto da lógica dedutivo-identitária (MORIN, 2000a, p.95).

1. 1. A CRÍTICA AO PARADIGMA MODERNO

O núcleo da cultura moderna, a partir de Descartes, é o culto à razão e ao conhecimento científico. Trata-se de uma visão de mundo que Morin define como o “grande paradigma do Ocidente”, presente não somente na esfera do fazer científico, mas em todos os âmbitos da ação cotidiana do homem moderno, organizando a sua apreensão do mundo, de si no mundo e de sua ação. “O paradigma é co-gerador do sentimento de realidade” (MORIN, 1998, p.273).

De acordo com o paradigma, a razão científica aristotélico-cartesiana considera a complexidade do real apenas uma aparência que deve ser desvendada pela ciência para chegar à essência das causas primeiras dos fenômenos, que são “claras e distintas”. Por trás da complexidade há fundamentos claros e simples que explicam o real. A operação cognitiva da busca desses fundamentos é guiada pela disjunção – dividir o objeto ou a situação para estudar suas partes em separado - e a exclusão: ir excluindo o que é considerado secundário até chegar ao fundamento explicativo, operando-se a redução do objeto e este elemento isolado. O paradigma isola e escolhe o que considera fundamental. O que não foi escolhido é excluído, e passa a não existir ou a ter uma existência secundária. Daí seu enclausuramento na lógica binária do ou/ou (MARIOTTI, 2000, p.54/55, cf.), absolutizando o princípio aristotélico da não-contradição, o qual dá coerência à identidade das coisas por exclusão mútua dos opostos.

Assim, polariza-se o mundo em alternativas que se excluem : ou corpo ou alma, ou matéria ou espírito, ou objetividade ou subjetividade, ou razão ou emoção, ou logos ou

mito, ou prosaico ou poético, ou ordem ou desordem, ou determinismo ou liberdade, etc., etc., etc. Feitas as escolhas com as respectivas exclusões, o paradigma conclui que a relação entre o homem e o mundo, no pensamento e na ação, é objetiva, material, racional, prosaico-utilitária, ordenada e estável, por estar determinada por causas identificadas pela ciência, o que leva à conclusão que há leis que se repetem, garantindo a reversibilidade da ordem.

A operação cognitiva **disjunção/exclusão/redução** fragmenta e simplifica não só o objeto, mas também o próprio sujeito que conhece. Este é o sujeito cartesiano todo-poderoso, o “que pensa, logo existe”, o sujeito como pura substância pensante, unitário, reduzido ao logos. Ancorado exclusivamente na razão, tem a primazia, o poder sobre a realidade. Neste sentido, é auto-suficiente e auto-referente. A cultura moderna é antropocêntrica e logocêntrica e o sujeito moderno se construiu como pura consciência, razão, transparência, ego. É um sujeito de identidade ilusoriamente fixa porque fragmentado e reduzido ao logos.

Assim, o mundo cartesiano é dicotômico, operando uma cisão radical entre sujeito e objeto, onde o sujeito soberano – a pura razão – e isolado do entorno reina sobre as “coisas”. Este mundo nega o que há de mais específico no sujeito como ser humano: seu constitutivo ser-relacional. Isola o indivíduo dos outros num fechamento estéril para a alteridade. O sujeito moderno é um sujeito separado de si mesmo, da sua inteireza, da sua totalidade, por ter escolhido a razão como a única instância que o institui. E é individualista, separado dos outros, isolado na torre da ciência de onde julga poder dominar e controlar o mundo.

Esse sujeito dissociado está dividido entre polaridades que supostamente se excluem. Não sabe lidar com a relação complexa entre elas e, obrigado a escolher, mergulha na fragmentação de si e do mundo, na vida vivida unilateralmente, na esquizofrenia latente quando “o outro lado das coisas” aflora, incomodando e ameaçando a ordem da sua identidade fixa. Nesta latência se encontra a virtualidade da superação do paradigma moderno que é o desafio central colocado agora pela crise da modernidade.

Meu objetivo é contribuir para a discussão dessa questão, a crise do sujeito moderno, identificando aproximações e convergências entre dois autores críticos da cultura moderna: Carl Gustav Jung e Edgar Morin. A reflexão crítica de ambos aponta para a

emergência de uma nova ontologia, de uma nova concepção do ser, que implica em propostas que convergem, complementando-se, a caminho da superação do sujeito dissociado do mundo moderno.

Pretendo demonstrar essas aproximações e convergências inserindo-as no contexto histórico da crise moderna, o qual lhes confere um significado particular na história do pensamento. Minha pergunta é: como convergem os pensamentos de Jung e Morin na direção da construção de uma nova ontologia que embasa a crítica do sujeito moderno e às possibilidades de sua superação? Quais as implicações dessas convergências na área da educação?

1.2. O CONTEXTO HISTÓRICO DAS CONVERGÊNCIAS

A crise contemporânea do moderno produziu, entre outras coisas, a idéia do pós-moderno sobre a qual há muita polêmica e mais indagações do que certezas. A discussão gira em torno da questão de se o pós-moderno indicaria uma ruptura com a modernidade ou seria apenas um prolongamento dela. Para Habermas (1985) não caberia atribuir à modernidade um “pós” na medida em que o projeto moderno não estaria terminado e sim ainda em construção. Giddens (1991) considera que não vê nenhuma ruptura ou descontinuidade na época moderna que poderia justificar um “pós” para além do moderno. Por outro lado estão os autores que afirmam que o pós-moderno já está aí como um novo período que rompe com a modernidade, embora não haja unanimidade sobre as suas características. Entre estes estão Lyotard (1993) e Maffesoli (2000) que acreditam que a modernidade já se extinguiu.

Minha postura em relação a essa questão aponta para a obra de Bauman, Modernidade e Ambivalência, pois penso não ser possível falar de uma ruptura das estruturas da modernidade que estaria inaugurando um novo período histórico. Isto porque o capitalismo continua em seu pleno vigor, embora assuma novas formas. A cultura de massa, o consumismo, o individualismo, a exclusão, não apenas permanecem, mas se acentuam assumindo formas ainda mais exacerbadas e perversas.

No entanto, é impossível deixar de constatar que uma rachadura está sendo aberta na cultura moderna pela profundidade da crise pela qual atravessa. Vive-se uma atmosfera

de desalento, de crise de valores, de decepção pelas promessas frustradas da modernidade. Esta atmosfera desencadeou uma busca. E considero o pós-moderno como um dos aspectos dessa busca. Penso com Bauman que a pós-modernidade

(...) não é mais (nem menos) que a mente moderna a examinar-se longa, atenta e sobriamente, a examinar sua condição e suas obras passadas, sem gostar muito do que vê e percebendo a necessidade de mudança (...) É a modernidade olhando-se à distância e não de dentro, fazendo um inventário de ganhos e perdas, psicanalizando-se, descobrindo as intenções que jamais explicitara, descobrindo que elas são mutuamente incongruentes e se cancelam (BAUMAN, 1999, p.288).

O que chamamos “pós-moderno” seria a modernidade admitindo a impraticabilidade de seu projeto inicial, “reconciliada com sua própria impossibilidade – e decidida, por bem ou por mal – a viver com ela” (BAUMAN, 1999, p.110). Ou seja, a polissemia do discurso pós-moderno emerge de seu duplo pertencimento: está ao mesmo tempo dentro e fora do moderno. Não há ruptura do moderno, mas uma continuidade atravessada pelo dilaceramento provocado pela admissão de sua incapacidade de alcançar as metas que se propôs.

O Projeto Iluminista - a busca da ordem através da Razão - tendo a geometria cartesiana e a grade divisória como guias do pensamento e da ação normalizadora do Estado e das instituições modernas, não foi capaz de eliminar a desordem, a contingência, a ambivalência que emergiam e emergem sempre como refugos da modernidade. O espírito moderno viu-se então obrigado a aceitar a inextirpável pluralidade do mundo, questionando seu próprio imaginário ordenador, e aceitando a desordem e a contingência como qualidades constitutivas da existência. Foi obrigado a renunciar à luta contra a ambivalência que visava promover a clareza monossêmica da uniformidade e da universalidade (BAUMAN, 1999, cf.).

Renunciando a impor suas unilateralidades, a engenharia moderna hesita agora em continuar insistindo no impossível. Constatou-se que a estratégia da homogeneização

produziu mais e mais refugos de heterogeneidade. Assim, por exemplo, o projeto de conquista e dominação da natureza para o bem-estar do homem produziu, pelo contrário, mal-estar e ameaças à sua própria sobrevivência: mais e mais refugos na forma da poluição atmosférica, do buraco na camada de ozônio, aquecimento da atmosfera, erosão do solo, devastação de florestas, etc. O espírito pós-moderno nasce da tensão crescente entre a existência social e a cultura. A existência social moderna está a pressionar, a forçar a cultura a opor-se a si mesma, na medida em que gera o oposto a seu próprio embasamento cultural, oposto este visto pelo espírito moderno como refugo (BAUMAN, 1999, p.17, cf.). É nessa contracorrente gerada pela crise moderna que situo as convergências entre Jung e Morin, como veremos mais adiante.

Nada na história simplesmente termina, nenhum projeto jamais é concluído e descartado. Fronteiras nítidas entre épocas não passam de projeções da nossa ânsia inexorável (moderna (de separar o inseparável e ordenar o fluxo. A modernidade ainda está conosco (BAUMAN, 1999, p.287).

Só que está a examinar-se, olhando-se à distância, perplexa e decepcionada consigo mesma, talvez almejando um “pós”, mudando seu foco de observação. Para Bauman “o que é realmente novo na nossa atual situação (...) é o nosso ponto de observação”. Cita Michael Phillipson em *Modernity's Wake* (No rastro da modernidade(onde este autor compara o moderno a um navio que passa deixando rastros de turbulência. Antes estávamos dentro dele, de pé no seu convés. Agora estamos atrás dele, “no rastro”, como ex-passageiros. Como o nosso ponto de observação mudou,

podemos vê-lo em toda a sua forma impressionante, da proa à popa, examiná-lo, apreciá-lo, traçar a rota que faz. Podemos agora decidir se seguimos ou não o seu curso. Podemos também julgar melhor a competência da sua navegação e mesmo protestar contra as ordens do capitão (BAUMAN, 1999, p.288).

1.3. A RELIGAÇÃO NA PSIQUE E NA CULTURA

É nesse contexto histórico que devemos situar as aproximações entre Jung e Morin. Ambos são críticos da cultura moderna e apontam caminhos possíveis para a sua superação. Suas críticas e propostas, apesar de nascerem de âmbitos diferentes da experiência humana, levantam questões convergentes no interior da tensão dilacerante entre a existência e a cultura modernas. Estas questões apontam para a unilateralidade do cientificismo racionalista dessa cultura e a fragmentação que produz na sociedade e no indivíduo a visão utilitária da tecno-ciência.

O pensamento junguiano nasce da experiência do médico psicoterapeuta que assiste aos dilaceramentos psíquicos de seus pacientes e de si mesmo. É o desafio da cura do indivíduo moderno que o leva ao aprofundamento de suas pesquisas, chegando ao conceito central de sua psicologia : a individuação, que questiona o indivíduo massificado da modernidade, identificado apenas com as normalizações do coletivo. A realização do processo de individuação trás à luz uma nova subjetividade que é questionadora da subjetividade do sujeito moderno, fragmentada/fragmentadora, unilateralmente racional e extrovertida, de identidade fixa, identificada apenas com um fragmento de si mesma, o ego. A individuação se mostrou para Jung, através da observação empírica de seus pacientes, como a cura por excelência dos distúrbios provenientes das fragmentações e unilateralidades advindas das especializações da cultura moderna.

Constatou em décadas de experiência psicoterapêutica durante a primeira metade do século 20, e adentrando-se na segunda, que o sujeito moderno sofre de uma atrofia do conjunto complexo de sua psique propiciada por uma cultura que não favorece o desenvolvimento de conjuntos, mas apenas das partes que valoriza. A individuação constitui-se num processo doloroso de “juntar os cacos” da personalidade, separados, dispersos, atrofiados uns e exacerbados outros, sem comunicação compensadora entre eles. O processo de individuação faz emergir a inteireza psíquica que a cultura boicota. Re-liga o que foi separado, recompondo a totalidade psíquica segundo a singularidade de cada indivíduo. Esta recomposição supõe a superação das unilateralidades e da fragmentação, e

se realiza através de uma dolorosa guerra intra-psíquica. Jung assim se refere a esse processo:

Trata-se sempre de uma consciência desgarrada e mergulhada obstinadamente na unilateralidade e confrontada com a visão de uma totalidade e de uma liberdade instintivas. Dá-se-nos a imagem do antropóide ou do homem arcaico (...) que emerge da escuridão do inconsciente, compensando e corrigindo nossa unilateralidade e mostrando-nos de que modo e em que ponto nos desviamos do plano fundamental e nos atrofiamos psiquicamente (JUNG, 1984a, p.22).

Alcançar a submissão das unilateralidades à totalidade psíquica, que nos abre para a multidimensionalidade de nós mesmos e da existência em seu conjunto, sem abdicar do que se unilateralizou, mas apenas despotencializando seus exageros, e complementando-o com os outros aspectos da psique, eis a meta do processo de individuação.

Este é considerado por Jung como resultado da acumulação no inconsciente de uma sobrecarga energética produzida pelo recalque dos aspectos não valorizados pela cultura – os refugos – e, portanto, não vividos pelo indivíduo, que pressionam, forçam a consciência a abrir-se, por bem ou por mal, aos fluxos inconscientes compensadores das unilateralidades. Trata-se da existência psíquica mal vivida forçando, no indivíduo, a oposição da cultura a si mesma. A cultura moderna das especialidades e dos especialistas não favorece os processos normais compensatórios do inconsciente. O nível a que chegou na modernidade as especializações fragmentadoras do indivíduo, e as unilateralidades correspondentes, não tem precedentes na história da humanidade. O preço a pagar é a potencialização da carga energética no inconsciente que, chegando ao “bursting point” (ponto de ruptura), impõe o caos na interioridade psíquica exigindo a realização do não-vivido. Pode dar-se como enantiodromia, iniciadora do processo, onde o que é se transforma no seu oposto pela acumulação energética ocasionada pela falta da compensação. Jung considera-o um processo típico que se desencadeia na psique como produto dos condicionamentos sócio-culturais da modernidade, e que pode levar tanto à

patologia como ao desabrochar doloroso da individualidade como inteireza psíquica singular. Para o autor, a individuação bem sucedida cria no indivíduo as raízes necessárias para as transformações culturais e sociais.

Quero ressaltar que esse processo é um fenômeno que pertence ao contexto histórico da modernidade, embora a maioria dos junguianos não o vejam desta forma, considerando-o como uma abstração a-histórica universal. Em Jung se lê explicitamente, e muitas vezes nas entrelinhas, que o processo de individuação se constitui como produto de uma cultura específica, a cultura moderna. Maroni nos apresenta a mesma leitura da obra de Jung no que se refere às categorias históricas que ela pressupõe.

Toda discussão de Jung quanto ao tema pressupõe categorias históricas: a noção de indivíduo só tem sentido na modernidade; a máscara social – a personal – seria impensável se não houvesse a organização moderna do trabalho e a separação entre público e privado (...) (MARONI, 2001, p.69).

Só a cultura moderna pôde levar ao acúmulo no inconsciente, ao longo do tempo, da sobrecarga energética dos instintos reprimidos pelo processo acelerado e exacerbado de racionalização/especialização progressivas na sociedade e no indivíduo.

A especialização das funções e dos tipos, ou seja, a unilateralidade da consciência, produz um acúmulo de energia no inconsciente que, conforme a lei da compensação, dá base à metanóia junguiana. Com ela, há uma inversão da direção da energia (da consciência para o inconsciente) e, dependendo da intensidade da introversão e da regressão, essa energia ativa camadas do inconsciente coletivo. A verdadeira individuação para Jung só emerge no bojo

¹ Persona designa a forma de adaptação ou a maneira como nos apresentamos e nos comunicamos com o mundo social. Cada profissão possui sua persona característica. Refere-se àquilo que esperam de nós socialmente. “Pode-se dizer, sem exagero, que a persona é aquilo que não é verdadeiramente, mas o que nós mesmos e os outros pensam que somos”(JUNG, 1975, p.357).

das imagens coletivas. É o início do processo de individuação (MARONI, 2001, p.69).

Produto da cultura moderna, o processo de individuação aponta para a sua crítica, para uma nova subjetividade geradora de valores que questionam a mesma. Jung considera em Símbolos de Transformação que a mobilidade e a capacidade de deslocamento da energia psíquica constitui-se no “segredo” do desenvolvimento e da transformação cultural (JUNG, 1982, cf.). Trata-se de um processo lento, dura anos, silencioso, dilacerante, doloroso, que exige de quem o vive intensa força moral. Pode desencadear-se no curso de uma psicoterapia ou espontaneamente na vida da pessoa. É imperceptível para os que não o vivem e que não podem compreender aquele que passou a viver “sobre um fio de navalha”. Mas trata-se do preço a pagar, pelos indivíduos que o vivem, pela necessária transformação cultural, cujo segredo, para Jung, radica na subjetividade.

De hábito, as mudanças profundas na história são atribuídas exclusivamente a causas exteriores. Contudo, estou convencido de que as circunstâncias exteriores freqüentemente são por assim dizer meras ocasiões para que se manifeste uma nova atitude perante a vida e o mundo, preparada inconscientemente desde longa data. Condições sociais, políticas e religiosas gerais afetam o inconsciente coletivo, no sentido de que todos aqueles fatores que são reprimidos na vida de um povo, pela concepção do mundo ou atitudes predominantes, se reúnem pouco a pouco no inconsciente coletivo e ativam seus conteúdos. Em geral, (...) indivíduos dotados de intuição particularmente poderosa tomam consciência de tais mudanças ocorridas no inconsciente coletivo e as traduzem em idéias comunicáveis (JUNG, 1984a, p.254).

É dessa forma que a história, a cultura e a sociedade estão presentes no enfoque junguiano da psique, que o autor vê atravessada de cima (consciência) a baixo (inconsciente) pelo fluxo histórico cultural da sociedade humana. A individuação é considerada por Jung como produto da tensão crescente na história moderna entre a psique e a cultura.

A psicologia junguiana constrói um caminho possível de religação na psique do que a cultura moderna separou. Na mesma trilha, Morin proporá a religação do que foi separado no pensamento/ação a partir de uma crítica da cultura e da ciência modernas que aponta para o pensamento complexo. Denunciará os estragos que causou na sociedade e no indivíduo o pensamento disjuntivo, reducionista e simplificador do paradigma dominante. E proporá um escopo religador a partir do qual desenvolve o pensamento complexo. A convergência entre os dois autores situa-se no bojo do esforço do pensamento moderno no século 20, como diria Bauman, para rever-se a si mesmo a partir da perspectiva da noção de religação como contrapartida da cultura da fragmentação.

Morin dirá que o enfoque do paradigma moderno por suas unilateralidades analítica, racionalista e lógica é imediatista e não tem olhos para ver a complexidade dos conjuntos e o tempo não-linear de sua dinâmica. A insistência na racionalidade da ordem seqüencial, linear, que separa o inseparável, faz a desordem acumular-se como refugos, com os quais a modernidade não sabe lidar, nem tem onde despejar. Seu enfoque complexo busca superar a separação do inseparável, a qual levou às cisões modernas: a religação do homem com a natureza, do espírito com a matéria, do logos com mitos, da ordem com a desordem, da ciência com a filosofia, da ciência com a ética, etc. Propõe um pensamento que faça dialogar os opositos que a cultura moderna vê como antagônicos e excludentes, e que o enfoque complexo considera sim antagônicos, mas também concorrentes e complementares e, portanto, não excludentes. Tratar-se-ia de expandir a individuação junguiana na psique, resultado do processo de individuação, para o nível da cultura, superando suas unilateralidades?

A cultura e a ciência modernas geraram um imaginário social que funciona como legitimador científico das especializações e dos especialistas e do afã ordenador/disciplinador dos dominantes. Na base paradigmático-científica deste imaginário encontramos a ilusão da impossibilidade lógica de unir opositos antagônicos,

pois estes se excluiriam mutuamente. Morin propõe superar a “inteligência parcelada”, a qual

quebra o complexo do mundo em fragmentos disjuntos, fraciona os problemas, separa aquilo que está unido, unidimensionaliza o multidimensional. É uma inteligência ao mesmo tempo míope, présbita, daltônica, zafrolha. Acaba cega na maioria das vezes. Ela destrói no embrião todas as possibilidades de compreensão e de reflexão, eliminando também todas as chances de um julgamento correto, ou de uma visão a longo prazo (MORIN, 2000a, p.208).

Jung vê a necessidade de o indivíduo moderno curvar-se sobre si mesmo em busca do que a cultura atrofiou nele. Morin considera a necessidade de a cultura moderna repensar seu próprio pensamento, com olhar crítico sobre o paradigma que o embasa, indagando sobre as perdas e ganhos que nos trouxe, e aceitando o desafio da construção de uma visão complexa.

Assim como para Jung o homem/mulher individuados, com sua subjetividade religadora, carregam em si as sementes da possibilidade das mudanças culturais, para Morin, o pensamento complexo aponta caminhos possíveis para a superação da cultura que gerou este ser desgarrado que deve enfrentar o processo de individuação. Os enfoques dos dois autores convergem no círculo recursivo² psique ↔ cultura da modernidade amadurecida, círculo esse que talvez esteja a gerar, em tensão criativa, as trilhas que poderiam levar à superação do moderno.

Em sua obra central *O Método*, Morin propõe uma tarefa gigantesca para a nossa cultura em crise: “juntar os cacos” do enfoque fragmentador/redutor, recompor o que foi mutilado e transformado em refugo da história moderna. Esta tarefa exige a construção de um olhar abrangente, totalizante e particularizante ao mesmo tempo, que saiba analisar e sintetizar, separar e unir, articular tecendo redes complexas entre partes e partes, entre

² (2) Círculo recursivo – Este conceito de Morin será desenvolvido no capítulo 2. Por enquanto fiquemos com a idéia de uma relação entre psique e cultura que se desenha como um círculo espiralado carregado de tensão que leva à geração do novo.

partes e todo. Este olhar já não pode encarar a contradição necessariamente como sinal de erro do pensamento, mas como o fulcro da própria realidade, como a própria tensão criativa de tudo o que vive. Morin cita uma passagem de Jung na obra deste autor Psicologia e Alquimia: “O que não tem ambigüidade nem contradições dá conta de apenas um lado das coisas” (JUNG apud MORIN, 1998, p.228).

1.4. DE VOLTA À PHÝSIS?

*Ouvindo a mim, embora não ouça o Logos,
é sábio admitir
que todas as coisas são uma só.*

Heráclito

A noção de religação, como indicador da convergência entre os pensamentos de Jung e Morin, me guia para trás, para os primeiros filósofos, os pré-socráticos, construtores da ontologia da phýsis. Esta abrange a totalidade de tudo o que é. A phýsis é a manifestação visível da arkhé invisível, oculta, que subjaz a ela. Deriva da idéia de **ação de fazer nascer**, de formação e produção. Esta ontologia é a daquilo que **por si mesmo e de si mesmo brota**, desabrocha, abre-se, manifestando-se. A phýsis se autoproduz e se desenvolve através de seu próprio movimento – kínesis – que leva às mudanças do ser, de seu devir incessante. Ela é tudo o que existe em seu movimento autopoietico (CHAUÍ, 1994, cf.).

Quero ressaltar que a noção de phýsis não se reduz aos corpos ou ao corpóreo, à matéria, ou a natureza como a entendemos no mundo moderno, como algo exterior a nós, como a res extensa cartesiana. A phýsis é tudo o que existe, o que aparece, o que acontece. Abrange o céu, a terra, o mar, a chuva, o vento, o fogo, as plantas, as pedras, os animais, os homens com suas ações, seus pensamentos, seus deuses. Abrange a natureza, o humano e o divino. **Tudo se liga na phýsis.** Como diz Heráclito, “todas as coisas são uma só” no seu processo de fazer surgir e desenvolver-se. A inteligência também faz parte de tudo o que é. Nasce no seio da phýsis, a qual manifesta-se em sua realidade e inteligibilidade para uma inteligência e um pensamento que fazem parte dela mesma. Assim, o conhecimento, como

produto do pensamento/ação, é a própria physis **que se observa e se apreende a si mesma.**

Nessa ontologia não há separação entre o sujeito que conhece e o mundo a conhecer. O conhecimento não está no espaço da torre de marfim da razão onde a ciência moderna o colocou. Pelo contrário, faz parte da própria emergência physis autopoietica, ancorado na organização e dinâmica da realidade fisico-biológica, psicossocial, cultural e histórica da physis como totalidade. O sujeito cognoscente faz parte do objeto a ser conhecido, sendo consciente de suas determinações, limitações, restrições, condicionamentos. É um sujeito humilde e aberto para as incertezas de um conhecimento sempre inacabado que se processa no interior de um todo inabarcável, mutante, sempre em movimento, do qual ele mesmo faz parte.

Penso que essa ontologia subjaz aos enfoques moriniano e junguiano. Em Morin ela está presente, como veremos mais adiante, no macro-conceito organização produtora-de-sí, núcleo de seu pensamento como conceito genérico que abrange todo ser existencial: o ser vivo biológico, psicológico, social, cultural. Em Jung ela está presente na sua concepção da psique como sistema organizado que se autoproduz no movimento da relação paradoxal entre a consciência e o inconsciente. A totalidade psíquica para Jung tem uma dupla abertura que gera um movimento de auto-produção: na base, se enraíza no mundo natural-instintivo universal dos arquétipos do inconsciente coletivo; no topo, se abre para o mundo sócio-histórico-cultural no qual se insere a consciência. A tensão entre esses dois mundos é geradora de inovações e transformações no indivíduo e na cultura.

A physis foi esquecida, e o pensamento ocidental enveredou pelos caminhos de Aristóteles, Descartes e Kant. Na busca de saídas para a crise atual, os pensamentos de Jung e Morin confluem numa contracorrente que vai em busca do legado abortado dos pré-socráticos, recuperando suas possibilidades não realizadas. Este legado está presente na obra dos dois autores principalmente na figura de Heráclito, sempre muito citado por ambos.

A harmonia oculta
é superior à aparente.
A oposição traz concórdia.
Da discórdia

nasce a mais bela harmonia.
É na mudança
que as coisas encontram repouso.
As pessoas não compreendem
como o divergente
consigo mesmo concorda.
Há uma harmonia de tensões contrárias
assim como a do arco e da lira.
O nome do arco é vida
Mas sua função é a morte³.

³ Ver: RAJNEESH, Bhagwan Shree. A harmonia Oculta – Discursos sobre os fragmentos de Heráclito. São Paulo: Pensamento, s/d.

2. Vida como Organização Ativa e o Sujeito Complexo

2.1. VIDA COMO ORGANIZAÇÃO

Tal como a physis na ontologia pré-socrática, o conceito de organização em Morin, que é um macro-conceito, abrange tudo o que existe. **O ser é organização.** Na ontologia moriniana todos os seres são organização, tanto ao nível da matéria físico-química inorgânica, como ao nível dos seres vivos, dos seres biológicos, do ser social (a sociedade), do ser psicológico (a psique), do ser cultural (as idéias, ideologias, religiões, etc.).

A organização é uma disposição de relações entre componentes ou indivíduos que produz uma unidade complexa ou sistema dotado de qualidades desconhecidas ao nível dos componentes ou indivíduos. A organização une de maneira interrelacional elementos ou eventos ou indivíduos diversos, que a partir de então se convertem em componentes de um todo. Assegura solidariedade e solidez relativa a essas uniões, assegura, pois, ao sistema uma certa possibilidade de duração apesar das perturbações aleatórias... (MORIN, 1997a, p.126).

O autor distingue as organizações ativas (vivas) das não-ativas (sistemas inorgânicos). Sempre que me referir à organização a partir de agora, estarei me referindo à organização ativa.

Certos fenômenos de interações tornam-se interrelações mais estáveis, fazendo emergir uma forma global, uma organização. Não existiria um princípio organizador universal, ou um fundamento único, que estaria na origem dessa forma global. O movimento que faz emergir uma organização seria o impulso de “encontros aleatórios, da copulação da desordem com a ordem, em e pela catástrofe (...), ou seja, a mudança de forma” (MORIN, 1997a, p.125/126). Neste sentido, a organização seria uma forma global

que transforma, produz, reúne, interrelações entre elementos e as mantém num nível de estabilidade relativa.

O ser como organização ativa não é um ser unitário, fixo e isolado na substancialidade aristotélica. Pelo contrário, se constitui no movimento de reunir uma diversidade de interrelações entre elementos. Na ontologia do ser como organização, esta diversidade de elementos interrelacionados formam um todo complexo – uma rede interativa – de relações entre as partes entre si e entre elas e o todo, num vaivém do qual emerge o ser-relacional.

A noção de **emergência** é fundamental para compreender o macro-conceito organização. A reunião de interações entre componentes, indivíduos, que leva a interrelações mais ou menos estabilizadas, faz emergir qualidades novas que não podem ser deduzidas dos componentes e/ou indivíduos considerados isoladamente, antes da sua junção na forma global.

A emergência é uma qualidade nova em relação aos constituintes do sistema. Tem, pois, a virtude de evento já que surge de forma descontínua uma vez constituído o sistema; tem pois o caráter de irreduzibilidade; é uma qualidade que não se deixa decompor e que não se pode deduzir dos elementos anteriores (...) não é deduzível logicamente (...). As propriedades novas que surgem ao nível da célula não são deduzíveis das moléculas consideradas em si mesmas. Inclusive quando podemos prevê-las a partir do conhecimento de suas condições de surgimento (MORIN, 1997a, p.132).

As qualidades novas que a forma global institui têm o caráter de irreduzibilidade, pois emergem como **eventos**. Neste sentido, a própria organização é uma emergência, ou seja, nasce como evento. O pensamento complexo de Morin reivindica o papel originário do Evento que havia sido “triplamente excomungado pela ciência clássica” por ser simultaneamente singular, aleatório e concreto; e essa ciência somente considera em seus

modelos teóricos o universal, o determinado e o abstrato. Ou seja, é “uma ciência anti-evenencial” que nos tornou cegos ao evento (MORIN, 1997a, p.105).

“O Evento (...), concebido em seu sentido forte, é acidente, ruptura, ou seja, catástrofe...”. Rompe com o tempo contínuo, linear, e instaura o tempo descontínuo. Assim, faz-se necessário pensar em um tempo complexo que é

simultaneamente contínuo e descontínuo, ou seja (...), evenencial, agitado por rupturas, sobressaltos que rompem seu fio e eventualmente recriam em outra parte outros fios. Este tempo é, no mesmo movimento, o tempo das derivas e dispersões e o tempo das morfogêneses e dos desenvolvimentos (MORIN, 1997a, p.107).

A organização se insere no tempo complexo onde se combinam a luta e o acasalamento entre ordem e desordem e os encontros aleatórios que ocorrem nesse processo que podem levar a catástrofes – com suas derivas e dispersões – e/ou a morfogêneses organizacionais. Assim, sua existência implica em condições de incerteza, indeterminação, ambigüidade e antagonismos entre ordem e desordem, entre determinação e indeterminação.

Não apenas a emergência da organização, mas a sua própria continuidade organizacional implica na manutenção dessas condições, pois se dá num tempo que é sincrético, o qual mistura em si, de diferentes formas, tempos diversos.

A complexidade do tempo real está na riqueza deste sincetismo. Todos esses tempos diversos estão presentes, atuando e interferindo no ser vivo e, portanto, no homem: todo aquele que vive, todo humano, leva em si o tempo do evento/acidente/catástrofe (...), o tempo da desintegração (...), o tempo do desenvolvimento organizacional (a ontogênese do indivíduo), o tempo da reiteração (a repetição cotidiana, estacional, dos

ciclos, dos ritmos e atividades), o tempo da estabilização (homeostase)... (MORIN, 1997a, p. 108).

2.2. O PARADOXO COMO CORAÇÃO DA ORGANIZAÇÃO

Como considera Bauman, o pensamento ocidental moderno baseia-se na “ordem como obsessão” e o projeto moderno surge tendo como prioridade a “ordem como tarefa”, o que supõe a luta contra a ambivalência.

Dentre a multiplicidade de tarefas impossíveis que a modernidade se atribuiu e que fizeram dela o que é, sobressai a da ordem (mais precisamente e de forma mais importante, a da ordem como tarefa) como a menos possível das impossíveis e a menos disponível das indispensáveis – com efeito, como arquétipo de todas as outras tarefas, uma tarefa que torna todas as demais meras metáforas de si mesma (BAUMAN, 1999, p.12).

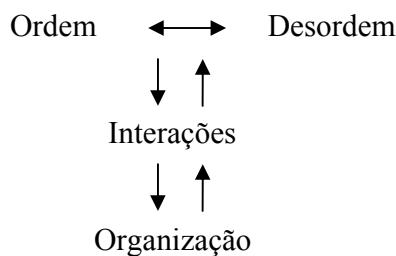
A consciência moderna surge como a qualidade de perceber ordem nas coisas. O “outro da ordem”, o caos, é considerado como pura negatividade. Trata-se de lutar contra “o demônio da ambivalência”.

A ânsia de pôr termo à ambivalência comanda a ação coletiva e individual (...). O outro do intelecto moderno é a polissemia, a dissonância cognitiva, as definições polivalentes, a contingência, os significados superpostos no mundo das classificações e arquivos bem ordenados (BAUMAN, 1999, p.16).

No mesmo sentido, Foucault considera que “as ‘Luzes’ que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas”. Caracteriza a sociedade moderna como “sociedade disciplinar” e define como disciplina “uma tecnologia minuciosa e calculada da sujeição”, anônima e impessoal, que abrange através de uma rede de micro-poderes todo o tecido social, impondo o quadriculamento, a vigilância hierárquica, os regulamentos, os registros contínuos, o julgamento e a classificação perpétuos (FOUCAULT, 1977, p.193, cf.).

Morin inclui o “outro da ordem” na sua concepção de organização. Desafia assim as raízes do pensamento ocidental moderno unindo no conceito de organização Híbris e Dike que na tradição grega clássica aparecem dissociados, formando um par de opositos que não podem unir-se. Dissociando o caos originário do cosmo-universo organizado onde reina a regra e a ordem, “o pensamento grego clássico opunha logicamente Híbris, o descomedimento furioso, a Dike, a lei e o equilíbrio (...) Nós somos herdeiros deste pensamento dissociador” (MORIN, 1997a, p.76).

No enfoque moriniano, a organização produz sua identidade através e na interação entre ordem e desordem. Estes dois conceitos não são substanciais e absolutos, mas relativos e relacionais. Isto quer dizer que entre ordem e desordem as fronteiras não são nítidas, são ambíguas, e se deslocam num movimento de luta e acasalamento no interior da organização. Ao repelirem-se e unirem-se entrecruzam-se em tensão criativa vital no que Morin define como o redemoinho tetralógico



no qual “não se poderia isolar ou hipostasiar nenhum destes termos. Cada um adquire seu sentido em sua relação com os outros. É preciso concebê-los em conjunto, quer dizer,

como termos ao mesmo tempo complementares, concorrentes e antagônicos (MORIN, 1997a, p.75).

Assim, ordem e desordem estabelecem uma relação onde encontramos simultaneamente: a) **unidade**: no sentido de indistinção, em seu aspecto de caos gerador que possibilita encontros ao azar que podem levar à organização; b) **complementaridade**: a ordem alimenta-se da desordem – no processo da emergência e complexificação da organização – e a desordem alimenta-se da ordem quando esta, por excesso, produz incremento de entropia⁴ dissipadora; c) **concorrência**: são processos simultâneos que lutam por impor-se um ao outro; d) **antagonismo**: a desordem destrói a ordem organizacional e a organização repele, dissipia e anula as desordens. É importante assinalar que a organização não é apenas ordem, mas a inclui.

Seguindo o caminho da tradição grega clássica, com Aristóteles e depois Descartes, a época moderna cindiu o ser-relacional considerando apenas seu lado ordenador. A ontologia do pensamento complexo de Morin rompe com esta tradição, pois nela o ser-relacional não se constitui como um objeto “claro e distinto”. Sua marca não é a substancialidade aristotélica, e sim as nuances, as ambivalências, os antagonismos. A desordem tem possibilidades paradoxais de destruição e criação, assim como a ordem pode gerar organização ou entropia dissipadora. A unidade complexa do ser-relacional constitui-se como identidade não-fixa, fugidia, vacilante, oscilante entre ordem e desordem, com zonas de sombra e incerteza. Neste sentido, o pensamento moriniano aponta para a crítica ao fulcro da visão de mundo da modernidade, para a qual, segundo Bauman, “a ambivalência é a principal aflição (...) e o mais preocupante dos cuidados (...). Se a modernidade diz respeito à produção da ordem, então a ambivalência é o refugo da modernidade” (BAUMAN, 1999, p.23).

2.3. O TODO ORGANIZACIONAL HOLOGRAMÁTICO

Para Morin não basta a idéia de totalidade formada por partes interrelacionadas para definir a organização, de maneira que seria possível explicar o todo a partir de seus

⁴ Entende-se aqui por entropia um processo de degradação dispersiva que impossibilita a continuidade organizacional por excesso de fechamento de um sistema, o qual deixa assim de ser alimentado pelo exterior.

elementos constituintes. Isto implicaria em redução do todo às suas partes. Por outro lado, a organização também não pode ser explicada pelo todo, por sua forma global, como faz o holismo, exercendo uma redução das partes ao todo que se torna assim uma totalidade vazia e abstrata⁵. Para compreender a complexidade de um sistema considerado como organização “não deve haver aniquilação do todo pelas partes, nem das partes pelo todo” (MORIN, 1997a, p.150).

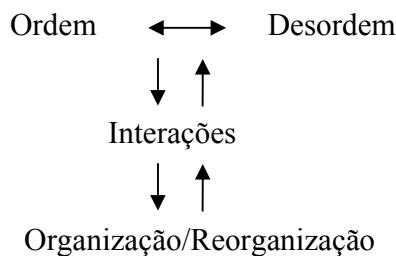
Por seu caráter hologramático o todo está inscrito, pelo menos parcialmente, nas partes que contém. Ao nível da relação entre indivíduo e sociedade, esta, como todo, está inscrita em cada indivíduo através da linguagem, da cultura e das normas sociais. A inscrição do todo na parte não ocorre da mesma forma em todas as partes, pois cada uma retroage sobre o todo, redefinindo-o em si, segundo suas particularidades. A concepção hologramática implica em considerar cada parte da organização como um holograma, ou seja, contendo em si o todo que a contém. “Holograma é a imagem física cujas qualidades de relevo, de cor e de presença são devidas ao fato de cada um de seus pontos incluírem quase toda a informação do conjunto que ele representa” (MORIN, 2000b, p.181).

Por outro lado, o todo é mais e menos que a soma de suas partes. É mais porque atua sobre as qualidades virtuais das partes estimulando-as, fazendo-as vir à tona, tornando-as patentes, atualizadas. Todos sabemos como um sistema educativo de boa qualidade pode fazer emergir potencialidades latentes no educando, as quais permaneceriam apenas virtuais em outro sistema da qualidade inferior. Nesse sentido, o todo faz emergir qualidades novas pela ação do conjunto sobre as partes. São as emergências, que têm o caráter de evento.

O procedimento cartesiano de isolar para explicar não pode dar conta das emergências, como já considerei anteriormente. Não é possível com a simples decomposição dos elementos explicar as emergências. E Morin considera a própria forma global da organização como uma emergência, uma macro-emergência (a organização também produz micro-emergências), produto de qualidades novas que surgem da existência do conjunto como rede interativa formadora e transformadora. Neste sentido, o todo é mais que a soma de suas partes.

⁵ Para aprofundar nas diferenças entre o holismo e a noção de totalidade complexa, consultar: PETRAGLIA, Izabel. Olhar sobre o olhar que olha – Complexidade, Holística e Educação. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

O todo também é menos que a soma de suas partes porque, ao mesmo tempo, inibe qualidades das mesmas, reprime sua expressão, fazendo submergir aspectos que se tornam apenas latentes, virtuais. Isto ocorre por coerção, restrição do conjunto sobre as partes. Assim, toda organização produz um duplo movimento de emergência/inibição, criando em seu interior antagonismos entre o que está atualizado, patente, e o que está virtualizado, latente. O ser-relacional concebido como organização possui um rosto associativo, organizacional, funcional, e outro de sombra, submerso, virtual. Este antagonismo é portador de potencialidades de desordem, de desorganização e de desintegração. Por isto, a organização ao mesmo tempo que o cria o reprime. “A unidade complexa do sistema cria e reprime, ao mesmo tempo, o antagonismo” (MORIN, 1997a, p.144). Mas o jogo incerto da tensão vital entre o atual e o virtual, entre o patente e o latente, é também portador de possibilidades de reorganização permanente. Pode ser gerador de movimento reorganizativo. Teríamos então a ampliação do redemoinho tetralógico:



O conceito de organização supõe múltiplas interferências entre as partes entre si, entre o todo e as partes e entre estas e o todo, num movimento de vaivém que gera uma rede interativa. Esta rede transforma as partes que a compõem, por ampliação ou restrição, por emergência ou inibição, constituindo uma forma global que dá sentido identitário ao conjunto. Formação e transformação estão unidas no mesmo processo de constituição da identidade da organização, que “é um todo que adquire forma ao mesmo tempo que seus elementos se transformam (...). Tudo o que forma transforma” (MORIN, 1997a, p.139).

2.4. DIALÓGICA

A união complementar de noções que deveriam excluir-seumas às outras, conforme a lógica aristotélica binária do ou/ou, constitui o que Morin considera como **relação dialógica**. Na organização não encontramos ou ordem ou desordem, e sim ordem e desordem; não encontramos determinação ou indeterminação, e sim determinação e indeterminação; não encontramos apenas unidade, mas também diversidade (ela é una e múltipla ao mesmo tempo); não encontramos apenas o tempo linear, contínuo, mas também o tempo descontínuo das rupturas.

A dialógica não supera as contradições radicais, considera-as como insuperáveis e vitais, enfrenta-as e integra-as no pensamento; assim, a vida é uma organização enantiomorfa (enantiosis, oposição, contrariedade), isto é, inclui na sua unidade complexa o que, ao mesmo tempo, ameaça e mantém essa unidade (MORIN, 1998, p.246).

A epistemologia moriniana questiona a absolutização operada pela ciência clássica da lógica identitária aristotélica que exclui a contradição da identidade do ser⁶. O olhar dialógico, religador por excelência, trabalha ao mesmo tempo **contra** a contradição (lógica aristotélica) e **com** a contradição. Elabora o pensamento no fio da navalha da aceitação e da transgressão simultâneas da lógica clássica, pois esta também deve ser incluída como “um instrumento de controle do pensamento que a controla”. O pensamento deve utilizar a lógica clássica, mas sem se deixar subjugar por ela. Deve mover-se no jogo polilógico que faz dialogar a não-contradição com a contradição na identidade de todo ser. Introduz assim a não-identidade na identidade do ser-relacional, atribuindo-lhe mutabilidade, ambivalência e incerteza.

Esse olhar unifica e flexibiliza o ser fragmentado, fixo e enrijecido pelas unilateralidades da época moderna. Desvela como inócua “a ânsia de pôr fim à ambivalência” própria do moderno, como considera Bauman. Supõe a superação da

⁶ Por essa lógica A é B ou não-B. A não pode ser B e não-B. Pelo princípio aristotélico do terceiro excluído, toda proposição dotada de significação é verdadeira ou falsa. Entre duas proposições contraditórias, apenas uma pode ser retida como verdadeira. Ver: MORIN, Edgar. O Método 4. As idéias. Porto Alegre: Sulina, 1998, p.218 em diante.

exclusividade da visão linear – seqüencial – do pensamento mecanicista, propondo um enfoque ancorado no movimento circular do jogo polilógico de enfrentamento dos contrários, considerados simultaneamente como antagônicos, concorrentes e complementares. Este movimento dialógico, que não necessariamente supera as contradições através de sínteses, produz emergências, levando a rupturas no fio do tempo contínuo, linear, instaurando o tempo descontínuo, evenencial. Por isto o círculo que este movimento desenha é espiralado e “não é jamais um círculo perfeito. O ponto de retorno não é jamais exatamente o mesmo que o ponto de partida – ele é deslocado, desviado” (MORIN, 2000a, p.176), gerando desvios como eventos, deslocamentos, bifurcações, trifurcações. A cada volta deste movimento de enfrentamento dos contrários antagônicos e complementares, como produto dos desdobramentos desta tensão vital criativa, emergem novas qualidades organizacionais, levando o ser a outros patamares. Assim, este movimento é **genésico**, manifestando-se como fluxo gerador de emergências. Leva à abertura de caminhos inesperados, imprevisíveis.

2.5. O SER AUTO-ECO-ORGANIZADOR

O ser-relacional concebido como organização não é nem essencial, nem substancial, nem auto-suficiente. Está em relação com o entorno e a alteridade. O pensamento complexo questiona “o conceito fechado de identidade que isola os objetos na auto-suficiência, excluindo de seu princípio tanto a alteridade como o entorno. O ser eco-dependente tem sempre dupla identidade já que inclui seu entorno no mais íntimo de seu princípio de identidade” (MORIN, 1997a, p.241). Há, pois, uma relação ecológica incluída no conceito de organização que faz ruir o mundo dicotômico aristotélico-cartesiano que supõe uma cisão radical entre sujeito e objeto. Toda organização está acoplada a outra e a outras e este acoplamento faz parte da sua identidade.

Todo ser, todo homem ou mulher, o animal, uma planta, um rio, o mar, a atmosfera, está em relação com um entorno mais amplo, que por sua vez se relaciona com outro e outro, etc. O ser é constitutivamente relacional. Como tal, é eco-dependente. Sua possibilidade de vida, de existência, depende da nutrição que extrai do entorno, seja ela

material, espiritual, afetiva, sócio-cultural, etc. Sua identidade inclui, dentro de si, o entorno e a alteridade, sendo dependente do meio e do outro. É um ser aberto por excelência, opondo-se à concepção fechada do ser que corresponderia “a uma visão de mundo classificacionalista, analítica, redutora, unidimensional, manipuladora (...)” (MORIN, 1997a, p.241).

No entanto, esta noção de dependência, para ser compreendida em profundidade no enfoque do pensamento complexo, necessita de seu oposto, a noção de autonomia. Em uma visão abstrata, mecanicista e determinista, a idéia complexa de autonomia que implica em dependência, é impossível. Nesta visão só é possível uma noção abstrata de liberdade que não considera os vínculos reais com o entorno e o outro que podem atuar, e concretamente atuam, como constrições, limitações, contingências. Na complexidade do pensamento de Morin é impossível uma idéia de autonomia separada da idéia de dependência porque os dois níveis do real aos quais elas se referem estão indissoluvelmente entrelaçados. E este entrelaçamento se dá no interior do processo do que ele denomina auto-organização e auto-produção, ao qual me referirei mais adiante.

Sem nutrição, sem ser alimentada pelo exterior, sem acoplamento estrutural a instâncias externas a si mesma, a existência organizacional torna-se impossível. Trata-se de um paradoxo da vida em que as dependências são indispensáveis para a construção de uma existência autônoma. A organização é aberta (dependente) para o exterior para alimentar a própria possibilidade de sua autonomia. Ou seja, é aberta para ter condições de poder fechar-se sobre si mesma. É por ser aberta – alimentada – que a organização poder ser produtora-de-si e é por tornar-se a fechar que existe como produtora (MORIN, 1997a, p.243, cf.). A autonomia seria então o âmbito da possibilidade – interna à organização – de filtrar, selecionar, o que lhe chega do entorno e do outro de acordo com suas necessidades interiores de produção-de-si. Isto nos remete à noção de organização ativa como organização autopoietica.

2.6. AUTOPOIESE: A PRODUÇÃO-DE-SI

Sintetizando o que considerei até agora, a organização, no seu movimento, inclui antagonismos entre ordem e desordem, entre todo e partes, entre o virtual e o atualizado,

entre autonomia (fechamento) e dependência (abertura). “O antagonismo oculto trabalhando no coração do Uno, joga um papel não apenas destruidor mas também criador (...). Não há organização sem anti-organização, não há funcionamento sem disfunção” (MORIN, 1997a, p.174/175).

O movimento organizacional constitui-se como fluxo que se dá no tempo do vir-a-ser, o tempo sincrético, ou o tempo complexo. Neste tempo se sucedem e/ou se combinam de forma simultânea, como já considerei anteriormente, o tempo do desenvolvimento organizacional (da ontogênese do indivíduo, por exemplo); ilhas temporais de imobilização, fixidez, estabilização, ou seja, o tempo reiterativo da repetição, do sempre-igual; o tempo evenencial do evento/acidente/catástrofe, ou seja, o tempo da ruptura, da irreversibilidade, do nunca-mais; o tempo da reorganização, ou regeneração; e o tempo da desintegração ou decomposição, a morte. Considera Morin que “todos esses tempos se inscrevem na hemorragia irreversível do cosmos...” (MORIN, 1997a, p.108).

A organização ativa produz-se a si mesma no tempo sincrético através de interações/interrelações criadoras de emergências. O movimento organizacional da produção-de-si, ou autopoiese, se dá através do entrecruzamento de dois movimentos: a **retroação**, que produz auto-regulação, e a **recursão**, que leva à auto-organização e à auto-produção propriamente dita.

Os movimentos de retroação (feedback) possibilitam autonomia, equilíbrio e estabilidade organizacional através de mecanismos de compensação auto-reguladora. O movimento retroativo é genésico no sentido em que

transforma os processos turbulentos, desordenados, dispersos ou antagônicos numa organização ativa. Opera a passagem da termodinâmica da desordem para a dinâmica da organização. As interações se tornam retroativas, seqüências divergentes ou antagônicas dão nascimento a um ser novo, ativo, que continuará a sua existência no e através do (movimento retroativo ((MORIN, 1997a. p.215).

Assim, a retroação é o movimento da reprodução contínua de um mesmo equilíbrio organizacional. Uma vez formada a organização, sua auto-regulação situa-se no tempo reiterativo da repetição, do sempre-igual.

Os movimentos de recursão vão além da retroação, ultrapassando a simples regulação – manutenção da estabilidade da forma global - introduzindo o fluxo da auto-produção. O movimento recursivo constitui-se num “círculo gerador no qual os produtos e os efeitos são eles próprios produtores e causadores daquilo que os produz” (MORIN, 2000a, p.204). O movimento recursivo é aquele pelo qual

uma organização ativa produz os elementos e efeitos que são necessários para a sua própria geração ou existência, processo em circuito através do qual o produto ou efeito último se converte em elemento primeiro e causa primeira... (MORIN, 1997a, p.216).

Este movimento é **circular** e **cíclico**. De forma descontínua, gera emergências como eventos, os quais constituem os passos da produção-de-si que vão levando a organização a novos patamares de existência. A descontinuidade é produto dos desvios e deslocamentos – ocasionados por emergências – que inauguram de forma irreversível novos patamares organizacionais. Assim, o movimento recursivo pertence ao tempo evenencial das rupturas, produzindo o novo como irreversibilidade.

No seu conjunto, o movimento autopoiético é retroativo/recursivo, contínuo/descontínuo, reiterativo/evenencial, realizando-se por ciclos nos quais cada fim constitui um novo começo. Constitui-se como um movimento de vir-a-ser onde se sucedem e/ou se entrecruzam em simultaneidade o tempo reiterativo e o tempo evenencial. Neste sentido, “o ser, existência, si, são emergências de uma totalidade que retroage recursivamente sobre si mesma enquanto totalidade; são ao mesmo tempo produtos-produtores da produção-de-si” (MORIN, 1997a, p.247).

Considero ser necessário ressaltar a noção de emergência - com tudo o que ela implica - deslocamento, ruptura, desvio irreversível – como fundamental na concepção moriniana de autopoiiese. E quero acrescentar que, na medida em que a emergência como evento tem o caráter de irredutibilidade, a própria noção de autopoiiese é irredutível e nos

remete à indeterminação, à imprevisibilidade e à incerteza. Assim como não teria sentido perguntar o que veio primeiro, se o ovo ou a galinha, para o pensamento complexo a noção de autopoiese supõe a não-existência de fundamentos primeiros - passíveis de ser isolados – que estariam na base da criação de qualquer realidade, seja material, social, psíquica, ideológica, etc.

Para abranger o movimento autopoético em toda a sua significação, Morin une às noções de retroação e recursão, as noções de bucle e abertura. A **noção de bucle**⁷ aponta para a idéia do complexus, do que é “tecido junto”, mas principalmente para o movimento deste “tecer”, que é circular, retroativo/recursivo, espiralado como um caracol que, por um lado, se abre para o exterior, e pelo outro, se fecha sobre si mesmo. As partes de um todo se embuclam⁸ quando entram em relação circular retroativo/recursiva que constrói uma forma global através do movimento espiralado de um circuito. Sem bucle não há organização, há apenas seqüência, linearidade, e a pura seqüência é dispersão. O bucle recursivo constitui o movimento de **fazer nascer** e a idéia de recursividade significa que **nada é generativo isoladamente**. O que é generativo é o processo em sua totalidade “sob condição de que se embucale sobre si mesmo” (MORIN, 1997a, p.217). A **noção de abertura** refere-se à idéia de eco-dependência de todo ser. A atividade interna da organização não pode ser compreendida sem levar em conta a forma como se embucla com as condições externas que a nutrem. Assim, o entorno e a alteridade são **co-organizadores** da identidade de todo ser, participando do bucle recursivo de sua produção-de-si.

A abertura aponta para a dependência e o fechamento, para a autonomia. A organização ativa abre-se para deixar entrar o que nutre a sua produção-de-sí e fecha-se para barrar os elementos que a ameaçam. Porque o entorno e a alteridade, ao mesmo tempo que a nutrem, a ameaçam. “A abertura e o fechamento devem ser considerados não somente em termos indissociáveis, mas também em termos recursivos; a abertura produz a organização do fechamento, o qual produz a organização da abertura” (MORIN, 1997a, p.242).

⁷ Bucle – traduzido do francês *boucle*. Morin utiliza o termo para significar círculo ou anel espiralado em forma de caracol, o qual por um lado se abre para o exterior e pelo outro se fecha sobre si mesmo. Ver: Novo Aurélio – O Dicionário da Língua portuguesa – Século XXI. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999

⁸ Verbo construído a partir da palavra bucle.

Esta concepção de autopoiese supõe uma **causalidade complexa** que Morin define como **endo-exo-causalidade**. As causas internas e externas se embuclam no processo da auto-produção da organização. Desta forma, as mesmas causas podem conduzir a efeitos diferentes e/ou divergentes. E causas diferentes podem produzir os mesmo efeitos. A causalidade complexa questiona o determinismo causal da ciência clássica que é linear, exterior, rígido, fechado, imperativo. Trata-se de uma causalidade “circular e interrelacional”; a causa e o efeito perdem sua substancialidade; “a causa perde a sua onipotência e o efeito sua onidependência. Estão relativizados um pelo outro, se transformam um no outro” (MORIN, 1997a, p.308).

Esta concepção de causalidade implica em indeterminação e não apenas em determinação: a dialógica endo-exo-causal tem um caráter aleatório e supõe a incerteza, a qual atravessa como princípio toda a epistemologia moriniana. Para compreender a vida faz-se necessário o jogo complexo das causalidades internas e externas que retroagem entre si. “Os acontecimentos internos não estão teledirigidos por uma lógica exterior, mas também não estão pilotados por uma lógica de recipiente fechado”. O autor considera que

salvo em casos extremos, não se poderia isolar com certeza o que constituiria, num fenômeno novo, o “fator decisivo”, o “elemento determinante”. Quando, de repente, se desencadeia uma desordem, um furor, podemos nos perguntar: foi o impulso forte demais?, ou a resistência muito fraca? (MORIN, 1997a, p.308).

Assim, o movimento autopoietico do ser-relacional, concebido como organização, aponta para a identidade complexa deste ser. Esta identidade não pode ser definida como Si=Si, “como equivalência estática entre dois termos substanciais, mas como princípio ativo que procede de uma lógica recursiva”. Deve ser considerada como anel recursivo cujo movimento une o diverso e o antagônico num processo criativo de vir-a-ser, ou seja,



(MORIN, 1997a, p.244).

2.7. O SUJEITO COMPLEXO

Em *O Paradigma Perdido – a natureza humana e O Método 5. A humanidade da humanidade*, Morin apresenta a sua concepção complexa do sujeito humano. Nela está presente o macro-conceito ontológico de organização ativa, através do qual alicerça o sujeito humano na vida, como veremos a seguir. Considerarei seis questões fundamentais presentes nessa concepção, não separáveis umas das outras, pois se implicam mutuamente.

A primeira questão, desenvolvida na primeira obra à qual nos referimos acima, e retomada posteriormente em outras obras, trata da condição do sujeito humano como **totalidade bio-psico-sócio-cultural**, não passível de cisões. Esta constitui a primeira marca da qualidade do sujeito complexo que o enraíza na natureza, na espécie (como ser biológico) e na sociedade (como ser sócio-cultural). Morin desconstrói as cisões realizadas pela biologia e a antropologia clássicas da primeira metade do século 20 entre o homem e a natureza, entre a cultura e a natureza entre o espírito e a matéria. Citando Serge Moscovici considera que “tudo nos incita a pôr termo à visão de uma natureza não humana e de um homem não natural”. Considerando os últimos avanços da biologia, da antropologia e da ecologia na segunda metade do século 20, demonstra como estes apontam para o questionamento do paradigma da ciência moderna, no interior do qual estas disciplinas apresentavam um mundo “constituído por três estratos sobrepostos, mas não comunicantes: homem-cultura, vida-natureza, física-química” (MORIN, s/d, p.19).

A biologia estava cingida ao biologismo, isto é, a uma concepção de vida fechada sobre o organismo como a antropologia se cingia ao antropologismo, isto é a uma concepção insular do homem. Cada uma delas parecia referir-se a uma substância própria, original (MORIN, s/d, p.19).

Nesta obra Morin já esboça o que viria ser o seu macro-conceito de organização ativa, através do qual vai buscando os elos perdidos – pelas cegueiras do paradigma - entre o animal, o indivíduo humano, seu cérebro, o ecossistema natural, a cultura e a sociedade.

Vê a história do nascimento da espécie humana e de sua evolução como um movimento de emergências que levam à “antropogênese” ou à “hominização” no interior de uma recursividade produtiva que inclui todos aqueles aspectos numa dinâmica organizacional. Considera como a cultura e a linguagem aparecem já no animal, **antes** do homo-sapiens, como produtos dos estímulos recíprocos entre a experiência sócio-cultural dos hominídeos e homo erectus e a diferenciação/complexificação cerebral. Conclui que o homo-sapiens foi **co-produzido** pelas interações, que se tornaram interrelações mais ou menos estabilizadas, entre natureza, cérebro, inteligência, sociedade, técnica e cultura. Foi a experiência da sociedade ainda animal (paleossociedade), da técnica (caça e construção de abrigos), da linguagem e da cultura que possibilitou, co-produziu, o processo natural genético de aumento e complexificação cerebral que levou à emergência do sapiens.

A hominização não poderia ser concebida unicamente como uma evolução biológica, nem como uma evolução espiritual, nem como uma evolução sócio-cultural, mas sim como uma morfogênese complexa e multidimensional resultante de interferências genéticas, ecológicas, cerebrais, sociais e culturais (MORIN, s/d, p.55).

Assim, o sujeito humano insere-se na natureza com um enraizamento biológico nesta, e sobre ela retroage através da cultura, constituindo-se como organização ativa que se auto-produz como totalidade bio-psico-sócio-cultural. O cérebro que possibilitou a consciência humana desenvolveu-se ao mesmo tempo como causa e efeito do desenvolvimento cultural num processo de recursividade produtiva cérebro (cultura. Por isto, o cérebro é cultural e a cultura é cerebral.

Opondo-se ao mito humanista do homem moderno sobrenatural – transcendente - separado da natureza pela razão todo-poderosa, a “sutura epistemológica” que realiza o pensamento complexo de Morin nos diz que o indivíduo humano como sujeito complexo não pode ser definido como oposto de animal; a cultura que elabora não pode ser considerada como oposto da natureza; o reino do humano não pode ser definido como oposto ao mundo instintivo-natural (MORIN, s/d, p.18, cf.).

A condição humana do sujeito complexo está inserida no biológico/natural (a espécie) e no sócio-cultural (a sociedade). E essas duas inserções “não são nem justapostas nem superpostas. São os termos de um processo cílico recomeçado e regenerado incessantemente” (MORIN, 2003a, p. 55). O sujeito complexo se define antes de tudo como trindade indivíduo/sociedade/espécie, e a construção de sua autonomia implica na organização da sua dupla dependência: da sociedade e da espécie. Este sujeito encontra-se “no nó das interferências da ordem biológica da pulsão e da ordem social da cultura” (MORIN, 2003a, p.53).

Cada um destes três âmbitos - indivíduo, sociedade, espécie – contém os demais em movimentos de retroação/recursão. O indivíduo está na espécie e a espécie está no indivíduo através de sua herança genética, das suas pulsões de sobrevivência, sexuais e reprodutoras. O indivíduo está na sociedade e a sociedade está no indivíduo através dos valores, normas sociais, cultura. Os três âmbitos são ao mesmo tempo complementares, concorrentes e antagônicos, o que significa que se ligam em tensão criativa vital.

O sujeito complexo é autônomo/dependente do todo trinitário. Sua existência autônoma é construída no interior dessa dupla dependência, ou dessas duas aberturas, que são ao mesmo tempo nutridoras e ameaçadoras de sua individualidade. A construção da sua autonomia como sujeito se dá no seio dessa dupla tensão que não é senão a própria tensão vital de toda vida humana. O indivíduo “é o ponto do holograma que contém o todo (da espécie, da sociedade) conservando-se irredutivelmente singular” (MORIN, 2003a, p.53).

Isto nos remete à segunda questão, que se refere à singularidade do sujeito. Morin considera que “ser sujeito supõe um indivíduo, mas a noção de indivíduo só ganha sentido ao comportar a noção de sujeito”. E esta noção implica em singularidade, a qual se constitui na segunda marca da qualidade do sujeito complexo. Se existe a condição humana como universal, não existe, entretanto, o sujeito universal. E qualquer cultura que pretenda ancorar-se na idéia de sujeito universal cairá inevitavelmente no incentivo à mentalidade de rebanho, que é facilitadora do totalitarismo.

Cada indivíduo carrega e sente, em sua subjetividade única, singularidade anatômica, fisiológica,

imunológica, psíquica, afetiva. A sua qualidade de sujeito radicaliza inexoravelmente as diferenças de forma, de aspecto, de constituição, de psicologia, de temperamento, que o distinguem (MORIN, 2003a, p.75).

O indivíduo se construiria como sujeito através da realização da sua singularidade, do que ele tem de específico e diferente dos outros sujeitos. Neste sentido, sua auto-afirmação e realização implicam em exclusão do outro, em egocentrismo. No entanto, “a necessidade de reconhecimento não se separa da necessidade subjetiva de auto-afirmação”. E neste outro sentido, “a necessidade do outro é radical” e o altruísmo faz parte também da qualidade do sujeito complexo. Este se constrói assim no duplo movimento de exclusão/inclusão do outro, pois este – o outro – é uma necessidade interna do sujeito e a vivência do vínculo intersubjetivo é fundamental para a sua estruturação. Este fato foi posto em evidência incontestável pelas descobertas da psicanálise e da psicologia profunda, desde inícios do século 20, que apontam para a importância do par parental na estruturação psíquica da criança. “O sujeito surge para o mundo integrando-se na intersubjetividade, no seu meio de existência”, estruturando-se pela mediação de outros sujeitos (MORIN, 2003a, p.75-78). Esta questão aponta, no que se refere à educação, para a importância do vínculo intersubjetivo entre professor e aluno no processo da aprendizagem.

Assim, o sujeito é, por natureza, fechado e aberto, autônomo e dependente. A sua abertura para o outro é constitutiva de sua estruturação interna. Não é auto-suficiente. Sua identidade inclui o outro, constituindo-se como ser-relacional, a terceira marca da qualidade do sujeito complexo (MORIN, 2003a, p. 75-78).

A quarta questão refere-se à identidade polimorfa do sujeito humano. Morin cita Octávio Paz: “Cada indivíduo é único e cada indivíduo é inúmeros indivíduos que ele não conhece” (MORIN, 2003a, p.82). Cada um carrega em si todas as suas idades anteriores. A identidade adulta inclui a infância, a adolescência, a juventude. Também nossos ascendentes estão incluídos na nossa identidade. Por outro lado, carregamos na vida inconsciente uma multiplicidade de personalidades parciais, pelas quais às vezes somos tomados, nelas não nos reconhecendo, o que provoca inúmeras descontinuidades

psicológicas e afetivas. “Os fenômenos ditos patológicos de dupla ou múltipla personalidade exacerbam um fenômeno normal do qual não estamos conscientes (MORIN, 2003a, p.89). Neste sentido, as relações entre a consciência e o inconsciente devem ser consideradas no tratamento da questão da identidade do sujeito complexo.

Há cisão entre o psiquismo profundo, inconsciente, e a consciência, oriunda, entretanto, dele; a consciência ignora, com freqüência, o fato de ser copilotada por forças inconscientes, as quais ignoram a natureza e a existência da consciência (MORIN, 2003a, p.87).

Temos uma personalidade dominante e outras secundárias que permanecem virtuais no inconsciente e que podem chegar a aflorar, ou não, interferindo na primeira, e inclusive levando a uma reorganização da totalidade psíquica. Assim, a questão da identidade do sujeito deve ser colocada no âmbito da multiplicidade, da não-fixidez, do antagonismo interno entre múltiplas personalidades, da mutabilidade. A identidade humana é uma e múltipla, é uma identidade polimorfa. O sujeito complexo vivencia um paradoxo fundamental: inclui “a não-identidade na identidade” (MORIN, 2003a, p.86). Esta seria a quarta marca da qualidade do sujeito complexo. Sua identidade não é fixa, mas mutante, prenhe de potencial autopoietico. A identidade polimorfa significa que o sujeito complexo é um vir-a-ser.

Tudo se dá como se o complexo conjunto que constitui uma personalidade pudesse ser decomposto e recomposto diferentemente (de diversas maneiras(como num caleidoscópio, e como se cada composição provocasse emergências ou qualidades próprias retroagindo sobre os seus elementos, criando assim uma nova personalidade (MORIN, 2003a, p.89).

A concepção do sujeito humano como ser complexo situa-o no mundo da vida. Retira-o da posição transcendental em que a modernidade o colocou, reduzido como foi a uma pura substância pensante. O sujeito complexo não é um em-si isolado do outro e do entorno (natural/social/cultural/histórico). Emerge como um indivíduo único no e através do mundo e do outro, constituindo-se como ser-relacional. Não é só consciência, transparência, razão, ego, mas é também seu inconsciente, carregando em si uma subjetividade plena de afetos antagônicos, conflitos entre múltiplas personalidades e fantasias (MORIN, 2003a, p. 93, cf.). Não é apenas um animal racional, mas também irracional, é sapiens, mas também é demens⁹.

A quinta questão está relacionada à aptidão do sujeito humano de ver-se a si mesmo como objeto sem deixar de ser sujeito, **a capacidade de objetivação de si mesmo**, de desdobramento em dois: o que observa e o observado. Trata-se da aptidão para ser testemunha de si mesmo, a quinta marca do sujeito complexo.

Foi a partir dessa aptidão que o indivíduo humano tomou consciência de si, objetivando-se no seu “duplo”, pois o espírito humano pôde se auto-examinar, praticar a introspecção, a auto-análise, o diálogo consigo mesmo (MORIN, 2003a, p.80).

Esta aptidão para a objetivação nos diz que tornar-se sujeito implica também em desenvolver a capacidade de auto-observação, de autoconhecimento e de autocrítica. Isto nos remete à questão da objetividade em relação ao mundo, ao outro e a nós mesmos. E

⁹ Esta concepção de homo sapiens-demens é construída por Morin a partir das últimas descobertas sobre a estrutura e funcionamento do cérebro humano. Considera-o um conceitor cuja hipercomplexidade, à primeira vista, causa espanto por assemelhar-se a uma máquina muito confusa que nos indica que a loucura seria o preço a pagar pela sapiência. Ao mesmo tempo que possibilita a consciência, a estrutura cerebral hipercomplexa implica também na possibilidade da ilusão, do excesso, da instabilidade, da incerteza entre o real e o imaginário, da confusão entre o subjetivo e o objetivo, do erro e da desordem. “O espírito cartesiano ao examinar o cérebro só poderia perceber aí a obra de um lamentável aprendiz de feiticeiro débil mental, enquanto o computador só poderia diagnosticar a não-viabilidade de uma máquina tão confusa. (...) Tudo o que é separado, compartmentado, incompatível, pelo pensamento simplificador, aparece ali ligado, implicado, sobreposto, de maneira não apenas inseparável, mas também concorrente e antagônica : o uno, o duplo, o múltiplo; o cêntrico, o policêntrico, o acêntrico; o especializado, o poliárquico, o anárquico; (...) o real, o imaginário; a razão, a loucura; (...) e, para começar e terminar, o cérebro e o espírito” (MORIN, 1999, p.109/110). Ver também O Paradigma Perdido – a natureza humana, Portugal: Europa-América, s/d, especialmente a Terceira Parte: Um animal dotado de despropósito.

Morin considera que esta questão coloca a condição humana no interior de um paradoxo ineludível: “a objetividade só pode vir de um sujeito. Idéia inacreditável para quem subjetivamente nega toda existência ao sujeito” (MORIN, 2003a, p.80).

Uma grande tradição filosófica ocidental baseou-se na noção de sujeito (o sujeito racional todo-poderoso (mas sem poder alicerçá-la no mundo da vida. A ciência determinista dissolveu a noção de sujeito, a filosofia positivista e a filosofia estrutural perseguiaram-na (MORIN, 2003a, p.74).

No determinismo da ciência clássica, no positivismo, no estruturalismo, o papel do sujeito, a sua autonomia e liberdade, desaparecem sob o peso determinante das estruturas. Na ciência, sua subjetividade deve ser anulada em nome da racionalidade do método científico e da objetividade que não comportam interferências subjetivas valórico-afetivas nem intersubjetividade no processo do conhecimento. O pensamento complexo de Morin reivindica o papel do sujeito no conhecimento e na história, mas este papel seria o de um sujeito alicerçado na vida, determinado e determinante ao mesmo tempo, dependente no seu condicionamento pelas estruturas, mas também autônomo pela sua capacidade autopoietica, ou seja, auto-eco-organizadora.

A sexta marca da qualidade do sujeito complexo refere-se à potencialidade humana para uma **ética individualizada**. O indivíduo humano é portador da possibilidade de construção de uma auto-ética impulsionada pela experiência de uma exigência moral interna, independente de coerções e/ou fundamentos exteriores. Esta possibilidade faria parte do potencial autopoietico do sujeito humano. A ética individualizada seria

uma qualidade que só pode aparecer em condições históricas e culturais de individualização comportando a erosão e, quase sempre, a dissolução das éticas tradicionais, isto é, a degradação do primado do costume, “regra primitiva do dever”, o enfraquecimento do poder da religião, a diminuição

(...) da presença íntima em si do Superego cívico
(MORIN, 2005, p.91).

Morin insere, assim, a possibilidade do aparecimento da auto-ética no curso da época moderna que fez ruir os laços tradicionais regidos pela força do costume, pelas crenças na tradição e pelo poder da religião. A emancipação desses laços levou ao surgimento da noção de indivíduo, que instalou a responsabilidade dos nossos atos em nós mesmos. “É a dinâmica da ‘paixão de si’ que encontra a ‘responsabilidade de si’ e, ao mesmo tempo, o enfraquecimento do Superego; daí a possibilidade da auto-ética” (MORIN, 2005, p.91).

Esta seria uma emergência do período histórico que inaugura o moderno e, com maior força, do momento atual da modernidade amadurecida. Isto porque agora, à perda da teleologia religiosa, em que a Providência divina guiava o curso da história, acrescentou-se a perda da teleologia do Progresso ancorado na razão, na tecno-ciência e na economia.

A auto-ética seria “uma ética de si para si que desemboca naturalmente numa ética para o outro” e implica no desenvolvimento de “uma verdadeira cultura psíquica, mais difícil e mais necessária que a cultura material, física” (MORIN, 2005, p.93). Exige a aptidão para a introspecção que possibilita a auto-análise, a autocrítica e a abertura para a crítica vinda do outro no processo da intersubjetividade. Trata-se do exercício do retorno sobre si mesmo para se objetivar, procurando alcançar um estado permanente “de vigilância sobre si mesmo”.

No entanto, paradoxalmente, o mesmo espírito moderno que inaugurou a noção de indivíduo responsável por si mesmo, “dá a primazia ao exterior sobre o interior”, ou seja, privilegia a extroversão em detrimento da introversão, dificultando o aparecimento da cultura psíquica (MORIN, 2005, p.94, cf.).

Morin vincula a auto-ética ao “trabalhar pelo pensar bem” e “pelo pensar-se bem”, enfatizando a necessidade de sua integração no processo do conhecimento como princípio epistemológico: “a integração do observador na sua observação”. Trata-se do vínculo indispensável entre o saber e o dever que situa o conhecimento no processo da vida. “O princípio de consciência intelectual deve esclarecer o princípio de consciência moral” e vice-versa (MORIN, 2005. p.60). Propõe o estímulo ao desenvolvimento desta postura na

educação como forma de promover a cultura psíquica que criaria condições favoráveis para a auto-construção do indivíduo como sujeito ético.

A auto-análise é uma exigência primordial da cultura psíquica; deveria ser ensinada desde o começo do ensino fundamental para se tornar uma prática tão costumeira quanto a cultura física (...). A prática da autocrítica deveria e poderia ser desencadeada e estimulada por uma pedagogia (MORIN, 2005, p.95 e 98).

Alcançar esta cultura psíquica seria indispensável para a construção do sujeito responsável ante si mesmo e ante o outro. Ela nos possibilitaria

não ceder diante da intimidação, a assumir o nosso próprio pensamento (dizer o que temos a dizer e não o que deve ser dito). Leva-nos a unir os segredos da adolescência (suas aspirações profundas) com os segredos da maturidade (a reflexão (...). Convida-nos a estabelecer um diálogo entre as nossas múltiplas personalidades que se ignoram. Faz com que exercitemos o diálogo com os nossos mitos e as nossas idéias, sem que nos deixemos possuir inapelavelmente por eles. Lembra-nos que a interpretação está sempre presente no que nos parece objetivo e/ou evidente e nos ensina a desconfiar dos nossos olhos (...)) (MORIN, 2005, p.97).

Resta considerar, para terminar este capítulo, que o que aqui chamei as seis marcas do indivíduo humano que fazem dele um sujeito complexo nascem com ele apenas como potencialidades a ser conscientizadas e/ou desenvolvidas. Não necessariamente se atualizarão em toda a sua plenitude e em todos os indivíduos. Os níveis possíveis de atualização das mesmas dependerão das condições sócio-históricas e culturais - no interior

das quais a educação assume um papel importante - e das características pessoais e história de vida de cada um.

3. A Vida Psíquica em Jung

O ego é apenas um dos componentes da estrutura do ser humano. Mas sabemos que o todo não pode ser reduzido a nenhuma de suas partes. Essa impossibilidade põe a nu a fragilidade egóica. Por ser uma fração o ego não tem capacidade para pensar em termos de totalidade, e por isso não pode decidir o que é ou não bom para a totalidade da pessoa. Essa circunstância o leva a decidir sempre em termos imediatistas e auto-referentes. Eis porque o pensamento cartesiano é o instrumento ideal para as necessidades egóicas – o que talvez explique a sua longa hegemonia e a sua enorme resistência às tentativas de complementação (MARIOTTI, 2000, p.87).

3.1 A PSIQUE COMO RELAÇÃO CONSCIÊNCIA (INCONSCIENTE)

Jung considera que nos apraz “lisongearmo-nos com a idéia de sermos senhores em nossa própria casa. Na realidade, porém, dependemos em proporções inquietantes, de um correto funcionamento de nosso psiquismo inconsciente e de suas falhas eventuais” (JUNG, 1984a, p.291). Para o autor, a psicologia da pura consciência é uma falsa psicologia, pois a psique consciente não só emerge do inconsciente como dele depende. A totalidade psíquica abrange os processos da consciência e do inconsciente e só pode ser compreendida na relação entre ambos. Esta relação é ao mesmo tempo complementar e antagônica, funcionando o inconsciente como compensação da consciência numa relação de auto-regulação do sistema total. Este sistema possui uma estrutura polar. Citando Jung, a sua discípula, JACOBI, considera:

O problema dos contrários é para Jung “a lei inerente à natureza humana. A psique é um sistema de auto-regulação e não há equilíbrio algum nem sistema de auto-regulação sem seu contrário”. Heráclito descobriu a mais maravilhosa de todas as leis psicológicas, ou seja, a função reguladora dos contrários. Chamou a esta função enantiodromia, entendendo por ela que tudo acontece primeiro no seu

contrário. (...) “Tudo o que é humano é relativo porque depende de uma oposição interna, pois tudo é fenômeno energético. A energia (...) se apóia necessariamente numa oposição pré-existente, sem a qual não poderia haver em absoluto energia alguma. (...) Sempre o alto tem que preceder o profundo, o quente o frio, para que se realize o processo de compensação que é energia. (...) Tudo o que vive é energia, e ancora-se portanto na oposição” (JACOBI, 1963, p.91/92).

A psique está em permanente mobilidade energética. Trata-se de relações de forças no interior da totalidade da energia psíquica, ou libido, que para Jung pode ser considerada como sinônimo de interesse. Esta atua como uma “força que une entre si e faz pulsar todas as formas e atitudes do sistema psíquico” (JACOBI, 1963, p.89).

Neste sistema total a quantidade de energia é constante e somente é variável a sua distribuição. “Nenhum valor anímico pode desaparecer sem ser substituído por outro equivalente” porque a lei da conservação da energia exerce sua ação não só entre (...) o par de contrários consciência e inconsciente, mas também em relação a cada (...) conteúdo da consciência ou do inconsciente que retiram um do outro a carga energética de seu contrário (JACOBI, 1963, p.93).

É assim que, por exemplo, uma crise de consciência – na qual o indivíduo perde a crença nos valores, relações e atividades que até então guiavam sua vida – desencadeia uma desativação energética da consciência que se manifesta como paralisação do fluxo vital por perda dos interesses até então vigentes, e uma ativação equivalente, em termos de carga energética, de conteúdos do inconsciente (lei da equivalência energética) (JUNG,

1985, cf.) A mesma quantidade de energia se mobiliza para outro lugar do sistema psíquico ativando conteúdos inconscientes que invadem a consciência.

Na psicologia junguiana a consciência é concebida como a ponta de um “iceberg”, uma “superfície ou película cobrindo a vasta área inconsciente cuja extensão é desconhecida” (JUNG, 1972, p.23) e onde está enraizada. Os processos conscientes, centrados no ego, caracterizam-se pela descontinuidade, pela percepção intermitente de momentos de existência. Pelo contrário, os processos inconscientes constituem-se como um continuum espaço-tempo.

O mundo da consciência caracteriza-se (...) por uma certa estreiteza; ele pode apreender poucos dados simultâneos num dado momento. Enquanto isso tudo o mais é inconsciente – apenas alcançamos uma espécie de continuidade, de visão geral ou de relacionamento com o mundo consciente, através de uma sucessão de momentos conscientes (...) A nossa possibilidade restringe-se à percepção de instantes de existência. Seria como se observássemos através de uma fenda e só víssemos um momento isolado – o resto seria obscuro, inacessível à nossa percepção. A área do inconsciente é imensa e sempre contínua, enquanto a área da consciência é um campo restrito de visão momentânea (JUNG, 1972, p.24).

No continuum espaço-tempo do inconsciente, passado, presente e futuro dão-se simultaneamente, entrelaçando-se em redes significativas de conteúdos num tempo significativo, relacional, circular/cíclico, cuja dinâmica é ao mesmo tempo autônoma e dependente da atitude consciente. A consciência, pelo contrário, funciona no tempo linear da sucessão passado, presente, futuro, onde tem que se orientar para realizar seus projetos. Isto gera antagonismos através das interferências da temporalidade inconsciente no tempo da consciência. Estes antagonismos são fonte de desordem, mas também de reorganização permanente, e mobilizadores de transformações na personalidade. O autoconhecimento

como processo de diálogo entre a consciência e o inconsciente implica em relacionar tempos diferentes e opostos. O passado da infância e da adolescência, por exemplo, continua interferindo no presente da vida consciente, quer percebamos isto ou não.

Jung não hipostasia o inconsciente nem a consciência. O que privilegia como cenário fundamental da vida psíquica é o espaço intermediário entre ambos, ou seja, o espaço onde se dá a relação de complementação e/ou de oposição entre as duas esferas. E este espaço é o do símbolo/fantasia. É nas franjas de interferência entre a consciência e o inconsciente, cujos limites não são nítidos, mas fugidos e mutantes, que ocorre o processo da permanente mobilidade energética da vida psíquica através da emergência e transformação dos símbolos.

Esta zona intermediária nos diz que a consciência não é uma instância terminada, nem no indivíduo nem na espécie, mas um vir-a-ser indeterminado. A qualidade do ser consciente caracteriza-se pela incerteza, abertura e indeterminação. As limitações e a fragilidade da consciência-ego constituem a própria condição possibilitadora de seu desenvolvimento e ampliação. É na sua dependência – interior – do inconsciente, e na sua dependência – exterior – do mundo sócio-histórico-cultural, que ela tece o processo da sua constituição. Sua autonomia é sempre relativa, necessitando sempre ser reconstruída em movimentos de readaptação à interioridade inconsciente e às mudanças exteriores na vida pessoal e no entorno sócio-histórico-cultural.

3.2. O INCONSCIENTE PESSOAL

O inconsciente pessoal é, para Jung, um sub-sistema do sistema psíquico constituído por duas esferas: a pessoal e a coletiva. A esfera pessoal do inconsciente é produto da história vivida pelo indivíduo: o que viveu e esqueceu, os desejos que recalcou, os aspectos da personalidade que não foram vividos; é também produto da sua sombra “oculta (...) freqüentemente inferior (que (personifica o que o indivíduo recusa conhecer ou admitir e que, no entanto, sempre se impõe a ele, direta ou indiretamente (...) (JUNG, 1975, p.359); dos aspectos novos da personalidade, que permanecem latentes, não se atualizando, inibidos pelas necessidades de adaptação ao meio sócio-cultural; e, finalmente, do que Jung denomina os complexos afetivos, em geral produto de situações

difíceis e muito dolorosas pelas quais passou o indivíduo e que geraram, ou não, traumas. O complexo afetivo funciona no inconsciente como uma pequena psique fechada, ou um pedaço da alma que foi “arrancado fora” e passa a atuar de maneira autônoma quando re-estimulado. A consciência pode ter apenas um controle relativo sobre o complexo ou, simplesmente, nenhum controle. Para Jung, os complexos afetivos autônomos constituem a via régia para o inconsciente.

*É a imagem de uma determinada situação psíquica de forte carga emocional e, além disso, incompatível com as disposições ou atitude habitual da consciência. Esta imagem é dotada de poderosa coerência interior, tem sua tonalidade própria e goza de um grau relativamente elevado de autonomia, vale dizer: está sujeita ao controle (...) da consciência até um certo limite e, por isso, se comporta na esfera do consciente como um *corpus alienum*, animado de vida própria (JUNG, 1984a, p.31).*

Todos os conteúdos citados do inconsciente pessoal, e particularmente com maior força os **complexos autônomos**, funcionam como sub-personalidades ou personalidades parciais, em geral opostas à personalidade consciente, latentes na vida oculta subjacente a ela. Trata-se de uma multiplicidade de duplos que interferem de diferentes maneiras na vida da consciência, provocando lapsos, sintomas, distúrbios, atrapalhando seus planos e inclusive, em algumas situações, invadindo-a com a força avassaladora dos complexos afetivos. Dado o caráter autônomo dos conteúdos do inconsciente, principalmente quando não conscientizados e trabalhados, o sistema psíquico possui naturalmente um alto grau de dissociabilidade. A desordem da multiplicidade de personalidades parciais está sempre a ameaçar a personalidade consciente que escolheu uma determinada ordem na vida. E o jogo entre ordem e desonlem tem um caráter paradoxal: ao mesmo tempo que se constitui em fonte de transformações e reorganização psíquica, pode constituir-se também em fonte de desorganização, dissociações patológicas e loucura.

A totalidade psíquica junguiana é una e múltipla, possuindo duas metades que interferem uma na outra em complementação e antagonismo simultâneos: uma descontínua, regida pelo tempo linear, e outra contínua que funciona num tempo circular, contendo esta última uma multiplicidade de personalidades parciais opostas entre si e em conflito também com a personalidade consciente.

3.3. O INCONSCIENTE COLETIVO

Essa totalidade se torna ainda mais complexa por estar enraizada no inconsciente coletivo com seus complexos autônomos instintivo-arquetípicos, que são independentes da história de vida pessoal, pertencendo à esfera instintual universal da espécie humana. O inconsciente coletivo é considerado por Jung como matriz geradora de toda atividade e experiência humana.

A alma não é de hoje! Sua idade é de muitos milhões de anos. Mas a consciência individual é apenas a eflorescência e frutificação estacional que nasce do perene rizoma subterrâneo, e essa eflorescência e frutificação se encontra em harmonia com a verdade só quando integra em seus cálculos a existência do rizoma, pois a rede de raízes é a mãe de tudo (JUNG, 1982, p.16/17).

Ao longo dc toda sua obra Jung enfatiza que o homem moderno perdeu o contato com seus próprios instintos através do processo cultural racionalizador da modernidade. Afastou-se não só da natureza exterior que se tornou objeto de sua dominação, como também da natureza dentro de si mesmo: sua base biológico-instintiva que Constitui a psique generalizada, comum a todos os homens e mulheres, e ao nível da qual o indivíduo já não é ele mesmo, mas toda a humanidade.

Essa esfera do inconsciente está constituída por uma infinidade de instintos/arquétipos. O instinto e o arquétipo são dois aspectos inseparáveis do mesmo fenômeno, duas faces da mesma moeda, enraizado na estrutura biológica da espécie. O espaço do instinto/arquétipo é o da junção específica entre a espécie humana como produtora de cultura, e a natureza. O instinto refere-se ao **impulso para a ação** e o

arquétipo à **apreensão da situação** implícita na ação. Os dois aspectos, no humano, se buscam um ao outro, se transformam um no outro, na atividade/experiência. Poderíamos dizer que o arquétipo canaliza a ação instintiva **atribuindo significado** às situações em que ela se dá. A ação humana, à diferença das outras espécies, se insere em significados culturais. Não é apenas o resultado da compulsividade automática do instinto. Neste sentido, o aspecto arquetípico do instinto é uma especificidade do humano como espécie produtora de cultura. É a fonte de atribuição de significados e de ressignificação.

Jung define o arquétipo como uma forma inata, herdada, vazia de conteúdo, constituindo-se como um a priori da percepção que se aproximaria talvez às categorias apriorísticas de Kant. “O arquétipo em si mesmo é vazio: é um elemento puramente formal, uma *facultas praeforrnandi* (possibilidade de pré-formação), forma de representação dada a priori (...)“ (JUNG, 1975, p.352). É herdado como um componente biológico-instintivo da espécie. Condiciona, preforma, a estrutura da apreensão/percepção humana.

Só é possível reconhecer o arquétipo indiretamente, por duas vias: a das **imagens** que produz e a da **numinosidade** que as acompanha. As imagens arquetípicas chegam à consciência através dos sonhos, das fantasias, do imaginário. Mas o arquétipo não é a imagem, embora só possamos chegar a ele através de sua manifestação na consciência como imagens, as quais se repetem sempre em todos os lugares do planeta e em todas as culturas, referindo-se a **situações típicas** vividas pela espécie.

Uma imagem primordial só tem um conteúdo determinado a partir do momento em que se torna consciente e é, portanto, preenchida por material da experiência consciente. Poder-se-ia talvez comparar sua forma ao sistema axial de um cristal que prefigura, de algum modo, a estrutura cristalina na água-mãe, se bem que não tenha por si mesmo qualquer existência material. Esta só se verifica quando os íons e moléculas se agrupam de uma suposta maneira (JUNG, 1975, p.352).

Um mesmo sistema axial pode assumir uma variedade de manifestações e conteúdos na imagem de acordo com a ativação específica do arquétipo pela experiência concreta vivenciada pela consciência, numa cultura determinada.

A outra forma de reconhecer o arquétipo é pelo izumeiz que irradiam as imagens arquetípicas que chegam à consciência carregadas de mana¹⁰. O arquétipo tem efeito numinoso na consciência, levando-a a um estado duplo de terror e êxtase. O numinoso designa o inexpressível, o indizível, o misterioso, o tremendo, o fascinante, o sagrado, o “totalmente outro”, o irracionalizável. A vivência das imagens arquetípicas é carregada de emotionalidade e de “uma plenitude de sentido até então considerada impossível” (JUNG, 1984a, p.14.3). Quando estas imagens chegam à consciência, o fazem com a força avassaladora de uma carga afetiva extática que possui poder transformador, quando bem trabalhada pela consciência-ego. Não se dando esta condição, o ego corre o risco de identificar-se com as figuras simbólicas, ocorrendo um processo dissociativo da personalidade. Foi através da observação e pesquisa dos psicóticos que Jung chegou ao conceito de inconsciente coletivo e à percepção de que a energia arquetípica pode ser ao mesmo tempo fonte de cura e de doença. Tudo depende das condições da consciência para enfrentar-se com ela. Trata-se de uma energia que possui imenso poder transformador.

Há uma aura mística em torno de sua numinosidade e esta exerce um efeito correspondente sobre os afetos (...) O arquétipo mobiliza concepções filosóficas e religiosas justamente em pessoas que se acreditam a milhas de distância de semelhantes acessos de fraqueza (...) (JUNG, 1984, p1421143).

Para o autor não tem sentido buscar a origem dos arquétipos. Nasceram como parte da estrutura biológico-natural da espécie humana. Assim como é impossível provar a existência dos instintos, também não se pode provar a existência dos arquétipos. A

¹⁰ Este termo refere-se a uma noção arcaica de energia psíquica. Designa entre os melanésios um poder extraordinariamente atuante, que emana de um ser humano, de um objeto, de um ato, de um acontecimento, ou de seres e espíritos sobrenaturais. Ver: JUNG, C.G. Memórias, Sonhos, Reflexões. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975, p.356.

hipótese de um inconsciente coletivo é não mais ousada que assumir a existência dos instintos.

Os arquétipos atuam como forças reguladoras e motoras das imagens/fantasias.”Isso significa que, da imensa gama de potencialidade imagética presente em cada conteúdo do inconsciente coletivo, cada cultura privilegiará facetas que se diferenciarão e variarão de forma infinitesimal ao longo dos séculos” (MARONI, 1998, p.63).

Jung considera o inconsciente coletivo

(...) como um depósito do processo cósmico que se espelha, em última análise, na estrutura do cérebro e do sistema nervoso simpático (...); ele constitui, em sua totalidade, uma espécie de imagem intemporal e como que eterna do mundo que se contrapõe à nossa visão consciente e momentânea do mundo (...) A imagem inconsciente possui uma energia própria, independente da consciência, energia graças à qual pode produzir efeitos psíquicos poderosos que não aparecem na superfície do mundo, mas influenciam-no tanto mais poderosamente a partir de dentro. A partir de nossas profundezas obscuras (JUNG, 1984, p.322/323).

Trata-se do *continuum* espaço-tempo “encravado” no cérebro do homem biológico-natural, onde se enraíza a consciência descontínua e contingente, e de onde emana toda criação e criatividade, enfim, a cultura humana. No inconsciente coletivo cada um de nós é “uno com o mundo”, carregando conosco a história de toda a humanidade.

Se o inconsciente pudesse ser personificado, assumiria os traços de um ser humano coletivo, à margem das características de sexo, à margem da juventude e da velhice, do nascimento e da morte, e disporia de experiência humana quase imortal de um a dois milhões de anos. Este ser pairaria simplesmente acima das vicissitudes dos tempos. O

presente não teria para ele nem maior nem menor significação do que um ano qualquer do centésimo século antes de Cristo (...) Ele teria vivido, (...) um número incalculável de vezes, a vida do indivíduo, da família, das tribos e dos povos e possuiria o mais vivo e o mais profundo sentimento do ritmo do devir, da plenitude e do declínio das coisas (JUNG, 1984a, p.294).

3.4. A PSIQUE COMO TOTALIDADE UNA E MÚLTIPLA

Assim, às personalidades parciais que habitam o inconsciente pessoal, temos que acrescentar outras: os complexos autônomos arquetípicos do inconsciente coletivo. Se as primeiras são relativamente fáceis de ser reconhecidas por uma consciência que tenha um contato mediano com o inconsciente, as segundas possuem o caráter de estranheza total. O “levante dos deuses” que invade a consciência na forma de fantasias com forte carga afetiva, e que não têm nenhuma relação com a vida e a visão de mundo da consciência pessoal, no mínimo causa espanto, no máximo, mistura de êxtase e terror. Maroni nos fala de um de-repente para descrever esta experiência, de um instante em que entramos “em contato com o horror e com o maravilhoso ao mesmo tempo”.

Quem viveu o instante sabe de uma certa passividade. Sempre nos vemos como um-eu, como uma-consciência, como uma-unidade e dizemos “eu vivi o instante”. Não é bem assim, pois “somos vividos pelo instante”. Aí, o eu não é um elemento ativo. Quando o Ser nos invade, nos agarra, nos sentimos do tamanho do Ser, infinitos: vivência cóstruca, sentimento oceânico. Sofremos o Ser que nos possui (...) Trata-se, pois, de uma experiência carregada de emocionalidade. Passar por [essa] experiência (...)

modifica-nos. Depois dela já não somos os mesmos. Na experiência há um antes e um depois. Há um partir-se do tempo linha reta (MARONI, 2001, p.23).

Essa experiência — confronto com o inconsciente coletivo — é condição *sine qua non* do processo de individuação. Além de confrontar-nos com as personalidades parciais do inconsciente pessoal, o desencadeamento do processo nos coloca ante o desafio de trabalhar os complexos autônomos do inconsciente coletivo que chegam à consciência. Esta precisa estar em condições de dialogar com e diferenciar-se da multiplicidade de figuras que afloram do sub-mundo subjacente a ela, cuja base sem fundo se insere no universal humano. É importante enfatizar que esse processo não pode ser induzido desde fora, forçado, pois se trata da própria espontaneidade natural das raízes instintivas manifestando-se em busca da possibilidade da diferenciação individual. A consciência-ego não pode decidir individuar-se. O processo ocorre independentemente da sua vontade, na imanência de uma autopoiese ancorada nas raízes instintivo-arquetípicas. Em várias passagens de sua obra Jung refere-se ao “instinto de individuação” que pode realizar-se ou não.

Podemos concluir, assim, que o ser psíquico junguiano é uno-múltiplo, possuindo um rosto de luz, consciente, organizado, e muitos outros rostos submersos, ocultos, latentes nas sombras do tempo circular do inconsciente. Vive em e através do antagonismo, produzindo-se a si mesmo através do conflito. A consciência-ego vê-se constantemente posta em dúvida e em dúvida com o inconsciente. É desafiada, ironizada, por uma multiplicidade de “outros” que questionam suas unilateralidades, os caminhos que escolheu, os valores que guiaram sua vida. Os rostos da desordem estão sempre à espreita da ordem consciente unilateral que recalcou, inibiu, aspectos vitais que permanecem latentes e pugnam por vir à tona. A singularidade individual, como potencialidade no inconsciente, provoca a consciência que se submeteu às ordenações, às disciplinas e à massificação no coletivo. As partes da alma que a organização momentânea da totalidade psíquica inibiu reivindicam realizar-se. A consciência é sempre provisória e inacabada. É frágil, estando constantemente ameaçada pela desconstrução do inconsciente.

3.5. A DUPLA TENSÃO NA PSIQUE JUNGIANA

A psique junguiana possui dupla abertura: na superfície se abre para o sócio/histórico/cultural; nas profundezas se abre para o mundo instintivo/natural dos complexos arquetípicos da espécie. Jung considera que “assim como alguns desaparecem em seu papel social, outros podem ser tragados por uma visão interna, afastando-se definitivamente de seus semelhantes” (JIJNG, 1984b, p.21). Na identificação com a *persona* — a máscara social — o indivíduo é tragado pela sociedade e, na identificação com qualquer complexo arquetípico, é tragado pelo mundo do inconsciente coletivo. No primeiro caso cai sob o jugo da sociedade. No segundo, sob o jugo do coletivo inconsciente da espécie. A dupla abertura da psique humana pode ser fonte de massificação por um lado e, pelo outro, de loucura. O que a nutre também a ameaça pelas copas e pelas raízes. Assim, a construção do espaço psíquico interior toma-se condição sine qua non da possibilidade do exercício da autonomia individual.

Este é o gigantesco desafio a ser enfrentado pela condição humana: saber dosar as duas aberturas (dependências), saber abrir, mas também saber fechar no exercício da construção da individualidade na sua relação com a sociedade e com a espécie. O processo de individuação implica em confrontar-se com o exterior – a sociedade, a cultura e a história – e com o interior – a psique inconsciente com seus complexos autônomos pessoais e coletivos. O resultado desse processo é uma nova forma de estar no mundo, uma nova forma de relação com a sociedade, a cultura e a base instintivo-biológica da espécie.

A individuação implica em reorganização do conjunto da totalidade psíquica. Esta reorganização desenha uma nova forma de relação com a sociedade e a cultura, redefinindo a tensão inevitável na condição humana entre o individual e o social, através do desenvolvimento do potencial auto-ético do indivíduo. O lugar da moral social passa a ser ocupado pela capacidade autônoma de reflexão ética. No entanto, Jung não é otimista em relação a esta questão.

A humanidade, com sua essência, continua num estado infantil, psicologicamente falando. Esta fase não pode ser omitida. A grande maioria necessita da autoridade, diretriz, lei. Tal fato não pode ser

negligenciado. A superação paulina da lei só serve para aqueles que são capazes de pôr a alma no lugar da consciência moral. São poucos os que estão aptos para isto (...) E estes poucos só trilharão tal caminho por uma coação interna, para não dizer pelo sofrimento, pois esse caminho é como um fio de navalha (JUNG, 1984b, p.113).

3.6. O PENSAMENTO-FANTASIA: PONTE ENTRE A CONSCIÊNCIA E O INCONSCIENTE

Para Jung, a busca da individualidade singular, com sua inteireza psíquica, passa pelo diálogo da consciência com as fontes intuitivo-arquéticas da transformação: o diálogo com as figuras simbólicas que emergem do inconsciente coletivo com suas fantasias. Entregar-se a essas fantasias e, ao mesmo tempo, diferenciar-se delas, mantendo a vigilância da consciência-ego, constitui o caminho para a individuação. As forças da base psíquica intuitivo-arquética são os meios que a natureza oferece ao indivíduo para questionar, negar, contrabalançar, compensar as imposições culturais, na busca de sua própria alma. O *animus* e a *anima*¹¹, como personificações arquéticas do inconsciente são a contrabalança da *persona* adequada às expectativas da sociedade e da moral social.

Este caminho implica em riscos, pois, como já consideramos, a consciência-ego corre o perigo de identificar-se com as figuras coletivas que a invadem, desencadeando-se um processo dissociativo patológico. Num dos extremos da ausência de espaço interior está o indivíduo apenas social; no outro está a loucura a espreitar-nos com o perigo da

¹¹ A anima é a personificação da natureza feminina do inconsciente do homem e o aninlus, da natureza masculina do inconsciente da mulher. Estes arquétipos personificam o inconsciente. Daí que as inumeráveis formas — ou conteúdos — que podem assumir essas figuras nos sonhos e fantasias nos falam sobre o estado de nosso inconsciente, possibilitando-nos seguir o seu percurso, ou o percurso das mutações energéticas ao longo do processo. Ao mesmo tempo, aninia/aninius é o arquétipo da vida ou do impulso vital. Como todo arquétipo, é paradoxal, apresentando-se ora com a vestimenta da positividade, ora com a da negatividade, pois “a tendência a relativizar os opostos é uma característica própria do inconsciente”. Ver: JUNG, C.G. Arquétipos e Inconsciente Coletivo, Buenos Aires: Paidós, 1974.

identificação com algum deus, mago ou profeta. Mas aí “onde está o perigo cresce também o que salva” (I-ÓLDLRLUJ apud MORIN, 1999, epígrafe).

A terapêutica junguiana trabalha no espaço intermediário entre a consciência e o inconsciente, que é o espaço do **pensamento-fantasia**. JAFFÉ assinala que psicologia de Jung dirige sua atenção não ao “impressor” - o arquétipo — mas à investigação da “impressão” (JAFFÉ, 1983, p.47, cf.). Dar a palavra às fantasias por mais absurdas que nos pareçam, implica numa atitude passiva e ativa ao mesmo tempo. Passiva, no sentido de aceitá-las como uma realidade objetiva da psique; ativa, no sentido de uma participação da consciência nessa realidade, dialogando com as figuras imaginárias que emergem do inconsciente coletivo. Isto é o que Jung define como **imaginação ativa**, ou como o exercício do pensamento-fantasia, no qual participam a consciência e o inconsciente. Esta forma de pensamento encontra sérias barreiras colocadas por uma consciência racionalista e unilateralmente intelectualizada que não tem condições de levar a sério as imagens que produz o inconsciente coletivo.

O credo científico de nossa época desenvolveu uma fobia supersticiosa em relação à fantasia. É verdadeiro o que atua. Ora, as fantasias do inconsciente atuam sem dúvida alguma. Até mesmo o filósofo mais inteligente pode ser vítima de uma estúpida agorafobia. Nossa famosa realidade científica não oferece qualquer proteção contra a assim chamada irrealidade do inconsciente. Algo atua por detrás do véu das imagens fantásticas, quer lhe atribuamos um nome bom ou mal. Trata-se de algo de verdadeiro, razão pela qual suas exteriorizações vitais devem ser tomadas a sério (JUNG, 1984b, p.93).

Percebendo a importância do fantasiar no processo de transformação interior, Jung viu a necessidade de superar as barreiras que a ciência moderna colocava no seu caminho de busca da compreensão da psique. Não hesitou em ultrapassar o paradigma dominante

para desenvolver sua psicologia aquém e além da postura racionalista. Para o autor o autoconhecimento é uma arte e não uma ciência, embora possa — e deva — lançar mão das aquisições do conhecimento científico. No processo do autoconhecimento devem dialogar a postura racional e a poético-imagética, condição indispensável para o confronto com o inconsciente que pensa através de imagens simbólicas. “A psique constitui um dado irracional” e, como tal, exige de nós que a racionalidade dialogue com o irracionalizável.

Não é de estranhar-se que na experiência psicológica encontremos, com extrema freqüência, processos e vivências alheios à nossa experiência racional e por isso mesmo rejeitados pela atitude racionalista da nossa consciência. Tal mentalidade não é adequada à observação psicológica e é profundamente anticientífica. Não devemos sugerir à natureza o que deve fazer, se quisermos observar seu comportamento espontâneo (JUNO, 1984b, p.VIII).

A psicologia junguiana recusa-se ao enquadramento do pensamento na camisa de força do racionalismo. Propõe o mergulho no mistério original das profundezas do inconsciente, através do qual o indivíduo se liberta da prisão das coisas, das instituições, dos padrões estabelecidos, tomando-se permeável ao ser que se pronuncia no mais fundo de sua interioridade.

Em Símbolos de Transformação, Jung distingue o que denomina **pensamento dirigido** do **pensamento-fantasia**. O primeiro é o pensamento da consciência, racional/lógico, lingüístico por excelência, voltado para o exterior, para a adaptação à vida social, à comunicação. O segundo é o pensamento que emerge do diálogo entre a consciência e o inconsciente com seus conteúdos mítico/simbólicos. Este volta-se para o interior da psique, realizando-se como movimento do fantasiar. É um pensamento que leva em consideração o analógico e se processa em diálogo com imagens simbólicas polissignificativas, carregadas de um excesso de significações, que são acompanhadas por diversas graduações de carga afetivo/emocional (JUNG, 1982, p.31 em diante, cf.). O inconsciente tem o seu próprio pensar que se processa por imagens mítico-simbólicas. Isto

significa afirmar a existência de uma instância em nós que pensa pensamentos que não são nossos, não pertencem à nossa consciência-ego. O pensamento-fantasia seria aquele no qual a consciência dialoga com o pensar do inconsciente. Jung assim se refere a uma figura do seu fantasiar, Filemon:

Passeava com ele pelo jardim e o considerava uma espécie de guru, no sentido dado pelos hindus a esta palavra. (...) Filemon representava uma inteligência superior. Era para mim um personagem misterioso, (...) me fez compreender que havia uma instância em mim capaz de enunciar coisas que eu não sabia, não pensava, e mesmo coisas com as quais não concordava. (...) Disse-me coisas que eu não pensaria conscientemente. Percebi com clareza que era ele, e não eu, quem falava. Explicou-me que eu lidava com os pensamentos como se eu mesmo os tivesse criado; entretanto, segundo lhe parecia, eles possuem vida própria, como animais na floresta, homens numa sala, ou pássaros no ar. (...) Foi assim que, pouco a pouco, me informou acerca da objetividade psíquica e da “realidade da alma” (JUNG, 1975, p.1&2/163).

Referindo-se ao pensamento dirigido, ao pensamento da consciência, considera que “a matéria com que pensamos é a linguagem e o conceito verbal” que tem como razão de ser a necessidade da comunicação (JUNG, 1982, p.36). Para Jung não haveria uma identificação única entre o pensamento e a linguagem verbal com seus conceitos. O pensamento-fantasia extrapola a verbalização e pertence a um âmbito que incorpora o simbólico-imagético. “Uma paciente muito inteligente, que me ‘traduzia’ fragmentariamente suas fantasias, me dizia com freqüência: ‘Eu sei exatamente do que se trata, vejo e sinto tudo, mas me é totalmente impossível encontrar palavras para isso’ (JUNG, 1982, p.3). Tratar-se-ia de um pensamento “supraverbal” ou “hipológico”, nas palavras do autor.

O que acontece quando pensamos de forma não-dirigida, quando fantasiamos? O pensamento-fantasia ocorre como no diálogo com nossos sonhos: “*o sonho surge de uma parte da alma que não conhecemos*” e constitui-se em “*uma série de imagens aparentemente contraditórias e absurdas, mas contém um material de pensamentos que, traduzido, arroja um sentido claro*” (JUNG, 1982, p. 32). É um pensamento ao qual falta “uma apresentação superior e o sentimento de direção que dela emana. Já não impomos ao nosso pensamento um itinerário determinado, mas o deixamos flutuar, afundar-se ou subir pela sua própria densidade” (JUNG, 1982, p.41). O autor cita William James:

Nosso pensamento se compõe em grande parte de séries de imagens, uma das quais provoca a outra, numa espécie de devaneio passivo, do qual provavelmente são capazes também os animais superiores. Esta classe dc pensamentos conduz, no entanto, a conclusões razoáveis tanto dc índole teórica como prática (JAMES, apud JUNG, 1982, p.42).

É um pensamento que se desenvolve sem cansaço, abandonando a realidade para perder-se em fantasias do passado e do futuro. Cessa o pensamento verbal, uma imagem segue a outra, um sentimento segue o outro. O diálogo com o inconsciente se dá através deste pensamento, assumindo a consciência o papel ativo de considerar as imagens como reais – como de fato são – procurando saber o que elas têm a nos dizer, aceitando e/ou refutando suas propostas.

Este diálogo desenvolve o que Jung denomina a função transcendente, a qual é, ao mesmo tempo, meio e fim do processo de individuação, pois através dela se realiza a união entre a consciência e o inconsciente. Através dela também, torna-se possível a diferenciação e organização das funções ectopsíquicas (às quais nos referiremos logo a seguir) atrofiadas pela cultura (principalmente o sentimento e a intuição) e a união dos opostos psíquicos antagônicos e complementares: da consciência com o inconsciente, do pensamento com o sentimento, da sensação com a intuição. Esta união só pode realizar- se

através da ativação do pensamento-fantasia, o qual lança mão da verbalização apenas como um instrumento secundário, auxiliar do diálogo.

O alternar-se de argumentos e afetos forma a função transcendente dos opositos. A confrontação entre as posições contrárias gera uma tensão carregada de energia que produz algo vivo, um terceiro elemento que não é um aborto Lógico, consoante o princípio tertium non datur¹², mas um deslocamento a partir da suspensão entre os opositos e que leva a um novo nível do ser, a uma nova situação. A função transcendente aparece como uma das propriedades dos opositos aproximados. Enquanto estes são mantidos afastados um do outro evidentemente para se evitar conflitos — eles não funcionam e continuam inertes (JUNG, 1984', p.22).

O pensamento-fantasia não estaria ultrapassado pela história do desenvolvimento da humanidade como algo pertencente a um passado “primitivo”. Pelo contrário, esteve e estará sempre presente na condição humana como um desafio a ser enfrentado, simplesmente porque quando dorme o homem sonha , e quando se apaixona sonha acordado. É a cultura e a educação modernas que sub-valoraram o fantasiar, tornando- nos cegos para ver a sua importância nos âmbitos do desenvolvimento psíquico, do conhecimento e da vida, O pensamento-fantasia é, para Jung, a fonte de toda criatividade humana.

3.7. FUNÇÕES E TIPOS PSICOLÓGICOS

¹² Expressão latina que se refere à impossibilidade da existência de uma identidade definida pelo terceiro excluído da lógica aristotélica. O “terceiro elemento”, a que se refere Jung na citação, não é “um aborto lógico” porque seu pensamento caracteriza-se justamente pela transgressão a essa lógica: admite a possibilidade de uma identidade que se institui justamente como o terceiro excluído aristotélico. Ver nota (3) do capítulo 2 na página 27.

As instituições culturais e educacionais modernas valorizam e desenvolvem nas pessoas o que a cultura considera importante: o intelecto, a razão. O padrão cultural moderno é produtor da unilateralidade da razão. Desconsidera, subvalora, anula, os outros lados da pessoa, atrofiando-os ao longo do processo educativo/socializador. O sujeito moderno é aquele especializado no pensamento lógico/racional e a sua formação privilegia a cultura scientificista. Essa unilateralidade é acompanhada por outra que a completa dentro do padrão cultural: a extroversão da libido para os objetos externos que devem ser produzidos, possuídos, consumidos. A introversão não é valorizada, mais bem é escarnecedida, mal-vista, sinal de debilidade. A conquista do espaço interior é considerada “perda de tempo”. Assim, nos especializamos também na extroversão produtivista e consumista.

A libido do indivíduo e da cultura da modernidade percorre unilateralmente sempre o mesmo caminho, se move na monotonia da mesma direção: o tempo linear da razão e da busca da felicidade no exterior através da posse da parafernália de objetos a produzir e consumir. Essas especializações do padrão moderno constituem-se em fonte de desequilíbrio, de desmedida, e, portanto, de insatisfações e distúrbios psíquicos, na medida em que reduzem as pessoas a apenas alguns fragmentos de si mesmas e as fazem perder a alma na conquista do mundo exterior.

Para Jung, a vivência da inteireza humana supõe a diferenciação e organização dos múltiplos focos de subjetivação, ou eixos subjetivos de referência da consciência, através dos quais esta se relaciona com o outro e com o mundo. Estes focos se constituem através da interação/combinação entre os **tipos psicológicos** e as **funções ectopsíquicas** da consciência. Os tipos são o **extrovertido** — libido orientada para os objetos e situações exteriores — e o **introvertido** — libido orientada para o interior da psique. São opostos e complementares, e um dos aspectos da inteireza psíquica é saber unir esses opostos, ou seja, saber utilizar os dois focos de maneira mais ou menos equilibrada, de acordo com as necessidades do ritmo cíclico da vida (JUNG, 1981, cf.). Isto se constitui num ideal possível de ser alcançado ao longo do processo de desenvolvimento da personalidade. Mas na vivência psicológica de cada um de nós, em geral, tendemos mais para um ou outro tipo como predisposição inata e/ou como resultado dos condicionamentos culturais.

Os tipos psicológicos interagem e se combinam de diferentes maneiras com as funções ectopsíquicas da consciência. São elas: a **sensação**, “função de real”, que nos diz que algo existe, é percebido pelos sentidos; o **pensamento**, que nomeia, conceitua racionalmente o que existe; o **sentimento**, função valorativa que atribui valor ao que existe, estabelecendo uma hierarquia em termos do que sentimos ser mais importante, mais agradável, mais digno, mais justo; por fim, a **intuição** pressente de onde vem e para onde vai o que existe, estando vinculada às percepções subliminares do inconsciente. Jung considera o pensamento uma função racional, o sentimento como passível de tomar-se racional desde que diferenciado/organizado. A sensação e a intuição são consideradas funções irracionais (JUNG, 1972, p. 28 em diante, cf.). O dinamismo da interação entre as funções se estabelece em relação de oposição/complementaridade entre pensamento/sentimento e sensação/intuição. Por outro lado, cada uma das quatro funções podem ser vivenciadas através dos dois pólos: extroversão e introversão. Podemos, por exemplo, intuir algo sobre a nossa interioridade psíquica ou sobre acontecimentos exteriores.

Todos nascemos com uma predisposição inata a utilizar melhor uma ou duas funções e também com uma função que é a que menos sabemos utilizar. Assim, temos sempre uma **função principal** e uma **função inferior**. Da mesma forma, temos predisposição inata para um dos dois tipos psicológicos. Mas todos possuímos, talvez — em potencial — a capacidade de chegar a diferenciar e organizar todo o conjunto dos focos de subjetivação, embora isso ocorra em poucos. A capacidade de utilização conjunta dessas possibilidades — as quatro funções e os dois tipos — é considerada por Jung como meta difícil, mas possível de ser alcançada. É uma das metas fundamentais do processo de individuação: a união dos opostos, onde o pensamento e o mundo dos valores — o sentimento — se complementam no mesmo feixe reflexivo, e onde a intuição é contrabalançada pelos sentidos — sensação — e vice-versa.

É importante assinalar que na psicologia junguiana as funções e os tipos têm uma base instintiva e inconsciente, embora sejam ferramentas da consciência. Se esta se enraíza no inconsciente, ocorre o mesmo com as suas ferramentas. O puro instinto, o instinto na espécie, tem por característica básica a automaticidade e a compulsividade. Mas no indivíduo o instinto pode psiquizar-se, ou seja, modificar-se, perdendo seu caráter

compulsivo e dando margem a uma relativa liberdade e a uma certa imprevisibilidade. O **instinto psiquizado** é o instinto trabalhado psiquicamente, ou seja, no interior de uma dada situação/organização psíquica de conjunto. As funções e os tipos, dependendo de seu grau de diferenciação, são diferentemente psiquizados. Quanto menos diferenciados/psiquizados, mais se manifestam de maneira descomedida ou inadequada, apoderando-se do ego-consciência como *hýbris* compulsiva (MARONI, 2001, p.84-, cf.). Alcançar um equilíbrio psíquico saudável significa a psiquização/organização das funções e tipos, de forma que cada foco funcione em conjunto - ou em relação de compensação — com o seu oposto.

Resta considerar que da diferenciação ou indiferenciação dos focos de subjetivação aqui considerados depende a maneira como apreendemos e concebemos — e, portanto, como nos relacionamos — com o outro e o mundo. Esta questão tem, pois, implicações existenciais e epistemológicas. Assim, no processo de diferenciação de uma função, quando esta emerge e entra em processo de organização, é comum a pessoa ter a impressão de que o mundo mudou, ou ser invadida por uma confusão perceptiva que se expressa na frase: “mudou o mundo ou mudei eu?” Abre-se para ela um novo espaço a partir do qual olhar, perceber, um novo foco de subjetivação que jamais imaginara existir. É então que a alegria sentida vem compensar o sofrimento pelo qual foi necessário passar para chegar a este novo patamar.

Jung considera que o homem/mulher modernos sofrem uma atrofia do conjunto dos focos de subjetivação da consciência. O tipo humano da cultura moderna racionalista está centrado unilateralmente — ou fragmentado — no pensamento e na extroversão: pensa o mundo para poder conquistá-lo, sem saber que muitas vezes quem pensa não é ele, mas algum complexo antônomo de seu inconsciente que ele nem imagina existir, pois tem atrofiada a introversão necessária para chegar a ele. Este tipo humano subvalora o sentimento — base instintiva da reflexão ética — a intuição e a introversão, que não encontram condições sócio-culturais favoráveis para a sua diferenciação e organização. No máximo a cultura dá lugar à sensação como função auxiliar do pensamento.

Não posso deixar de mencionar as implicações sociais e políticas dessa questão. Trata-se de um tipo humano facilmente manipulável pelas forças sociais da mídia, dos grupos econômicos e políticos dominantes, dos grupos religiosos e das tecnocracias

contemporâneas. Ferramentas da consciência indiferenciadas significa ausência de espaço interior para o exercício da autonomia e liberdade individual — as quais supõem capacidade de elaborar uma auto-ética — caindo o indivíduo sob o jugo inconsciente dos padrões sociais, massificando-se.

É preciso insistir que toda e qualquer função indiferenciada — seja ela o pensamento, o sentimento, a intuição ou a sensação — apreende o mundo sob bases coletivas: por meio de fantasias coletivas que organizam as funções a partir do mundo social — as fantasias coletivas subjacentes à cultura; e/ou a partir do mundo interno — as fantasias coletivas que nos assaltam a partir do inconsciente coletivo. Logo, é seguro que pensamos, sentimos, intuímos e percebemos o mundo de maneira bastante uniforme e coletiva (MARONI, 200 E, p.95).

3.8. AUTOPOLESE: MORTE E RENASCIMENTO

Para Jung, o antagonismo dos opositos constitui-se no coração da vida psíquica; á o que faz pulsar a alma, o que tece a sua existência como construção/desconstrução. A meta subjacente á a união dos opositos, ou seja, a sua convivência num patamar de flexibilidade, em que o antagonismo não impeça a complementaridade. Esta possibilidade está presente. latente, na psique. e pode realizar-se ou não. A individuação bem sucedida significa alcançar um estado permanente de diálogo interior — com os diversos outros dentro de si mesmo — e com o mundo exterior. Nesse estado o ego já não é mais o único centro de referência da personalidade que alcançou um nível de desprendimento, superando a exclusividade do egocentrismo. Jung assim considera a diálogo interior que se estabelece na subjetividade individuada:

O eu, que antes era unívoco, por assim dizer, perde a prerrogativa de ser simplesmente o acusador e

adquire, em troca, o inconveniente de também ter que ser acusado. O eu toma-se ambivalente, ambíguo e fica mesmo entre a bigorna e o martelo. Torna-se consciente de uma polaridade de opostos que lhe é sobre-ordenada (JUNG, 1975, p.298).

Percebe que a vida ancora-se na enantiosis (oposição) e ao enfrentar o desafio de ter que tomar decisões difíceis, esse ego ambíguo, por sentir a exigência de ter que levar em consideração todas as partes da alma contrárias entre si, possui, por isso mesmo, flexibilidade, plasticidade, visão de conjunto, capacidade de lidar com o conflito, de tal forma que sabe que

ainda que se discuta e se argumente até o dia do juízo final, nem todos os conflitos de deveres serão realmente “resolvidos”. Talvez nenhum conflito seja realmente “resolvido”. Um belo dia, entretanto, a decisão simplesmente se apresenta como um curto-circuito. A vida prática não tolera ser mantida em suspenso por uma eterna contradição. Os pares de opostos e sua contradição inerente, entretanto, não desaparecem, se bem que por um momento passem para o segundo plano, em prol do impulso da ação. Os pares de opostos ameaçam constantemente (e a unidade da personalidade e sempre de novo enredam a vida cm contradições (JUNG, 1975. p.298).

Para o autor a polaridade interior da alma constitui-se em “pressuposição inalienável de sua vitalidade (...) Tanto teórica como praticamente essa polaridade é inerente a tudo o que vive”. Constatou pela observação de seus pacientes durante décadas que “nada aumenta mais a tomada de consciência rou a ampliação desta 1 do que a confrontação interior com os fatores opostos” (JUNG, 1975, p.298). Isto é o que leva o processo a ser marcado pela exigência imanente de uma ética pessoal, implicando na diferenciação da capacidade de discernimento ético. O sujeito individuado

já é fiador perante si mesmo de uma acusação impiedosa e de uma defesa obstinada; nenhum juiz temporal ou espiritual poderia devolver-lhe o sono (...) O júri do mundo exterior é transposto para o mundo interior onde uma decisão será tomada, de portas fechadas (JUNG, 1975, p.298).

Essa subjetividade individuada que acabamos de descrever é produto de uma autopoiese psíquica que implica em morte e renascimento, desconstrução/reconstrução. O **mito do herói** e o **tema do sacrifício** são os conteúdos-fantasia que o inconsciente coletivo ativa em momentos do processo de individuação, mostrando-nos o núcleo de seu caráter. Trata-se de um sacrifício. E o que é sacrificado? Sacrifica-se uma libido organizada em determinada direção — unilateral — que construiu uma subjetividade lentamente, ao longo de décadas no indivíduo e ao longo de séculos na cultura. Essa organização é questionada pelo processo, no indivíduo e na cultura, através do ato heróico — não escolhido pelo ego, mas ao qual este teve que submeter-se — de confronto com o inconsciente coletivo. O tema do sacrifício e o arquétipo do herói que é engolido pela baleia, que luta com o dragão, ou com outro animal, se entrecruzam no campo do mesmo significado: a regressão da libido para o inconsciente que se mobiliza e o trabalho hercúleo que isto significa para a consciência que deve confrontar-se com os seus conteúdos. “Em incontáveis lugares do planeta, sob todas as formas imagináveis, com todos os possíveis matizes de cada época, o herói-redentor aparece como fruto do ingresso da libido nas profundezas maternais do inconsciente” (JUNG, 1982, p.352).

O animal tem significação materna (...) Todos os animais pertencem à Grande Mãe (...) Assim como para o menino pequeno a mãe é gigantescamente grande, a “Grande Mãe” típica, a Mãe Natureza, possui o atributo da grandeza. Quem consegue abater o animal “mágico”, representante simbólico da mãe-

animal, adquire algo de sua força gigantesca (JUNG, 1982, p.334/335).

O herói/heroína luta pelo “tesouro difícil de alcançar”: sua personalidade verdadeira, oculta, latente, sua inteireza que reivindica realizar-se. Na desordem dessa busca perde-se e toma a encontrar-se muitas vezes, repetindo os mesmos erros — pois a libido acostumou-se por muito tempo com a via de mão única e lhe é difícil lidar com a multiplicidade de caminhos que se abrem. Mas a cada vez que torna a encontrar-se, algo morreu nele ou nela — e o mundo vai adquirindo novos matizes — até chegar à construção de uma nova forma de organização da libido ou do sistema psíquico.

O que é colocada em questão nesse processo é uma subjetividade parcial, fragmentada, identificada com o ego/cogito cartesiano, e essa consciência-ego que se crê una enfrenta enormes dificuldades para compreender que “o todo não pode ser reduzido a nenhuma de suas partes”. Percebe e concebe o outro e o mundo a partir apenas de uma única função organizada e de um único tipo. Tendo se fechado ao fluxo normal da compensação auto-reguladora do inconsciente, chegou às portas da entropia, da quebra, ao colapso da atitude consciente.

O que o inconsciente questiona através da desordem que instaura é uma subjetividade que se estruturou como consciência/ego/razão/extroversão, vivendo a ilusão de uma identidade una e fixa e projetando no outro e no mundo exterior tudo o que acumulou na vida inconsciente, pois o que não é conscientizado é sempre — naturalmente — projetado. Tal é a fragilidade dessa subjetividade — moderna — que sevê ante a urgência de ter que assumir o papel de herói/heroína que se enfrenta com as fantasias inconscientes que “avassalam” sua consciência.

Proporcional a essa fragilidade é a sobrecarga energética acumulada nos opositos que permaneceram inconscientes: tipo e funções indiferenciados, atrofiados; complexos autônomos pessoais e coletivos que são projetados no mundo exterior; e sua personalidade verdadeira, confundida, em promiscuidade indiferenciada, com outras múltiplas personalidades parciais no “lodo das profundezas”. Construída como “pura substância pensante”, essa consciência paira no ar sem contato com suas raízes instintivas, imagéticas, afetivas e intuitivas no inconsciente. Carrega, pois, oculta nas sombras, uma contraparte

instintiva explosiva, fonte de perigo e/ou de redenção. O levante dos oponentes no inconsciente a ameaça sob a forma de “levante dos deuses” — os arquétipos. Mas o que a ameaça também pode redimi-la.

Um sistema que se mantém em equilíbrio energético através da compensação entra em colapso se esta não se atualiza. É o que ocorre no sistema psíquico se a consciência se fecha para as compensações do inconsciente, o que é muito comum na subjetividade moderna ocidental, que tem atrofiada sua capacidade de fantasiar e, portanto, de dialogar com os conteúdos inconscientes no fluxo do pensamento-fantasia.

Quer se queira ou não, o fato é que um colapso é o efeito de uma consciência intelectual exaltada e unilateral, que se afastou demasiado das imagens primordiais. Mas bem antes da catástrofe manifestam-se sinais de extravio, tais como a atrofia do instinto, nervosismo, desorientação e emaranhados de situações e problemas insolúveis. A investigação médica descobre, em primeiro lugar, um inconsciente em completa revolta contra os valores conscientes e que a consciência não pode assimilar, sendo que o reverso também é impossível (destaque meu) (JUNG e WILHELM, 1984c, p.30).

Essa situação significa que a consciência chegou ao limite da possibilidade de continuar insistindo na sua atitude unilateral que a levou a escolher determinado caminho. O inconsciente “em completa revolta” pede o sacrifício de uma libido organizada até então de uma determinada maneira. Mas as duas esferas não podem comunicar-se, estão separadas. A comunicação só se estabelecerá através da “catástrofe” que está por chegar, ou seja, a invasão/possessão da consciência-ego pelos conteúdos do inconsciente através da regressão. Isto pode ser o início de uma dissociação patológica ou do processo de individuação, que Jung considera um fenômeno que se dá tipicamente na metade da vida. Desencadeia-se um processo que é vivido durante muitos anos como sacrifício, através do qual “determinada organização da consciência será interpelada; determinada hierarquia

(instintual/arquetípica) será posta em questão: a relação mesma da consciência com o inconsciente será redefinida" (MARONI, 1998, p.100).

Assim, a "ordem estabelecida" é questionada por uma revolta caótica das forças indiferenciadas do inconsciente. A pessoa passa a viver num estado marcado pela desorientação, espanto, exaltação, estranheza. Vivencia também, periodicamente, o fenômeno definido por Jung como *inflação* do ego: este se agiganta por momentos na ilusão de que as forças poderosas que emergem da energia arquetípica lhe pertencem. sentindo-se todo-poderoso. Uma e outra vez, este ego terá que *desinflar-se*. A pessoa perde sua forma anterior de adaptação a si mesma e à sociedade. A desordem que se instala vem para colocar em questão uma personalidade construída lentamente no interior de uma cultura com seus parâmetros e valores.

O processo — longo e doloroso - se dá através de uma guerra intra-psíquica entre as diversas partes da alma. Esta guerra não significa apenas a revolta do inconsciente de um indivíduo contra a sua consciência particular, mas implica numa outra guerra, mais ampla, com a cultura que moldou essa consciência. Inevitavelmente, no processo de individuação a cultura será questionada. O indivíduo terá que tomar consciência da visão de mundo de sua época — pelo menos nos seus aspectos mais importantes — e de como esta condicionou uma determinada estrutura/organização psíquica numa pessoa singular que é ele ou ela. A crítica da cultura é inerente à individuação como fenômeno típico da modernidade. Essa crítica perpassa toda a obra de Jung que insiste reiteradamente nos "exageros civilizatórios" da época moderna que atrofiou a capacidade individual para viver a inteinza humana, afastando-se de suas raízes intitivo-imagéticas inconscientes.

A diferenciação/organização das funções e tipos se dá ao mesmo tempo e em relação com a emergência das múltiplas personalidades parciais do inconsciente em conflito entre si e com a consciência-ego. As personalidades parciais se manifestarão como complexos autônomos pessoais e coletivos enquanto não forem trabalhadas e despotencializadas. O tipo e funções em processo de diferenciação emergem como forças instintivas em estado arcaico, manifestando-se, enquanto não organizados, de maneira descomedida, inadequada, levando a pessoa a viver situações nas quais se vê a si mesma como ridícula, mas sem poder evitá-las. Não pode haver diferenciação e psiquização dos instintos sem passar pela *híbris*. Simplesmente, a pessoa é "tomada" pela *híbris* de uma

função ou tipo que exige diferenciação, da mesma maneira que é “avassalada” pelos complexos autônomos, perdendo sua liberdade.

Só recuperará margens de liberdade através do diálogo da consciência com as figuras imaginárias que brotam do interior dos complexos. A meta desse diálogo é integrar o que têm a dizer, discriminando seus conteúdos e diferenciando-se delas. Os complexos só deixarão de ter autonomia — o que significa poder de “tomar” a consciência — através do diálogo e do desenvolvimento da capacidade consciente para diferenciar-se dos mesmos. Só então serão “domesticados”, “educados”, ou seja, se despotencializarão. Pouco a pouco, durante anos, a desordem vai gerando uma nova organização psíquica que inclui em si o que Jung denomina a função transcendente, arduamente conquistada, ou seja, a união em diálogo entre a consciência e o inconsciente, ou a capacidade do exercício permanente do pensamento-fantasia. A personalidade adquire a completude possível que permanecerá sempre incompleta, pois o inconsciente é oceânico, e mais, confunde-se com o cosmos.

Enfim, uma forma de organização psíquica é questionada por todas as partes da alma que inibiu, atrofiou, virtualizou, gerando antagonismos latentes que explodem a partir de um determinado limite, o “bursting point”. Essa explosão, considera Jung, tem uma finalidade imanente de reorganização num novo patamar do ser psíquico.

Diferenciar e organizar uma função — o sentimento, por exemplo — implica numa vivência dolorosa de confronto entre essa função emergente e a sua oposta unilateralmente organizada — o pensamento — acostumado a reinar soberano independentemente do mundo dos valores. Pensamento e sentimento entram em luta que se repete uma e outra vez — o processo é repetitivo — até que a organização da função em questão atinja um nível em que seja possível a convivência entre eles. O que se perde em racionalidade se ganha em ampliação do conjunto dos focos de subjetivação, adquirindo a pessoa a dimensão ético-afetiva no seu pensar. O mesmo ocorre com o par de funções sensação/intuição e com os tipos extrovertido/introvertido.

No confronto entre o que poderíamos chamar a personalidade dominante (consciente) e as personalidades parciais, a ela opostas no inconsciente, ocorre o mesmo movimento conflituoso repetitivo, num vaivém onde a cada vez a consciência sofre novamente o avassalamento dos complexos autônomos. Após a guerra repetitiva, chega um

momento em que a pessoa alcança um nível de plasticidade que permite o intercâmbio saudável entre as múltiplas personalidades que passam a “trocar idéias” entre si de maneira mais “civilizada”. A consciência-ego aprende a conviver em “assembléia permanente” com os múltiplos outros subjacentes a ela e inclusive agradece a eles a flexibilidade e a abertura que lhe possibilitam. Quase não é necessário dizer aqui que essa pessoa aprendeu também a conviver com o outro do mundo exterior, com os diferentes dela, com a multiplicidade de tipos humanos e culturas de que é feita a humanidade. Aprendendo a exercer uma relação de alteridade consigo mesma, adquire uma nova forma de relacionamento com o outro.

O movimento do processo é circular e cíclico. Cada momento de confronto produz um resultado que se converte em impulso para o momento seguinte, mudando o caráter do próximo embate, situando-o em um novo patamar. Novas qualidades psíquicas vão emergindo nesse movimento aparentemente monótono. Novas partes da alma se diferenciam e vão sendo integradas na consciência, transformando-se o conjunto do sistema psíquico. O resultado final é uma nova escultura humana, a emergência da singularidade individual realizada.

Jung se refere a esse movimento como um caminhar em círculo em direção a um centro. Trata-se de aproximar a personalidade a um centro de referência que não é o ego, o qual passará a ocupar um lugar importante sim, mas secundário em relação a um outro: o self¹³ ou si-mesmo.

O “aproximar-se circundando” ou “circumambulatio” (...) seria o ato de “moverse em círculo em tomo de si mesmo”, de modo que todos os lados da personalidade sejam envolvidos. “Os pólos de luz e de sombra entram no movimento circular”, isto é, há uma alternância de dia e de noite. (...) O movimento circular também tem o significado moral

¹³ O self, ou si-mesmo, é um arquétipo, considerado por Jung o arquétipo central da ordem e da totalidade psíquica. As imagens que produz são ordenadoras: o círculo, o quadrado, o quatémio, a mandala. Ao mesmo tempo expressam a divindade: a criança divina, a imagem de Deus. Expressam também algo difícil de ser encontrado: a pedra preciosa, o tesouro oculto. O self manifesta-se, ademais, através de imagens paradoxais como luz divina e trevas diabólicas, claridade e obscuridade, alturas e abismos, pois, como tudo que é humano, o self possui a sua sombra negativa. E uma realidade sobre-ordenada ao eu consciente. Expressa a personalidade mais ampla que também somos. Ver: JUNG, C.G. Memórias. Sonhos, Reflexões. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975, p.358.

da vivificação de todas as forças luminosas e obscuras da natureza humana, arrastando com elas todos os pares dc opositos psicológicos quaisquer que sejam. Lsto significa autoconhecimento através da auto-incubação (...) (JUNG e WILI-IELM, 1984c, p.41/42).

O self é o arquétipo da totalidade psíquica. O movimento autopoietico dirige-se para a aproximação a essa totalidade, que permanece sempre virtual, pois é intrinsecamente inabarcável. O que se alcança não é a completude, mas o encontro com a alma, através da construção de um novo centro da personalidade. O movimento tem uma finalidade que se constrói no próprio caminhar. A finalidade não é teleológica — o fim não está dado *a priori* — mas se constrói como emergências que desabrocham no próprio processo de autotransformação como centralização fora do ego.

O desenrolar do processo energético possui uma direção (um objetivo) definida, obedecendo invariavelmente (irreversivelmente) à diferença de potencial [renegético]. A idéia de energia não é a de uma substância que se movimenta no espaço, mas um conceito abstraído das relações de movimento. Suas bases não são, por conseguinte, as substâncias como tais, mas suas relações, ao passo que o fundamento do conceito mecanicista é a substância que se move no espaço (destaques meus) (JUNG, 1985, p.3).

No enfoque junguiano do processo de individuação os elementos constituintes da totalidade psíquica só podem ser apreendidos na sua relação com o todo em movimento; isoladamente nada dizem, ou dizem muito pouco; não possuem a substancialidade aristotélica que possibilitaria classificá-los, dar-lhes um sentido identitário independentemente da totalidade com a qual e na qual estão em interação.

Considerando o sentido da “direção” do processo, da sua finalidade, Jung considera em nota de rodapé: “Evito o termo ‘teleológico’ para não dar margem ao mal- entendido que vem associado ao conceito corrente de teleologia, ou seja, a opinião de que a teleologia

encerra a idéia de prefixação de um fim a ser alcançado” (JUNO, 1985, p.3). A finalidade do processo é a reorganização da totalidade psíquica num outro nível, onde o que estava virtualizado se atualiza, o que estava separado se une. Essa atualização e religação das partes da totalidade psíquica dá novo sentido identitário ao conjunto através da emergência de urna nova forma global. Mas o processo encerra em si o mistério sobre qual será essa forma global e, também, sobre se ela se realizará ou não, dados os perigos inerentes ao caminho. A imprevisibilidade e a incerteza são características do processo de busca da própria alma. A isto se refere Jung quando considera o processo como um caminhar sobre “um fio de navalha”.

Em *A Energia Psíquica*, onde desenvolve seu método, Jung considera que, dado o caráter antinômico dos fenômenos psíquicos, viu-se ante a necessidade de unir o ponto de vista causal-mecanicista com o ponto de vista finalista-energético. Todo fenômeno psíquico tem um “para trás”, suas causas, e um “para a frente”, uma finalidade, que no processo de transformação da energia ressignifica o que o causou, transformandoo. A seqüencialidade — linearidade — da causalidade mecanicista seria insuficiente para explicar o movimento circular onde os efeitos das causas dos fenômenos retroagem sobre estas, modificando-as. Assim, propõe como princípio heurístico de sua psicologia o “postulado antinômico causalidade/finalidade”. A regressão da libido para o inconsciente tem causas, mas também tem um objetivo reorganizativo, autopoiético.

Essa questão nos remete para um dos pontos fundamentais da divergência entre Jung e Freud. A publicação em 1911 de *Transformações e Símbolos da Libido*, considerada posteriormente prematura pelo próprio autor, significou o anúncio de uma futura reviravolta epistemológica que a pesquisa junguiana realizaria nos anos posteriores. Em 1948 essa obra é reeditada com adições feitas à luz de avanços posteriores, com novo título: *Símbolos de Transformação*. No Prólogo, o autor admite que se precipitara ao publicá-la e se justifica afirmando que sentira a urgência que lhe colocavam os resultados de observações empíricas que se lhe apresentavam como uma

explosão (...) de conteúdos psíquicos que não poderiam ser recolhidos pela (...) estreiteza da psicologia e concepção de mundo freudianas (...) O marco conceitual em que Freud colocava o fenômeno

*psíquico, me parecia de uma estreiteza inaceitável (...) Me refiro ao causalismo redutivo de sua postura geral e ao fato de que fosse omissa, pode-se dizer que totalmente, em relação à tendência finalista de tudo o que é psíquico. A obra de Freud, *O Futuro de uma Ilusão* (...) oferece uma demonstração do seu modo de ver (...) que se move dentro dos limites do racionalismo e materialismo científico característicos dos fins do século XIX (destaques meus) (JUNG, 1982, p.5/6).*

Jung considera que o enfoque freudiano se detém no “para trás” — na causalidade linear que explicaria os complexos — e não tem condições de avançar para o “para a frente”, onde os efeitos retroagem sobre as causas transformando-as, em função de uma finalidade autopoietica. O caráter genésico da organização psíquica não teria lugar no enfoque do psicanalista de Viena.

*Falar de um complexo de incesto aborrece-me até às lágrimas. Mas sei perfeitamente qual o caminho para tomar-me um neurótico: é dizer ou crer em alguma coisa que não concorde comigo, com o que sou (...) Freud está procurando os complexos, eu não. Aí está a diferença central. Procuro saber o que o inconsciente está fazendo com os complexos, porque isso me interessa muito mais do que o fato de as pessoas terem complexos. Todos nós os temos; trata-se de um fenômeno muito corriqueiro e desprovido de interesse (...) Freud aplica um princípio totalmente diferente e oposto, que em lógica é chamado *reductio ad primam figuram* (redução à primeira figura) (JUNG, 1972, p.113/114).*

Não é meu objetivo aqui deter-me na comparação entre os dois enfoques. Apenas quero assinalar como importante o fato de que a omissão freudiana no que se refere ao

caráter genésico — autopoético - da psique constituiu para Jung uma impossibilidade de força maior para continuar participando do movimento psicanalítico. A adoção do postulado antinômico causalidade/finalidade como guia epistemológico da psicologia junguiana abria uma bifurcação sem retomo na história do pensamento psicanalítico. A adoção desse postulado significou a superação do reducionismo da postura interpretativa dos conteúdos psíquicos, colocando a ênfase do trabalho psicoterapêutico em outro lugar: na vivência do pensamento-fantasia que aponta para a criatividade — generatividade - da dinâmica psíquica.

Jamais se conseguirá explicar exaustivamente o fato palpável da diferenciação e da evolução recorrendo à causalidade, pois elas exigem o ponto de vista finalista que o homem elaborou no decurso de sua evolução, da mesma forma que o causal (...) A primeira explicação se exaure no significado de causa e ignora totalmente o significado finalístico do processo da regressão (...) A segunda explicação, porém, nos permite antever tudo o que resultará da regressão e, ao mesmo tempo, compreender o que as imagens da memória, que a libido regressiva reanimou, nos têm a dizer (...) (JUNG, 1985, p.22).

A concepção finalista/energética entende os fenômenos psíquicos, como considera Jung, “partindo do efeito para a causa” porque “como a alma possui também o ponto de vista finalista, procedermos apenas causalmente com respeito aos fenômenos psíquicos é psicologicamente inadmissível e nos levaria à monotonia da conhecida interpretação” (JUNG, 1985, p.23). A finalidade da alma é o movimento da energia, através dos símbolos, para chegar à reorganização psíquica ou autopoiese. Esse processo se desenvolve como um desabrochar simbólico e o movimento da libido se expressa na transformação dos símbolos à medida que são trabalhados pela consciência. “A união dos opostos num nível mais alto da consciência (...) não é uma questão racional e muito menos uma questão de vontade, mas um processo de desenvolvimento psíquico que se exprime em símbolos” (JUNG e WILHELM, 1984c, p.38). Esse processo é objetivo, imanente à vida psíquica, e escapa em

grande parte ao controle da consciência-ego que é apenas um fragmento do conjunto em movimento.

O psíquico não é (...) a quintessência do subjetivo e arbitrário; é algo objetivo, subsistente em si mesmo e possuidor de vida própria (...) O psíquico se revela como qualquer coisa de objetivo, subtraído em larga escala ao controle da nossa consciência (JUNG, 1984a, p.290).

Para finalizar este capítulo, quero apenas deixar assinalado aqui a importância do trabalho psicoterapêutico de preparação e fortalecimento da consciência-ego para estar em condições de receber e saber lidar com os materiais inconscientes que emergem do processo de regressão da libido. diminuindo assim, na medida do possível, os perigos inerentes a esse processo. A obra de Jung, refletindo seu entusiasmo com as descobertas de suas pesquisas sobre o inconsciente coletivo, sem dúvida importantes e inovadoras, apresenta lacunas no que se refere à construção de ferramentas para esse trabalho que julgo fundamental.

4. Convergências entre os pensamentos de Jung e Morin

4.1. A CONVERGÊNCIA ONTOLÓGICA: VIDA COMO POTÊNCIA CRIATIVA

Como já considerei no capítulo 1, a ontologia pré-socrática da *physis* como ser que *por si mesmo e de si mesmo brota* subjaz aos pensamentos de Jung e Morin. Em ambos está presente o conceito de Vida num sentido amplo como um dinamismo cujo movimento é o da criatividade. Este dinamismo não possui fundamentos primeiros, o que significa não ser regido pela causalidade mecanicista da ciência moderna. É determinado e indeterminado ao mesmo tempo, sendo a aleatoriedade uma das instâncias constituintes do fluxo vital que nos coloca sempre ante a imprevisibilidade e a incerteza que jorram do tecido do vivo.

Para os dois autores Vida é produção incessante de novas formas, é plenitude de formas, riqueza de possibilidades em constante atualização, oceano de virtualidades, imprevisível e aventureiro. E em ambos o pensamento deve ser situado no âmbito da vida e estar a serviço desta. Isto significa que o pensar e o conhecer devem ser encarados não como a razão que se debruça sobre a vida, da qual se aparta para poder conhecê-la, e sim como aspectos da própria vida que **se observa e se apreende a si mesma**. E o faz não apenas com a razão, mas também com o entusiasmo dionisíaco da paixão vital pelo conhecer que expande a própria vida. Assim, o sujeito que pensa é um sujeito não apenas racional, mas inserido no movimento vital onde o racional e o irracional convivem em tensão criativa.

Esta ontologia do ser como vida que se faz a si mesma poderia talvez ser considerada como uma recuperação da *physis* pré-socrática, que historicamente se dá como resistência ao espírito moderno, no final do século XIX e começo do século XX, com a *filosofia da vida*, contra o materialismo, o racionalismo e o mecanicismo sem alma. Entre os protagonistas desta filosofia estão F. Nietzsche e M. Heidegger. Os românticos também reivindicaram a *vida viva*, como Carl Gustav Carus, médico e artista, que, da mesma forma que Nietzsche, exerceu grande influência sobre Jung. Para Carus, assim como para Jung, o

inconsciente coletivo é sinônimo de vida e de alma. Ambos igualam a vida à “potência criativa” (MARONI, 2005, p.15, cf.).

O pensamento de Morin, que se desenvolve durante a segunda metade do século XX, incorpora as contribuições de uma vertente científica – principalmente da física, da biologia e da ecologia – que, através de novas descobertas, começa a questionar o paradigma da ciência clássica durante o último século. O princípio de incerteza de Heisenberg, o princípio *contraria sunt complementa* de Niels Bohr (físicos) e a idéia de *autopoiese* que emerge na nova biologia confluem no pensamento moriniano em direção à idéia de vida como potência criativa, presente no seu macro-conceito de *organização produtora-de-si*, que remete o autor ao símbolo da Grande Roda. Este símbolo expressa a idéia da circularidade do movimento recursivo como movimento autopoético, ou seja, criador de vida. Para Morin, a Grande Roda seria um equivalente do mito arcaico do Deus-Criador, *Elohim*. “A idéia de Elohim une e traduz em si de forma indistinta a idéia de torvelinho genésico, a idéia de potência criativa, a idéia de processo organizador” (MORIN, 1997^a, p.261).

Essa idéia assemelha-se ao “aproximar-se circundando”, ou “circumambulatio” junguiano, como fluxo psíquico vital de “mover-se em círculo em torno de si mesmo” através da vivência do pensamento-fantasia, através do qual dialogam a consciência e o inconsciente, cujos conteúdos constituem a matéria-prima da vida a ser trabalhada pela consciência. Este movimento circular, que vai envolvendo todos os lados da personalidade, todas as funções psíquicas, todos os opositos antagônicos e os complexos autônomos, formando um novo tecido de significados através do fio de Ariadne do pensamento-fantasia, é para Jung a própria autopoiese da alma em direção ao self. Institui-se como processo reorganizador do sistema psíquico num novo patamar, onde a aproximação dos opositos faz emergir uma nova escultura humana singular que se destaca do coletivo e nele se posiciona de uma nova maneira, também singular.

Foi esta concepção do processo de individuação, como movimento psíquico genésico em busca da alma, através da emergência e transformação dos símbolos do inconsciente coletivo, que afastou Jung de Freud, como já considerei no capítulo 3, e o aproximou ao pensamento complexo contemporâneo.

4.2. A CONVERGÊNCIA EPISTEMOLÓGICA: ESTOU NO MUNDO QUE ESTÁ EM MIM

Tanto para Jung como para Morin conhecimento e vida são dois aspectos inseparáveis do mesmo fenômeno da experiência humana como totalidade existencial. Questionando a disjunção cartesiana entre sujeito e objeto do conhecimento, os dois autores consideram que conhecer o mundo é ao mesmo tempo conhecer-se a si mesmo porque o sujeito que conhece está no mundo e o mundo está nele.

Para Morin não tem sentido o afã epistemológico racionalista do cientificismo moderno por encontrar o fundamento do conhecimento, simplesmente porque este fundamento não existe. Não está nem no sujeito nem no objeto, nem no Espírito nem no Real.

O conhecimento não tem fundamento, no sentido literal do termo, mas possui várias fontes e nasce da confluência destas, no dinamismo reflexivo de um circuito de onde emergem juntos sujeito e objeto; esse circuito põe em comunicação o espírito e o mundo, inscritos um no outro, numa co-produção dialógica da qual participam cada um dos termos e dos momentos do ciclo. Os princípios reflexivo, dialógico e hologramático devem substituir a idéia simples de fundamento do conhecimento (...) (MORIN, 1999, p.233).

Em *O Método 3. O conhecimento do conhecimento*, Morin elabora uma teoria do conhecimento ancorada numa antropologia com implicações epistemológicas. O conhecimento seria um processo de *comunicação* com o mundo do qual viemos, do qual fazemos parte (*inerência*) e do qual ao mesmo tempo estamos *separados*. Assim, a relação entre sujeito e objeto seria uma tripla relação de *inerência/separação/comunicação*.

Com efeito, somos integralmente os filhos do cosmos nas partículas, átomos, moléculas formadas ao longo

de quinze bilhões de anos de gênese cósmica; somos integralmente o fruto de uma evolução biológica somente ao término da qual nos diferenciamos como sapiens. Tornamo-nos cada vez mais desviantes, singulares, originais, estranhos no devir cósmico, e depois biológico. Separamo-nos construindo cultura e noosfera. E, nessa inerência e separação ligadas, tornamo-nos capazes de conhecer e de considerar o devir (destaque meu) (MORIN, 1999, p.229).

O sujeito humano autônomo (separação) e dependente (inerência) do cosmos, conhece e considera o devir no processo da relação entre ambas, a qual institui as condições ao mesmo tempo possibilitadoras e limitadoras do conhecimento. Por isto não teria sentido falar em certezas definitivas ou conhecimento absoluto. O conhecimento é sempre relativo e, sobretudo, relacional e avança como parte do fluxo vital.

A questão da objetividade é colocada por Morin da seguinte maneira: no “estou no mundo que está em mim” está a prova da realidade *objetiva* do mundo ao qual pertencemos. Esta prova nos é dada pela atividade *subjetiva* que organiza não apenas o conhecimento, mas primordialmente a vida. Trata-se de um processo de construção subjetiva da objetividade de acordo com as exigências da vida. Dele decorrem os paradoxos do conhecimento:

- O conhecimento objetivo produz-se na esfera subjetiva que se situa no mundo objetivo.
- O sujeito está presente em todos os objetos que conhece e os princípios de objetivação estão presentes no sujeito.
- Nossa espírito está sempre presente no mundo que conhecemos, e o mundo está, de certa forma, presente em nosso espírito (MORIN, 1999, p.233).

O conhecimento é considerado por Morin como uma *emergência* da recursividade produtiva entre sujeito e objeto. Isto rompe com o empirismo do objetivismo científico que supõe a possibilidade de alcançar a verdade da “natureza real das coisas”,

independentemente do sujeito que conhece (primazia do objeto). E rompe também com o idealismo solipsista que considera o conhecimento como um processo onde o sujeito (ou as suas idéias) tem a primazia. Não há ênfase nem no sujeito nem no objeto, mas na dinâmica recursiva entre ambos, inserida na vida. Assim, o conhecimento seria uma “reconstrução/tradução do mundo” com o objetivo primordial de organizar a vida. Nesta reconstrução co-participam o espírito e o mundo em comunicação autopoietica.

Em Jung encontramos a mesma idéia da construção subjetiva da objetividade no interior da experiência vital quando se refere ao *esse in anima*:

Não tenho a pretensão de contestar nem a validez relativa do ponto de vista do esse in re (do ser real), nem a do ponto de vista idealista, o do esse in intellectu solo (do ser apenas no intelecto); gostaria apenas de unir estes opostos extremos através do esse in anima (do ser na alma) (...) (JUNG, 1984a, p.269).

O *esse in anima* une sujeito e objeto numa relação em que o real percebido é percebido a partir de uma determinada estrutura psíquica. Trata-se do real filtrado por essa estrutura, o que não poderia ser de outra maneira.

Tudo nos é transmitido através da psique: traduzido, filtrado, alegorizado, desfigurado e mesmo falsificado. Achamo-nos de tal modo envolvidos em uma nuvem de imagens mutáveis e infinitamente mutantes (...) que foi preciso inventar uma ciência exata para que pudéssemos ter pelo menos um vislumbre da chamada “natureza real” das coisas (...) (JUNG, 1984a, p.269).

Essa postura supõe encarar a condição humana, e o conhecimento que ela possibilita e limita, com profunda humildade, sem a arrogância do racionalismo todo-poderoso do espírito iluminista moderno. Supõe também que conhecer é uma virtude não apenas da consciência-ego na sua suposta transparência e auto-suficiência, mas também da

alma. Isto porque a vida é muito mais que o eu : “A vida e a alma existem antes do eu e quando o eu desaparece, como no sonho e na sícope, a vida e a alma continuam a existir (...)” (JUNG, 1984^a, p.292). Para o autor o conhecimento verdadeiro, ou seja, aquele capaz de guiar a vida com criatividade, é aquele que nasce do encontro do exterior com o interior da alma levando à transformação da existência.

Nossa tendência é supor que qualquer conhecimento provém, em última análise, do exterior. Mas hoje sabemos com certeza que o inconsciente possui conteúdos que, se pudessem tornar-se conscientes, constituiriam um aumento imenso de conhecimento (...) (JUNG, 1984a, p.293).

Eu considero o fato de o mundo ter não somente um exterior, mas também um interior, e de não ser apenas visível exteriormente mas agir soberanamente sobre nós em um presente intemporal a partir dos recessos mais profundos e aparentemente mais subjetivos da alma, como um conhecimento que, apesar de ser uma sabedoria antiga, merece ser considerado, sob esta forma, como um fator novo no desenvolvimento de uma cosmovisão (JUNG, 1984a, p.323).

Jung se propõe recuperar o papel do inconsciente no processo do pensar e do conhecer como complemento natural da consciência que, por suas limitações naturais, tende a ser unilateral e unidirecionada em função das necessidades momentâneas de adaptação ao ambiente. Na Modernidade, essa limitação natural da esfera consciente foi exacerbadamente acentuada pela cultura racionalista do cientificismo, o que levou ao bloqueio do fluxo energético compensador entre a consciência e o inconsciente. Isto priva o ser humano da imensa potencialidade de flexibilidade, plasticidade, mutabilidade e capacidade de lidar com o conflito que subjaz na esfera inconsciente, cuja característica essencial, que emana dos arquétipos, é sua natureza paradoxal. Toda vivência arquetípica

autêntica é uma vivência do paradoxo que leva à flexibilização e relativização da postura consciente.

/A consciência /só dispõe, pela sua própria natureza, de materiais da experiência individual, que recobre apenas alguns decênios. (...) Quão diferente é o inconsciente! Não é concentrado nem intensivo, mas crepuscular até à obscuridade. É extremamente extensivo e pode justapor paradoxalmente os elementos mais heterogêneos possíveis, e encerra além de uma quantidade incalculável de percepções subliminares, o tesouro imenso das estratificações depositadas no curso das vidas dos ancestrais que, apenas com sua existência, contribuíram para a diferenciação da espécie (destaque meu) (JUNG, 1984a, p.293/294).

Assim, nesta psicologia, o pensar e o conhecer vão além do eu pois considera que a consciência do nosso eu é apenas uma parte de uma totalidade mais ampla como um círculo menor encerrado em um círculo maior. Neste sentido, “há pensamentos que se desenvolvem à margem da consciência, plenamente configurados e completos e a consciência os ignora totalmente” (JUNG, 1984^a, p.266). Somente o desenvolvimento da capacidade de fantasiar, ou a vivência do pensamento-fantasia, nos permitiria a integração na consciência desses pensamentos que brotam do potencial criativo da vida na alma.

Morin considera da mesma forma o papel do inconsciente no processo do conhecimento.

A noção de consciência recobre apenas parcialmente a de conhecimento. (...) O conhecimento elabora-se inconscientemente e a consciência só se encarrega de uma parte dele (...).

As invenções e criações podem ser consideradas como os produtos mais eminentes da consciência humana, mas esses picos de consciência são

inseparáveis de uma eflorescência e de um trabalho inconsciente ou, melhor, de uma dialógica consciência↔inconsciência. A criação surge nas franjas de interferência entre o consciente e o inconsciente, talvez de um reencontro turbulento entre, de um lado, a busca consciente e, de outro, a ativação das fontes imaginárias/oníricas e, enfim, o redespertar dos recursos arcaicos do espírito. O que se chama de gênio surge aquém da consciência, ilumina-a, ilumina-se através da consciência e dela escapa (MORIN, 1999, p.213).

Da mesma forma que o faz a psicologia junguiana, coloca o lugar da criação no espaço intermediário entre a consciência e o inconsciente, ou seja, no que para Jung é o espaço do pensamento-fantasia. Coerente com esta postura, vai considerar a necessidade, no caminho da superação do racionalismo moderno, da recuperação do pensamento simbólico/mitológico e de seu diálogo com o pensamento lógico/racional, em busca do que define como pensamento unidual, que apontaria para o pensamento complexo (MORIN, 1999, p.168 em diante, cf.).

Resta considerar o papel do autoconhecimento na epistemologia que guia o pensamento dos dois autores. Se o conhecimento para ambos é produto relativo e relacional do diálogo entre sujeito e objeto, a ausência do autoconhecimento no processo do pensar e do conhecer leva à ilusão e ao auto-engano. Tanto para Jung como para Morin, o autoconhecimento deve estar presente no processo do conhecimento como guia epistemológico.

Jung critica a anulação da personalidade do homem de ciência a que levou a pretensa objetividade científica da época moderna. O sujeito da ciência moderna seria um pobre sujeito que “não pensa em si próprio; só pensa no mundo, no objeto: abdicou de si próprio e sacrificou sua personalidade ao espírito objetivo” (JUNG, 1984^a, p.325). Com isto, o próprio conhecimento é “desfigurado e mesmo falsificado” pelas projeções inconscientes no outro e no mundo dos conteúdos psíquicos não conhecidos e não

trabalhados. Além disso, a ausência de contato com a própria alma bloqueia a “potência criativa” que poderia guiar um processo de conhecimento autoconsciente.

Por sua vez, Morin é reiterativo em relação a esta questão, reivindicando o papel do sujeito, “o grande esquecido das ciências e da maioria das epistemologias”, e de sua subjetividade, na construção de conhecimentos objetivos que possibilitem uma melhor organização da vida. Considera a necessidade da reintegração do sujeito no processo do conhecimento, não como o sujeito racional todo-poderoso do cientificismo moderno, não como “o Ego metafísico, fundamento e juiz supremo de todas as coisas”, mas como “sujeito vivo (...), aleatório, insuficiente, vacilante, modesto, que menciona a sua própria finitude” (MORIN, 1999, p.30). Uma epistemologia que reintegre o sujeito no processo da construção do conhecimento supõe necessariamente o autoconhecimento como parte integrante do pensar e do conhecer o mundo. Implica em auto-observação, auto-análise, capacidade para a auto-crítica e para receber a crítica e as contribuições do outro na relação intersubjetiva.

4.3. A NECESSIDADE DA RELIGAÇÃO CONSCIENTE ENTRE MITOS E LOGOS

No que se refere a esta questão, para os dois autores superar o racionalismo moderno implica em recuperar a capacidade de mitologizar que o homem perdeu com a Modernidade, esvaziando a vida de significados e de criatividade. O desencantamento do mundo a que se referia Max Weber no início do século 20, estaria a exigir, a partir do vazio de significados da vida do homem contemporâneo, a recuperação do pensamento simbólico/mitológico como criador de *vida com sentido*.

Por toda a parte onde se pensou poder expulsá-lo, o pensamento simbólico/mítico/mágico reapareceu sub-repticiamente ou em força. A evacuação total do simbólico e do mítico parece impossível, pois insuportável de viver; significaria esvaziar o nosso intelecto da existência, da afetividade, da subjetividade, deixando lugar apenas para as leis,

equações, modelos, formas. Seria retirar todo o valor da idéias por retirar-lhes os valores. Seria dessubstancializar a realidade. Certo, nem tudo é Mito, mas parece que realmente o mito ajuda a tecer não apenas a malha social, mas também o tecido do que chamamos real (MORIN, 1999, p.192/193).

Logos e *Mitos* nascem juntos da linguagem. Ambos significam na origem palavra, discurso. Sua origem comum, segundo Morin, é o *arqui-espírito*, ou o “espírito anterior que, conforme o sentido forte do termo *arqué* corresponde às forças e formas originais, fundamentais, e dos princípios da atividade cérebro-espiritual, lá onde os dois pensamentos ainda não estão separados” (MORIN, 1999, p.187). O autor considera que estas duas formas de pensamento fazem parte do pensar humano e podemos utilizá-las de forma unilateral, compartimentada ou associada, segundo as escolhas culturais. Entre os povos arcaicos o empírico/técnico/racional e o simbólico/mítico/mágico não constituem dois universos separados do pensamento/ação; pelo contrário, fazem parte de um mesmo universo duplo, sendo a vida vivida naturalmente nesta unidimensionalidade. “O espaço e o tempo dos dois universos são os mesmos e contudo outros”.

Após a sua separação, *Logos* institui-se como discurso racional, lógico e objetivo de um espírito que pensa um mundo que lhe é exterior, e *Mitos* como discurso da compreensão subjetiva, carregada de símbolos e de proliferação semântica, singular e concreta, de um espírito que sente o mundo no interior de si mesmo. Para Morin, assumir a complexidade antropológica de raiz do pensar humano significa religar as duas formas de pensamento de maneira a ir em direção a “uma racionalidade capaz de criticar a razão”, pois o pensamento racional necessita do seu duplo assim como a objetividade necessita de um sujeito e este da objetividade. Isto nos levaria

(...) não à superação da alternativa, mas ao diálogo consciente dos dois pensamentos, ao convívio civilizado, talvez mesmo à transformação de um pelo outro; mas é necessário então não apenas que a razão aberta conceba o símbolo, o mito e a magia, mas

também que o pensamento simbólico/mitológico seja capaz de raciocinar, de ver-se como pensamento simbólico/mitológico (MORIN, 1999, p.193/194).

Morin encontra a presença deste diálogo consciente entre *mitos* e *logos* na poesia, que seria para ele a “Palavra do Arqui-Espírito”. A linguagem poética possuiria uma “dupla consciência, uma totalmente participante e aderente; a outra, duplicada, em ‘vigília’. Assim, permanecemos no mundo empírico-racional mesmo vivendo nosso mundo mitológico em seu *status nascedi*”. A poesia representaria por excelência o reino da compreensão, da projeção-identificação, o triunfo da alma, onde “as palavras, liberadas dos limites rígidos da lógica e da denotação, jogam, enlaçam-se, entregues às imantações e às alquimias do Espírito Anterior” (MORIN, 1999, p.273).

A linguagem poética teria a virtude de unir *mitos* e *logos* numa terceira coisa que não seria nem um nem o outro.

A poesia está livre ao mesmo tempo do mito e da razão, mesmo comportando a união destes. Ela é encantamento sem rito e sem altar. Plena de Secreto, de Sagrado e de Mistério. Atinge o limite do que se pode dizer e conceber, no no man's land , onde as palavras falam do que não pode ser dito e “traduzem o silêncio”. As nossas verdades mais profundas são procuradas (encontradas?) em Poesia (...) (MORIN, 1999, p.273).

A psicologia junguiana, por sua vez, como já vimos no capítulo 3, considera a incapacidade de desenvolver o pensamento-fantasia, que incorpora os conteúdos mítico/simbólicos do inconsciente, como uma das raízes fundamentais do mal-estar do homem moderno. A maioria dos pacientes de Jung a ele chegavam queixando-se do desespero pela falta de significado de suas vidas. A questão da *perda do sentido* da existência, mergulhada na unilateralidade de uma consciência racionalista, constituiu-se no desafio central que sua psicologia teve que enfrentar, levando-o a definir o próprio

processo de individuação como uma *busca do sentido*. Assim chegou à percepção da cultura moderna como atrofiadora da “potência criativa” vital que subjaz no inconsciente coletivo, cujas imagens primordiais estariam em busca de consciências com as quais dialogar, sem encontrá-las. A consciência moderna estaria atuando como um fator de inibição do vivo. Exacerbadamente logocentrada, não teria condições de abrir passagem a *Mitos*.

O pensamento dirigido nem sempre esteve tão desenvolvido como está hoje. Em nossos dias encontra a sua melhor expressão na ciência e na técnica: ambas devem sua existência a uma enérgica educação deste pensamento dirigido (...) O espírito criador de cultura se gaba incessantemente de suprimir da experiência tudo o que é subjetivo e encontrar fórmulas que proporcionem à natureza e às suas forças a expressão melhor e mais idônea. Seria ridícula e injustificada presunção pretender que somos (...) mais inteligentes que os antigos – o que aumentou foi o acervo de nosso saber, não a nossa inteligência. (...) Enriqueceu-se o nosso saber, mas não a nossa sabedoria. O centro de gravidade de nosso interesse deslocou-se por completo para a realidade material. A antiguidade, pelo contrário, tendia para um pensamento de tipo mais imaginativo. No espírito antigo tudo ainda está impregnado de mitologia (JUNG, 1975, p. 43 e 45).

Jung nos fala da *sabedoria* perdida que, entre os povos arcaicos, sabia unir *Logos* e *Mitos*. No entanto, é óbvio que essa união na cultura arcaica é específica dessa cultura, pertence a esse momento da história humana. Estamos no nosso momento histórico e esta questão deve ser situada no nosso aqui e agora, o que implica em eliminar atitudes nostálgicas. A racionalidade e a técnica são necessárias para a sobrevivência humana; sem elas, simplesmente não sobreviveríamos. No entanto, o seu desenvolvimento

exclusivo, como unilateralidade racionalista, leva à atrofia do humano como *vida viva*, que se faz e se refaz incessantemente no jogo criativo entre o objetivo e o subjetivo, entre o prosaico e o poético, entre a técnica e o significado, entre a matéria e o espírito.

Na Modernidade, o pensamento-fantasia foi excluído por sua suposta falta de seriedade, por seu suposto infantilismo, e ausência de objetivos claros e úteis (utilitários). Mas a poesia e as crianças continuam resistindo a esta exclusão. Jung considera que “o pensamento da criança é muito similar ao mitológico”, aproximando-se talvez, de certa maneira, ao movimento do pensamento-fantasia (JUNG, 1982, cf.).

4.4. CATÁSTROFE E CRIAÇÃO DO NOVO: O TEMPO EVENENCIAL

Como considerei no capítulo 2, o pensamento complexo de Morin reivindica o papel originário do Evento que havia sido excomungado pelo determinismo mecanicista da ciência clássica. Assim, trabalha com a indeterminação do tempo evenencial do acontecimento como ruptura, acidente, catástrofe, aquele que desvia o curso organizacional da vida, instaurando descontinuidades. Ora, a psicologia junguiana, centrada no conceito de individuação, é por excelência uma psicologia das descontinuidades. Jung considera que “todos aqueles momentos da vida individual em que as leis gerais do destino humano rompem as intenções, as expectativas e concepções da consciência pessoal, são, ao mesmo tempo, etapas do processo de individuação” (JUNG, 1984^a, p.232).

Define como “colapso” ou “catástrofe” psíquica uma situação, já considerada no capítulo 3 (página 66), na qual encontramos “um inconsciente em completa revolta contra os valores conscientes e que a consciência não pode assimilar, sendo que o reverso também é impossível” (JUNG e WILHEIM, 1984c, p.30). Uma consciência racionalista exaltada e unilateral fechou-se para as fontes da vida, afastando-se demasiado das imagens primordiais arquetípicas. Não há comunicação possível com o inconsciente, embora este já tenha acumulado uma carga explosiva de energia opositora que não encontra canais para a sua recepção. A vida como potência criativa pede passagem, mas não encontra quem a receba. A atitude consciente está em colapso, às portas da quebra, mas não tem condições para dar guarida a quem bate à porta para renová-la. A pessoa pode entrar em depressão

e/ou desorientar-se no dia-a-dia, tendo a impressão de estar perdendo o rumo na vida, e se envolve em situações que parecem insolúveis.

O colapso da atitude consciente enrijecida impõe então a necessidade da regressão da libido como única forma de buscar a renovação da vida, independentemente da vontade da consciência-ego. Embora esta esteja em colapso, paralisada, a vida e a alma continuam a existir e assumem a direção de um processo, ao qual o ego terá que submeter-se. A consciência simplesmente passa a ser invadida, “avassalada” pelos conteúdos inconscientes que entram sem pedir licença na forma dos mais diversos sintomas, lapsos, projeções no outro e em objetos, sonhos e fantasias. Trata-se da irrupção do desconhecido (inconsciente) que quer tornar-se conhecido e vivido. Esta irrupção causa na consciência espanto, desorientação e total estranheza.

A regressão da libido que ativa camadas do inconsciente pessoal e coletivo não é considerada por Jung necessariamente como um retrocesso da vida psíquica, como uma involução ou degradação.

Representa, pelo contrário, uma fase de evolução, onde falta, porém ao homem a consciência de uma evolução, visto que ele se acha em uma situação compulsiva tal, que nos dá a impressão de que se encontra em estado infantil primitivo ou mesmo embrionário, no seio materno. Só se pode falar de involução ou degradação quando o homem permanece nesse estado (JUNG, 1985, p.36).

O conceito oposto ao de **regressão** é o de **progressão** : processo linear de avanço contínuo e repetitivo de adaptação psicológica ao meio exterior através de uma mesma forma de organização do sistema psíquico. Esta forma de organização do todo emergiu em função da necessidade da construção de uma atitude dirigida da consciência, mais ou menos unilateral, para adaptar-se ao meio ambiente através de metas e projetos a realizar. Nesta forma está presente sempre o condicionamento sócio-cultural e histórico a indicar o que é mais aconselhável em termos de sobrevivência e adaptação. Este condicionamento

dirá que aspectos psíquicos da personalidade convém desenvolver e que outros reprimir e/ou deixar indiferenciados no inconsciente.

Assim como para Jung a regressão não significa necessariamente involução, a progressão também não deve ser confundida com *evolução*

(...) pois o fluxo ou a corrente contínua da vida não é necessariamente um evoluir ou um diferenciar-se, visto como certas espécies animais e vegetais permaneceram por assim dizer no mesmo estágio de diferenciação, desde as mais recuadas épocas e, no entanto, continuam a viver. Assim também a vida psíquica do homem pode ser progressiva sem evoluir, e regressiva sem involuir (destaque meu) (JUNG, 1985, p.36).

Esta concepção de progressão/regressão como dois movimentos da energia do sistema psíquico implica em considerá-lo como passível de experienciar dois tempos: o tempo contínuo, linear, repetitivo, da reiteração da mesma forma psíquica; e o tempo descontínuo, evenencial, da ruptura com o sempre-igual e a emergência do novo.

Para Jung, o desencadeamento do processo de individuação se institui como momento em que o tempo evenencial irrompe no sistema psíquico, interrompendo o fluxo do tempo linear de uma determinada forma de organização da psique que deverá ser desconstruída e reconstruída. Este seria o objetivo autopoiético da regressão da libido para as camadas do inconsciente coletivo.

O autor e seus discípulos¹⁴ referem-se aos dois tempos da mitologia helênica: *chronos* e *kairós*. O primeiro é o tempo cronológico: uma seqüência de instantes homogêneos que se sucedem ininterruptamente, como o tique-taque de um relógio. É um tempo quantitativo, desprovido de qualidades intrínsecas. O segundo, o tempo *kairótico*, instaura a descontinuidade, a ruptura, a diferença, quebrando o tempo da homogeneidade. É um tempo qualitativo, prenhe de novos significados. No sistema psíquico, este tempo

¹⁴ FRANZ, Marie Louise von, *Time (rhythm and repose)*, Singapore: Thames and Hudson, 1992

subjaz na latência do inconsciente, sempre à espreita das brechas por onde entrar para renovar o fluxo da vida.

Vivenciar um tempo kairótico é vivenciar acontecimentos que cortam a sucessão temporal, e com isso marca-se uma significativa diferença entre o que vem antes e o que vem depois. Kairós está pois à serviço da vida. Os que habitam o tempo kairótico não podem determinar antecipadamente o tempo certo para então agir. Eles aguardam um futuro desconhecido e se preparam para responder. A resposta, aliás, é vital, já que no tempo kairótico o presente não está predeterminado e plenamente formado; antes o presente é oportunidade e desafio. É um tempo aberto para o novo (REZENDE, 2003, apud MARONI, 2005, p.13).

Na psicologia junguiana, a irrupção do tempo *kairótico* se dá quando a consciência, quer queira quer não, se abre para o outro tempo do sistema psíquico, passando a pessoa a vivenciar, talvez, o que Morin define como o tempo *sincrético*, ou o tempo complexo, onde o tempo contínuo e o descontínuo se sucedem e/ou se dão simultaneamente interferindo um no outro. No tempo *sincrético* abundam emergências como eventos que, no bojo do tempo evenencial, vão rompendo o fio do tempo linear e criando novos significados vitais. A repetitividade do tempo contínuo é atravessada, de forma imprevisível por momentos de sobressaltos e rupturas sobre-ordenados pela potência criativa do inconsciente, com o qual a consciência deve aprender a conviver. Este é o caminho da individuação, no curso do qual a alma irá ocupando, doravante, um lugar privilegiado, aquém e além do ego.

Este enfoque do movimento da psique aproxima Jung ao pensamento complexo. Para Morin, como já considerei no capítulo 2, a vida como organização ativa une dois movimentos antagônicos, concorrentes e complementares que se embuclam: a) o movimento da circularidade retroativa que nos remete a um modelo compensatório de manutenção do equilíbrio, da continuidade da mesma forma organizacional; e b) o

movimento recursivo, auto-reorganizador e auto-produtor que, no processo de criação de emergências (eventos), no tempo descontínuo das rupturas, leva à quebra da forma organizacional e à sua entrada em outro patamar.

É o que nos diz também Jung quando se refere à psique como um sistema de auto-regulação que existe e coexiste em função de e na relação com o seu contrário: o movimento antagônico da des-regulação ou desequilíbrio pela irrupção do tempo kairótico. Isto porque sempre uma determinada forma de organização da totalidade psíquica supõe a atualização de aspectos psíquicos e a virtualização (no inconsciente) de outros, gerando antagonismos latentes que, se exacerbados, podem levar a situações de ruptura, como a que descrevemos acima. A vida psíquica se constrói e se desconstrói no fluxo da geração de antagonismos. A alma se constrói no e através do conflito entre opostos. Da mesma forma, para Morin, a vida vive “à temperatura de sua própria destruição”.

4.5. HOMEM E NATUREZA: ESPÍRITO E MATÉRIA

Como considerei no capítulo 2 (página 33), ao construir a noção de sujeito humano como sujeito complexo, Morin trabalha com suturas epistemológicas que buscam religar o homem e a natureza, a cultura e a natureza, o espírito e a matéria. Chega à conclusão de que “o grande cérebro do *sapiens* só pôde advir, medrar, triunfar, após a formação de uma cultura já complexa, e é espantoso que, durante tanto tempo, se tenha acreditado exatamente no contrário” (MORIN, s/d, p.86).

Ou seja, a hominização como processo de aumento e complexificação cerebral – por mutações genéticas – é, ao mesmo tempo, em círculo recursivo, um processo de complexificação da vida sócio-cultural. Trata-se do mesmo processo auto-organizativo e autopoietico do sujeito humano, no qual se embuam cultura e natureza, espírito e matéria. A pressão da complexidade sócio-cultural atua a favor do alargamento de cérebro que implica em progressão das suas competências organizacionais e regressão dos programas genéticos instintivos automáticos.

O anterior implica em juvenilização, ou seja, em prolongamento do período biológico da infância por falta de acabamento ontogenético. A continuidade do desenvolvimento organizacional do cérebro passa a depender cada vez mais da cultura e

não apenas da natureza. “A complexidade sócio-cultural tem necessidade absoluta de uma infância longa” (MORIN, s/d, p.81).

Assim, o cérebro é visto pelo autor como “placa giratória biocultural”, sendo o sujeito humano “um ser cultural por natureza, por ser um ser natural por cultura”.

Faz-se inacabado, pois seu cérebro é genial, mas frágil sem a cultura. Por isto, “todas as suas aptidões têm necessidade de ser alimentadas à mamadeira” (MORIN, s/d, p.89).

Na condição humana não haveria fronteiras nítidas, nem definitivamente acabadas, entre o biológico-natural e o sócio-cultural, e sim um anel recursivo em que um se serve do outro, em que um se transforma no outro, num processo sempre inacabado de geração e regeneração contínuos.

Esta concepção se aproxima à visão junguiana que se expressa no conceito de arquétipo do inconsciente coletivo. Este é considerado pelo autor como o lugar da junção entre o biológico-natural e o histórico-cultural, resultado de interferências de um no outro. Talvez como a “impressão” na “estrutura do cérebro e do sistema nervoso simpático” da herança cultural herdada dos antepassados como marca da espécie que carregamos no corpo. Assim, a esfera arquetípica do inconsciente seria a da cultura biologizada ou da biologia culturalizada.

A noção de arquétipo em Jung comporta uma estrutura polar, ambígua e paradoxal, que o autor define como matéria/espírito. A noção de matéria liga-se ao biológico-natural, ao instinto no estado puro de sua automaticidade animal. E a noção de espírito à ancestralidade histórico-cultural do mundo dos mortos, presente em nossa identidade coletiva como espécie. O instinto-arquétipo se apresenta como

opostos da mais extrema polaridade, como é fácil verificar se compararmos um homem que está sob o domínio dos instintos com outro que é governado pelo espírito. Mas, da mesma maneira como entre todos os opostos há uma relação tão estreita, que não se pode fazer uma colocação ou mesmo pensar nela, sem a correspondente negação, assim também no presente caso se aplica o princípio de que les extremes se

touchent (os extremos se tocam). Um pressupõe o outro como fatores correspondentes; (...) ambos subsistem lado a lado (...). O homem se encontra ao mesmo tempo como um ser impelido interiormente a agir, mas capaz de pensar e refletir (...) (JUNG, 1984a, p.143).

O instinto-arquétipo une a matéria e o espírito, cada um buscando o seu oposto, cada um transformando-se no seu oposto numa zona onde domina a ambivalência e a ausência de fronteiras nítidas e acabadas.

(...) De um lado, é experimentado como um dinamismo fisiológico, enquanto do outro lado, suas múltiplas formas penetram na consciência como imagens, desenvolvendo aí efeitos numinosos que oferecem ou parecem oferecer o mais agudo contraste com os impulsos fisiológicos. Para os que conhecem bem a fenomenologia religiosa, não constitui nenhum segredo o fato de que, embora a paixão física e espiritual sejam inimigas mortais, contudo não deixam de ser irmãs e, por isto, basta apenas um pequeno toque, para que uma delas se converta na outra. Ambas são reais e formam um par de opositos, o que é uma das fontes mais fecundas de energia psíquica (JUNG, 1984a, p.149).

4.6. SUJEITO COMPLEXO E INDIVIDUAÇÃO

Ao considerar a concepção moriniana de sujeito complexo no capítulo 2, assinalei as seis marcas da qualidade deste sujeito: seu enraizamento na natureza, na espécie e na sociedade, que faz dele uma totalidade bio-psico-sócio-cultural; sua irredutível singularidade; seu constitutivo ser-relacional, autônomo, mas também dependente da

espécie e da sociedade; sua identidade polimorfa como um caleidoscópio que poder ser decomposto e recomposto de diversas maneiras; seu potencial para o autoconhecimento através da capacidade de objetivar-se a si mesmo; e, finalmente, sua potencialidade para desenvolver uma ética individualizada.

Se o leitor me acompanhou ao longo destas páginas, poderá dar-se conta de que todos estes aspectos estão implicados na individuação junguiana – como momentos do processo e/ou metas a alcançar. Talvez se poderia afirmar que a realização da individuação, como inteireza psíquica, seria a emergência – singular, única, em cada indivíduo que a alcançasse - da consciência desse sujeito complexo que cada um de nós carrega na sua condição humana.

A individuação implica em desconstruir uma forma de relação com a espécie, ou com nossas raízes instintual-arquetípicas, com a sociedade e com a história, a qual nos foi imposta pelo coletivo sem perguntar-nos se a queríamos ou não; se correspondia ou não às necessidades de nossa natureza individual. E implica em reconstruir em criatividade uma nova forma para essa relação que esteja mais de acordo com nossa natureza individual, não eliminando, evidentemente, o inevitável conflito vital entre indivíduo e espécie, entre indivíduo e sociedade. Jung aposta nesta reconstrução como fonte de renovação da cultura.

Para a realização desta tarefa gigantesca, o indivíduo deve tornar-se consciente de seu enraizamento bio-psico-sócio-cultural e realizar um re-enraizamento que passa pelo contato com as raízes intitivo-arquetípicas, fonte de significação e ressignificação cultural como potência criativa da *anima mundi* (alma do mundo).

Do processo de confronto, diálogo com e diferenciação dos complexos autônomos do inconsciente pessoal e coletivo – conscientizando-se e enfrentando-se com sua identidade polimorfa – emergirá a singularidade individual. Isto significa exercício do autoconhecimento em seu sentido mais profundo porque atinge as camadas inconscientes mais arcaicas e, por isso mesmo, segundo Jung, mais fecundas e renovadoras.

No que se refere à ética individualizada, ou auto-ética como a define Morin, os dois autores convergem ao colocar a possibilidade da sua emergência, paradoxalmente, no período histórico da modernidade. Em Jung, porque só a cultura moderna criou as condições catastróficas no sistema psíquico do indivíduo, levando à individuação como a única saída saudável possível. E, para ele, individuação e ética individualizada são

praticamente sinônimos. É característica essencial da busca da própria alma a exigência ética que nasce da interioridade psíquica revolucionada pelo conflito dos opositos que brota fisiologicamente da vivência paradoxal da polaridade dos arquétipos.

Em Morin, como já considerei, a modernidade possibilita a emergência da auto-ética pelo enfraquecimento do que denomina Superego cívico, produto da emancipação dos laços comunitários ancorados na crença na tradição e nos dogmas religiosos. Desta emancipação surge pela primeira vez na história a noção de indivíduo e de responsabilidade individual, abrindo-se condições mais favoráveis para a construção do espaço psíquico interior de cada um.

4.7 JUNG E A COMPLEXIDADE

Em várias passagens de sua obra Jung revela a sua inquietação em relação às limitações da metodologia científica para dar conta do psíquico. “Em sua compreensão mais profunda a Psicologia é autoconhecimento. Mas como este (...) não pode ser fotografado, contado, pesado e medido, é anticientífico” (JUNG, 1984^a, p.XII). Optará por ser “científico” até onde for possível, tornando-se “anticientífico” quando a realidade anímica de seus pacientes assim o exigir. É nesta transgressão ao cientificismo que se encontra a novidade e a criatividade de seu pensamento. Ante a “infinitude de dados irracionais em perpétua mutação” que jorram da psique, ver-se-á obrigado a ousar penetrar em terrenos execrados pela comunidade científica de sua época, ganhando com isto vários epítetos, entre os quais o de “místico”.

Ultrapassará as fronteiras entre as disciplinas científicas, e também a fronteira da própria ciência, em busca de um enfoque que lhe permitisse fazer dialogar o racional com o irracional. Antecipa-se assim ao pensamento complexo contemporâneo, do qual Morin é um dos representantes.

Deparar-se-á com as limitações dos parâmetros aristotélico-cartesianos da ciência e não hesitará em transgredi-los. Sua obra está repleta de dúvidas sobre as conclusões a que vai chegando, enfatizando sempre que trabalha com hipóteses provisórias cuja comprovação definitiva seria impossível. No entanto, elas guiam sua prática

psicoterapêutica com sucesso, e isto era o que lhe importava mais. Trabalhava ancorado numa postura não de certeza, mas de incerteza e, sobretudo, de aposta.

Aceitando e transgredindo ao mesmo tempo o paradigma científico de sua época, sua trajetória pioneira desenha um novo caminho que o aproxima à postura epistemológica de Morin, para quem o enfoque da complexidade

engloba, utiliza e supera a lógica dedutivo-identitária aristotélica /no seu intercâmbio com o real. (...) A verdadeira racionalidade é inacabada, aberta, necessitando uma lógica inacabada, aberta. (...) Indo além da demonstração formal e da prova real, a verdade torna-se aposta .(...) A racionalidade verdadeira é sempre capaz de levar-nos aos limites do entendimento e às fronteiras da enormidade do real. Pode então dialogar com a poesia (MORIN, 1998, p.262/263).

(...) A lógica não é um fundamento absoluto e não tem fundamento absoluto: trata-se de um instrumento, uma aparelhagem a serviço do componente analítico do pensamento, não de uma máquina infalível capaz de guiar o pensamento (...) (MORIN, 1998, p.258).

Jung constrói seu enfoque do psíquico no processo do diálogo entre o racional e o irracional que brota do próprio seio das imagens que produz o inconsciente, as quais o colocaram ante o desafio de ter que desenvolver uma forma de pensamento, o pensamento-fantasia, cuja validez era radicalmente questionada pela maioria da comunidade científica de sua época. Ao aceitar o desafio, aprofundando suas pesquisas, chegou à conclusão de que “os chamados fatores iracionais desempenham em todos os processos de transformação psíquica o papel mais importante, o decisivo” (JUNG, 1982, p.21).

4.8. A DIALÓGICA NO MOVIMENTO DO SISTEMA PSÍQUICO JUNGUIANO

Para terminar este capítulo, quero considerar uma última questão que se refere a uma das noções chave da epistemologia moriniana: a *dialógica*. Em sua obra autobiográfica *Meus Demônios*, Morin se refere a como chegou à noção de dialógica.

Acreditei inicialmente em Hegel-Marx, na possibilidade de um pensamento e de uma práxis que superem todas as contradições, em seguida encontrei na manutenção das contradições a própria expressão de minhas verdades. (...) É quase instintivamente que, diante de qualquer idéia, procuro seu contrário (...).

Minha maior aquisição foi compreender que o pensamento não pode ultrapassar contradições fundamentais, e que o jogo dos antagonismos, sem necessariamente suscitar síntese, é em si mesmo produtivo (destaques meus) (MORIN, 1997b, p.65 e 59).

Englobando e indo além da dialética hegeliano-marxista, a noção de dialógica supõe a existência de contradições irresolúveis, ou seja, não superáveis dialeticamente por sínteses. Morin as define como *contradições heurísticas*, no sentido em que possibilitam conhecer o cerne de fenômenos onde a ligação, ou a união, entre dois termos contraditórios se impõe como racionalmente necessária. Transgredindo o princípio aristotélico do terceiro excluído¹⁵, no caso destes fenômenos, é a inclusão deste terceiro que deve guiar o pensamento. “A contradição é imposta por uma exigência racional mais forte do que aquela que exige a sua eliminação” (MORIN, 1998, p.227). A lógica binária do ou/ou não pode dar conta de fenômenos desse tipo. O movimento que gera tais contradições não é o caminho da síntese, e sim o da dialógica, o do diálogo ou enfrentamento entre duas lógicas, da luta e acasalamento entre elas. E este diálogo “é em si mesmo produtivo”, ou seja, gerador de um círculo recursivo que produz o novo como emergências/eventos, rupturas, desvios, que criam novos patamares organizacionais.

¹⁵ Ver nota (3) do capítulo 2 na página 27.

Em Jung, a abordagem do movimento dos pares de opositos do sistema psíquico possui este mesmo dinamismo. A vitalidade da alma, expressa-se nos antagonismos que atravessam todo o psiquismo: entre a consciência e o inconsciente; entre as funções ectopsíquicas: pensamento/sentimento e sensação/intuição; entre os tipos extrovertido e introvertido; entre matéria e espírito (na dinâmica arquetípica do inconsciente coletivo). Estes pares de opositos são ao mesmo tempo antagônicos, concorrentes e complementares, ligando-se em tensão criativa vital.

Do jogo entre os opositos psíquicos brotam contradições que fazem parte da própria natureza da alma humana e, como tal, são irresolúveis, pois a sua resolução significaria paralisar a vida, ou seja, o imobilismo, a morte. Assim, seriam *contradições heurísticas* no sentido moriniano, pois através delas podemos penetrar no âmago da psique.

A meta da individuação não é superar as contradições no diálogo entre a consciência e o inconsciente através do pensamento-fantasia, mas *unir os opositos*, que continuam contrários entre si (pois a vida ancora-se na *enantiosis*). Ou seja, alcançar a sua convivência num novo patamar, que é o da criatividade do movimento dialógico. Isto é o que se desprende das palavras do autor (citadas no capítulo 3, página 58) quando afirma que “a confrontação entre as posições contrárias gera uma tensão carregada de energia que produz algo vivo, um terceiro elemento que não é um aborto lógico, consoante o princípio *tertium non datur* (...)” (JUNG, 1984^a, p.22).

Implícita está aqui a concepção de dialógica em Morin. Se assim é, talvez fosse possível afirmar que a individuação junguiana produziria, entre outras possibilidades, a aptidão para o exercício do pensamento complexo, em cujo escopo a noção de dialógica ocupa uma das posições centrais.

5. Implicações na Educação

A finalidade de nossa escola é ensinar a repensar o pensamento, a “des-saber” o sabido e a duvidar de

sua própria dúvida; esta é a única maneira de começar a acreditar em alguma coisa.

*Juan de Mairena
(apud MORIN, 2003b, p.21)*

O corpo de ensino tem de chegar aos postos avançados do mais extremo perigo, que é constituído pela permanente incerteza do mundo.

*Martin Heidegger
(apud MORIN, 2003b, p.55)*

5.1. REPENSAR O PENSAMENTO ATRAVÉS DA RELIGAÇÃO

Citando Aurélio Peccei e Daisaku Ikeda em A Cabeça Bem-Feita, onde Morin apresenta sua proposta pedagógica, o autor considera: “o approach reducionista, que consiste em recorrer a uma série de fatores para regular a totalidade dos problemas levantados pela crise multiforme, que atravessamos atualmente, é menos uma solução que o próprio problema” (MORIN, 2003b, p.14). O fulcro da crise atual seria para ele o próprio paradigma moderno que se esgota; e só poderíamos pensá-la e fazer propostas do lado de fora do paradigma, no movimento crítico de sua ultrapassagem que apontaria para o pensamento complexo religador. Ao propor sua reforma da educação ressalta: “trata-se de uma reforma não programática, mas paradigmática, concernente à nossa aptidão para organizar o conhecimento” (MORIN, 2003b, p.20). Esta proposta implica numa prática pedagógica ancorada na crítica ao paradigma dominante.

Para o autor, o pensamento complexo, não como receita, ou como resposta, ou um novo método, seria em si mesmo um desafio, uma busca de superação do paradigma dominante. Surge como dificuldade, como incerteza, e não como uma clareza e uma resposta (MORIN, 2000b, p.177, cf.).

...Se tentamos pensar no fato de que somos ao mesmo tempo seres físicos, biológicos, sociais, culturais, psíquicos e espirituais, é evidente que a complexidade é aquilo que tenta conceber a articulação, a identidade e a diferença de todos esses aspectos, enquanto o pensamento simplificante separa esses diferentes aspectos, ou unifica-os por uma redução mutilante. Portanto, nesse sentido, é evidente que a ambição da complexidade é prestar conta das articulações despedaçadas pelos cortes entre disciplinas, entre categorias cognitivas e entre tipos de conhecimento. De fato, a aspiração à complexidade tende para o conhecimento multidimensional. Ela não quer dar todas as informações sobre um fenômeno estudado, mas respeitar suas diversas dimensões (...) os fenômenos sociais são, ao mesmo tempo, econômicos, culturais, psicológicos, etc. Dito isto, ao aspirar à multidimensionalidade, o pensamento complexo comporta em seu interior um princípio de incompletude e de incerteza (MORIN, 2000b, p.176/177).

Propõe uma reforma da educação que faça as articulações entre disciplinas especializadas - física, química, matemática, biologia, sociologia, antropologia, mitologia, religião, história, filosofia, literatura, artes, etc. - em busca de um conhecimento multidimensional à caminho da transdisciplinaridade¹⁶. Por outro lado, que faça articulações entre “categorias cognitivas”, ou seja, entre as diversas formas de abordagem da realidade, e/ou dos diferentes métodos, explicitando seus antagonismos e possíveis

¹⁶ Pierre Weil cita Jean Piaget na diferenciação que faz este autor entre *interdisciplinaridade* e *transdisciplinaridade*: “(...) À etapa das relações interdisciplinares, pode-se esperar que se suceda uma fase superior que seria ‘transdisciplinar’, a qual não se contentaria em atingir interações ou reciprocidades entre pesquisas especializadas, mas situaria tais ligações no interior de um sistema total, sem fronteiras estáveis entre as disciplinas”. Em: PETRAGLIA, Izabel. *Olhar sobre o olhar que olha – Complexidade, Holística e Educação*, Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, p.128.

complementaridades. Ao mesmo tempo, religar as diversas formas de conhecimento: científico, mitológico, religioso, artístico, etc. Isto significaria superar o pensamento único ancorado na soberania da razão – o pensamento científico moderno. A ciência, tal como a funda a modernidade, deveria ser encarada apenas como uma das múltiplas possibilidades do conhecimento humano, que trouxe ganhos sim, mas mais perdas que ganhos.

A vida é multidimensional. Nela se articulam em complementação e antagonismo os diferentes aspectos da condição humana. E para Morin o objetivo da educação é **ensinar a viver**, ensinar a realizar a autopoiese de cada indivíduo em sociedade e com a natureza (auto-eco-organização). Ensinar a viver não seria apenas transmitir conhecimentos, mas permitir, possibilitar, as transformações interiores no ser necessárias para a realização de si mesmo como sujeito.

Ensinar a viver necessita não só dos conhecimentos, mas também da transformação, em seu próprio ser mental, do conhecimento adquirido em sapiência, e da incorporação dessa sapiência para toda a vida (...) Viver exige de cada um (...) a mobilização de todas as aptidões humanas (destaque meu) (MORIN, 2003b, p.47 e 54).

Viver exige, portanto, a superação do racionalismo, das unilateralidades, fragmentações e especializações que o cientificismo da cultura moderna e de seu sistema de ensino promovem em nós. Vivemos numa sociedade que tende a expelir-nos, gerando cada vez mais exclusão, mais e mais desemprego, onde as pessoas se fazem cada vez menos necessárias para que a engrenagem social funcione. E os conhecimentos especializados servem fundamentalmente para alimentar a técnica que alimenta essa engrenagem. Não servem “para alimentar um pensamento capaz de considerar a situação humana no âmago da vida, na terra, no mundo, e de enfrentar os grandes desafios de nossa época. Não conseguimos integrar nossos conhecimentos para a condução de nossas vidas” (MORIN, 2003b, p.17).

A proposta pedagógica de Morin implica numa estratégia que considera que “a aptidão para contextualizar e integrar é uma qualidade fundamental da mente humana, que

precisa ser desenvolvida, e não atrofiada” como o fazem a cultura, a ciência e o ensino modernos (MORIN, 2003b, p.16).

Se o que se pretende é construir uma nova pedagogia que situe o sistema de ensino e a aprendizagem no processo vital do educando, para que possa enfrentar os desafios de sua época, quais a contribuições que a psicologia junguiana e o pensamento complexo de Morin teriam a oferecer para isto? Quero considerar cinco questões fundamentais, inseparáveis umas das outras, que apontam para contribuições que se desprendem das idéias desenvolvidas nos capítulos anteriores.

5.2. INDIVIDUALIDADE versus INDIVIDUALISMO

A primeira questão é a da valorização da individualidade submersa na massificação da sociedade contemporânea. Para Jung, a civilização atual, com sua ênfase na noção de *igualdade entre os homens*, gerou o seu oposto no inconsciente. A igualdade moderna supõe *nivelamento, uniformidade, homogeneidade*, supostos estes presentes no ensino moderno. Estes aspectos produzem compensatoriamente no inconsciente a busca da individualização que, no pensamento junguiano, seria a marca da nossa cultura.

Para Morin, se o indivíduo é considerado o ponto do holograma que contém em si a totalidade da espécie e da sociedade, ele permanece, no entanto, “irreduzivelmente singular”. Na sua perspectiva, a verdadeira criação se dá ao nível do indivíduo, embora só possa realizar-se “em condições culturais, senão permissivas, ao menos não absolutamente proibitivas” (MORIN, 1998, p.63/64). E a questão junguiana é a dessa irreduzibilidade da singularidade individual. Para Jung, como já consideramos anteriormente, o segredo das transformações culturais está na subjetividade que, ao individuar-se, instaura um novo tipo de relação com a sociedade e a visão de mundo de sua época. Da psicologia de Jung se desprende uma noção chave, a da *diferença entre os homens*, o fato de que cada indivíduo é único.

O suposto humanitarismo iluminista, com sua máxima da igualdade, o que produziu foi o nivelamento, a uniformidade facilitadora do controle da sociedade pelas elites dominantes. Ao mesmo tempo, produziu a fantasia coletiva da auto-suficiência individual, do indivíduo apenas auto-referente, ou seja, o individualismo, fortalecendo de forma

exacerbada o egocentrismo em detrimento do altruísmo. Todos seríamos iguais na nossa auto-suficiência e auto-referência. O não-auto-suficiente seria o diferente, e este não teria direito à existência. Como considera Bauman, a modernidade gerou o diferente como *estranho*, aquele cujo comportamento desafia a ordem da “certeza comportamental”, ou seja, a ordem da igualdade. A “sua presença é um desafio à confiabilidade dos limites ortodoxos e dos instrumentos universais de ordenação”. À determinação o estranho opõe a indeterminação, à previsibilidade opõe a imprevisibilidade, insuportáveis para o espírito moderno. Os estranhos inviabilizam a sociedade de iguais. Regida pela lógica binária do ou/ou, que separa os opositos e exige fronteiras bem definidas entre eles, esta sociedade não comporta os estranhos porque estes são os *indefiníveis* (BAUMAN, 1999, p.68).

Para Jung, “o indivíduo não pode ser caracterizado pelo universal e pelo regular; antes deve sê-lo pela exceção e pela irregularidade relativa, por ser único” (MARONI, 1998, p.123). Uma educação uniformizadora e niveladora obstaculiza a transformação cultural na medida em que boicota o desabrochar da individualidade como fonte da criatividade. Ademais, facilita a abertura de caminhos para o totalitarismo, promovendo a mentalidade de rebanho. Uma pedagogia questionadora do paradigma moderno deveria guiar-se pela negação da concepção abstrata de homem universal embasada na noção moderna de igualdade. Focalizaria seus objetivos no desenvolvimento da *diferença*, considerando na ação educativa o indivíduo concreto com seus traços singulares. Cada um tem seu caminho singular para chegar à aprendizagem. E ao educador cabe desenvolver a arte de perceber qual é o caminho de cada um de seus aprendizes, considerando o diferente não como o estranho, mas como aquele que tem uma contribuição específica, singular, a fazer para o conjunto do grupo onde se dá o processo da aprendizagem. Isto significa *aprendizagem em solidariedade*, a qual só pode emergir não somente da mera tolerância, mas principalmente do respeito e da admiração pelo diferente a mim.

5.3. APRENDIZAGEM COMO AUTOPOIESE

A concepção pedagógica que se desprende da psicologia junguiana é a do processo educativo como facilitador do movimento autopoietico do educando. Isto implica numa postura pedagógica que nutra - não só através da transmissão de conhecimentos, mas

fundamentalmente através do desenvolvimento do vínculo intersubjetivo com o aluno – o movimento singular da aprendizagem de cada um. Esta postura implica na autoconsciência de um educador que se sente à vontade com as noções de vazio, de espera, de incerteza, da não-exigência da completude. Implica em não abarrotar-se a si mesmo e ao aluno de opiniões, informações, soluções de especialistas em isto ou aquilo, mas sim esvaziarse para permitir, possibilitar, com respeito e deferência, que o movimento do próprio educando se realize com integridade na sua justa medida. A postura pedagógica ancorada na noção de autopoiese sabe que as aptidões individuais e, portanto, a aprendizagem, emergem por si mesmas, não são “inculcadas” pelo educador. Apenas necessitam de condições favoráveis para o seu desabrochar. Ao educador cabe criar estas condições, não apenas transmitindo conhecimentos, mas também, e fundamentalmente, acolhendo, criando um campo de acolhimento para o movimento que o processo educativo desencadeia no aprendizando. Este campo deve ser construído como um campo de vínculo afetivo-pedagógico entre ambos.

Seria necessário recuperar o sentido originário da palavra técnica: “*tékhne* tem, para os gregos, o sentido de *saber con-duzir* o que pode ser ao mundo (...). Não se trata de uma *invenção*, mas do favorecimento de um brotar” (VAN DE BEUQUE, 2004, p.61).

Tékhne é um saber sem a ênfase do cálculo estratégico da técnica moderna. Como saber conduzir, a técnica exige a virtude do favorecimento (...). Saber conduzir algo ao mundo é possibilitar e proteger seu desenvolvimento no âmbito de suas possibilidades (...) saber sintonizar-se em seu princípio, em sua physis. (VAN DE BEUQUE, 2004, p.61/62).

Assim, educar, ensinar seria, por um lado, conduzir a busca autopoética do educando e, por outro, acolher os frutos do movimento dessa busca. Para ter sucesso, o processo da aprendizagem deve partir das buscas presentes na subjetividade do aprendizando. O que lhe chega do exterior precisa encontrar guarida, ressonância, no seu processo existencial interior de inquietações e busca de respostas.

O sistema educacional que queremos superar é aquele que despeja informações num suposto recipiente vazio, a “cabeça” do aluno, que se supõe não possuir um movimento próprio impulsionado por necessidades, inquietações e sonhos. Nesta postura subjaz a concepção behaviorista do processo educativo que ensina a *reagir* e não a *agir com autonomia*. Nesta concepção, ensina-se e aprende-se através do mecanismo estímulo/resposta, o qual o que faz é incentivar o comportamento mecânico, reflexo, padronizado, uniformizado. Esse sistema supõe também a aprendizagem como um processo de caminho único, racional, lógico, linear e, portanto, isento de emoções, afetividade, fantasia, beleza e poesia. Essas suposições paradigmáticas criam uma barreira intransponível entre o educador e as inquietações do educando, entre os conteúdos programáticos e a busca do aluno, impossibilitando a emergência do vínculo intersubjetivo pedagógico-afetivo, imprescindível no processo da aprendizagem. Como considera Morin, o sujeito complexo como ser-relacional não pode prescindir do vínculo intersubjetivo no processo da sua estruturação interior e, portanto, na aprendizagem.

5.4. EXPLICAÇÃO E COMPREENSÃO

A terceira questão refere-se ao que na proposta pedagógica de Morin aparece como a necessidade da dialógica entre explicação e compreensão. “Explicar não basta para compreender. Explicar é utilizar todos os meios objetivos de conhecimento, que são, porém, insuficientes para compreender o ser subjetivo” (MORIN, 2003b, p.51).

A explicação é um processo abstrato de demonstrações logicamente realizadas, a partir de dados objetivos (...) em virtude de uma adequação a estruturas ou modelos (...). A compreensão move-se principalmente nas esferas do concreto, do analógico, da intuição global, do

subjetivo. A explicação move-se principalmente nas esferas do abstrato, do lógico, do analítico, do objetivo (...). A compreensão compreende em função de transferências projetivas / identificatórias.

(MORIN, 1999, p.164).

Morin assinala que a cultura moderna é super-explicativa por ser científico-técnica, tendo nascido de uma cisão entre a cultura humanística e a cultura científica. Cabe à reforma da educação religar as duas culturas à caminho da construção do pensamento complexo, ancorado na dialógica entre explicação e compreensão que “podem e devem controlar-se, completar-se (sem contudo eliminar os seus antagonismos) e remeter-se uma à outra num círculo construtivo de conhecimento” (MORIN, 1999, p.167). Enfatiza a importância do papel da literatura no processo educativo como construtora de pontes entre os dois lados inseparáveis do conhecimento humano. Citando Geneviève Mathis, considera: “uma única obra literária encerra um infinito cultural que engloba ciência, história, religião, ética...” (MORIN, 2003b, p.49).

A crítica de Jung ao cientificismo da cultura moderna é radical. Questiona a hegemonia do ponto de vista científico no pensar e fazer modernos guiados pela soberania do intelecto que separa o conhecimento da vida. “A ciência tem de provar o seu valor vital demonstrando que pode ser não só senhora, mas também serva. De maneira alguma ficará desonrada por isso” (JUNG, 1981, p.87). Uma ciência à serviço da vida é a proposta junguiana, que retira o intelecto, a razão científica, da posição central e hegemônica em que a modernidade o colocou, situando-o em uma posição de “simples instrumento auxiliar”.

No campo da ciência o intelecto é soberano. A questão é diferente quando se trata da aplicação prática da ciência. O intelecto, que antes era soberano, fica convertido agora num simples instrumento auxiliar, um instrumento científico bastante aperfeiçoado, sem dúvida, mas apenas

um utensílio que já não é um fim em si mesmo, mas uma pura condição. O intelecto e, com ele, a ciência, estão aqui a serviço da força e do propósito criadores... (JUNG, 1981, p.86).

A ciência não pode pretender esgotar o entendimento do mundo. Ela explica o mundo através de conceitos. Mas compreender o mundo vai muito além da sua explicação racional. O mundo vivo não se deixa aprisionar por conceitos “pois a própria palavra conceito tem muito de conquistador. Vem do latim, *concipere* e significa ‘tomar algo agarrando-o completamente’. É com esta atitude que nos dirigimos ao mundo” (MARONI, 1998, p.123).

Compreender, na visão junguiana, implica na mobilização de todo o nosso ser, de todas as nossas aptidões, e não apenas do pensamento. E a questão das limitações e, inclusive, das aberrações racionalizantes da ciência, teria por raiz o querer apreender o mundo apenas através do intelecto. O homem moderno ou pensa ou sente; não sabe pensar sentindo. E também lhe é difícil pensar intuitivo. Pensa apenas a partir de uma parte de si mesmo, não percebendo que esta parte é apenas um fragmento de sua totalidade humana. No seu pensar perde-se de si mesmo e perde a multidimensionalidade do mundo.

Em *Tipos Psicológicos* Jung considera que é a **atrofia da capacidade de fantasiar** o que impossibilita unir no mesmo movimento pensamento e sentimento. A psique, para funcionar como totalidade na apreensão do mundo, deve reunir “sentir e pensar numa terceira coisa superior” através da fantasia criadora. Pensamento e sentimento devem servir-se como instrumentos um do outro, mas como há um acentuado antagonismo entre ambos, torna-se necessária “uma ponte que supere ambos os domínios. Tal ponte é propiciada pela fantasia criadora. Não é nem uma nem outra coisa [nem pensamento nem sentimento] por ser a matriz de ambas, (...) mais ainda, está grávida da semente cuja fecundação é a finalidade que une os contrários” (JUNG, 1981, p.87). Esta é a mais importante contribuição junguiana que desenvolverei mais adiante.

Morin considera em *O método 3. O conhecimento do Conhecimento* que a compreensão implica na utilização das aptidões para o concreto, o analógico, para as apropriações globais, para a percepção de conexões, para a empatia (projeções

identificatórias) e para o pleno emprego da subjetividade do sujeito que quer compreender (MORIN, 1999, p.162 a 164, cf.). E o desenvolvimento dessas aptidões, diria Jung, supõe o desenvolvimento do conjunto dos focos de subjetivação, ou seja, das quatro funções e dos dois tipos psicológicos.

Compreender não é a conquista do objeto, a apreensão que esgota todo o seu significado, mas colocar-se ao redor de algo ou alguém, dar voltas em torno de algo ou alguém, rodear, abraçar (JUNG, 1982, p.437), mobilizando todo o conjunto dos focos de subjetivação, o que supõe a capacidade de fantasiar. A fantasia criadora seria a possibilitadora por excelência da mobilização de todas as aptidões humanas.

Para levar adiante a proposta de uma educação crítica ao paradigma dominante técnico-científico é imprescindível que educador e educando desenvolvam a capacidade da compreensão.

5.5. FUNÇÕES E TIPOS PSICOLÓGICOS NA EDUCAÇÃO

A necessidade de desenvolvimento da capacidade de compreensão nos remete, assim, à quarta questão que é a que se refere às funções e tipos psicológicos. A teoria junguiana oferece subsídios pedagógicos para uma estratégia educativa que leve em conta a necessidade da criação de condições favoráveis para a diferenciação e desenvolvimento, na medida do possível, do conjunto dos focos de subjetivação do educando, ampliando suas aptidões de apreensão/percepção do mundo e do outro.

Como já considerei no capítulo 3, a emergência da individualidade para Jung supõe a diferenciação e desenvolvimento das funções e tipos psicológicos. Sem estas ferramentas da consciência desenvolvidas, o indivíduo não tem condições de confrontar-se com e libertar-se das fantasias coletivas da sociedade ou do jugo social de uma cultura que limita o desabrochar de sua individualidade e o induz à massificação.

O sistema educativo moderno o que faz é reproduzir o padrão cultural das especializações e dos especialistas. Este padrão privilegia a função pensamento, o intelecto. Assim, o indivíduo moderno deve especializar-se nesta única função.”Não são os homens que importam, mas as funções diferenciadas”. Na nossa cultura “o homem não se apresenta como tal, sendo meramente representado por uma função, identificando-se

inclusive com essa função e negando a vigência das demais funções de menor validade “[social]” (JUNG, 1981, p.102).

A criança, desde o início de seu processo de socialização, tem sua função pensamento educada (domesticada seria um termo mais apropriado) por todo e qualquer artefato da cultura: escolas, meios de comunicação, sistemas de saúde, etc. Se, como predisposição endógena, essa criança estiver apta a ativar a sua função pensamento, a civilização como um todo virá em seu auxílio e a convidará a especializar esta função: é como se emprestasse asas a um único feixe de forças, levando-o artificialmente para além dos limites impostos pela natureza. Se, ao contrário, sua função pensamento é inferior, duas possibilidades se desenharão: a) a criança, para competir no seu meio, ver-se-á obrigada a desenvolver precocemente sua função inferior. Sofrerá uma distorção e vivenciará uma ferida, às vezes incurável; adaptar-se-á à custa de seu prazer de existir; e b) a criança será precocemente expulsa das instituições sociais, em particular das educacionais que costumam ser impiedosas com crianças que têm como funções principais o sentimento e, sobretudo, a intuição. São os inadaptados, os que não conseguem vivenciar (sic) o princípio de realidade, os marginais da cultura. Há poucos caminhos culturais para os intuitivos (...) De forma geral (...) a cultura não lhes facilita a vida nem está a seu serviço” (MARONI, 2001, p.97/98).

Uma transformação em profundidade no sistema educativo que abriria caminho para uma nova visão de mundo teria que levar em conta a necessidade do desenvolvimento das funções não valorizadas pela cultura moderna, principalmente o sentimento e a intuição, além da capacidade da introversão, do curvar-se sobre si mesmo em busca do espaço interior, do aprendizado da auto-observação. A ênfase unilateral na extroversão no mundo atual exige o desenvolvimento do hábito da introversão que a compense. Como considera Morin, em *A Cabeça Bem-Feita*,

o aprendizado da auto-observação faz parte do aprendizado da lucidez. A aptidão reflexiva do espírito humano, que o torna capaz de considerar-se a si mesmo, ao se desdobrar (...) deveria ser encorajada e estimulada em todos (...). Seria o caso e estimular a escrita de um diário e a reflexão sobre os acontecimentos vivenciados (MORIN, 2003b, p.53).

5.6. SÍMBOLO E FANTASIA CRIADORA

A quinta e última questão, que aponta para a contribuição fundamental da psicologia junguiana, é a do espaço intermediário, da mediação entre a consciência e o inconsciente. Trata-se da função do símbolo e da fantasia criadora, à qual nos referimos no capítulo 3.

Centrada na noção de individuação, a psicologia de Jung considera o fantasiar como o eixo em torno do qual gira o processo de tornar-se si mesmo. Assim, o âmbito da fantasia engloba todas as questões até aqui consideradas: a do desabrochar da individualidade, da aprendizagem como autopoiese, do desenvolvimento da capacidade de compreensão e das funções e tipos psicológicos.

A emergência do símbolo é própria do fantasiar, pertencendo à esfera da compreensão, analógica e abrangente. O movimento de dar voltas em torno de algo ou alguém, de rodear, abraçar – que é próprio da compreensão – é mobilizado pelo símbolo, cuja característica essencial é a sua proliferação semântica. A compreensão, como já dissemos, não pretende esgotar o significado do que comprehende, mas aproximar-se de suas múltiplas possibilidades significativas - é aberta para o polissignificativo. E o símbolo é polissignificativo por excelência. “É a melhor expressão possível de um estado de coisas que não pode ser expresso de outra maneira senão numa analogia mais ou menos aproximada” (JUNG, 1981, p.92). Se o signo sabe exatamente o que expressa, o símbolo não tem a virtude da exatidão expressiva; pelo contrário, tende a condensar uma multiplicidade de significados na imagem.

Morin considera que enquanto o signo tem um sentido preciso, indicativo/instrumental, o símbolo tem um sentido evocador e concentra um “coagulum de sentidos (...) uma constelação de significados e de representações aparentemente estranhas, mas ligadas simbolicamente por contigüidade, analogia imbricação, envolvimento (...)” (MORIN, 1999, p.172/173).

É próprio do fantasiar estar repleto de símbolos de origem arquetípica. A vivência simbólica na fantasia, segundo Jung, tem a virtude de unir as quatro funções e os dois tipos psicológicos. É mobilizadora do conjunto dos focos de subjetivação.

A fantasia é tanto sentir como pensar, tanto é intuitiva como perceptiva [função sensação]. Não há função psíquica que não se encontre nela, em associação indiferenciável com as demais funções psíquicas (...). A fantasia (...) é, sobretudo, a atividade criadora que procura uma resposta para todas as indagações contestáveis, a mãe de todas as possibilidades, na qual se encontram vitalmente vinculados (...) tanto o mundo interior como o mundo exterior. A fantasia sempre foi e continua sendo o elemento que serviu de ponte entre os requisitos

irreconciliáveis de objeto e sujeito, de extroversão e introversão (...). Só na fantasia se encontram unidos ambos os mecanismos (JUNG, 1981, p. 80/81).

Nesse sentido, o desenvolvimento da capacidade de fantasiar deveria ser considerado um dos objetivos fundamentais de uma estratégia pedagógica que pretenda criar condições para o desabrochar da individualidade, da compreensão, da capacidade de mitologizar e do desenvolvimento do conjunto dos focos de subjetivação. Uma educação questionadora do paradigma moderno deveria propiciar condições para libertar o homem do reducionismo racionalista, estimulando o desenvolvimento da capacidade de fantasiar.

Esta capacidade está condicionada pela relação que se tem com o inconsciente porque a fantasia “é na sua maior parte um produto do inconsciente (...) É típico da fantasia que seja essencialmente involuntária” (JUNG, 1981, p.81). E o tipo de relação que se tem com o inconsciente depende do que Jung denomina o “espírito da época”. Quanto mais racionalista for este espírito, ou seja, a cultura, mais o indivíduo terá dificuldade para aceitar e conviver com os produtos do inconsciente. A unilateralidade da razão “estanca a fonte da vida” pois o intelecto

teme a iniciativa de sair de si mesmo e de negar a sua validade universal, visto que, para o intelecto, tudo o que lhe for alheio não passa de fantasia. Mas terá existido jamais algo de grandioso que não fosse antes fantasia? (JUNG, 1981, p.88)

A suposta seriedade da postura logocêntrica tem muita dificuldade para admitir a vitalidade e a criatividade do fantasiar; não consegue esvaziar-se de conceitos para permitir, acolher, o devaneio. “O princípio dinâmico da fantasia é a sua natureza lúdica, que também se assinala nas crianças e que, por isso mesmo, parece incompatível com os princípios do trabalho sério” (JUNG, 1981, p.92).

Para Jung, o encontro de cada um com sua própria alma, ou com a irredutibilidade de sua individualidade singular não é uma questão racional, mas se dá no âmbito da união entre o racional e o irracional, o âmbito do fantasiar, onde se dá a vivência dos símbolos que emergem do inconsciente. Em *Civilização e Transição* considera:

É da essência do símbolo conter ambos os lados, o racional e o irracional. Ao expressar um, exprime também o outro, de modo a abraçar os dois ao mesmo tempo, mas não sendo nem um e nem o outro (JUNG apud MARONI, 1998, p.118).

Esta constitui a principal contribuição de Jung não apenas para a área da psicologia clínica, mas também para a área da educação no que se refere aos métodos pedagógicos. Ir em direção a uma cultura que supere o paradigma moderno implica necessariamente em desenvolver nas novas gerações a capacidade de fantasiar, de narrar com imaginação, de fabular, de vivenciar o lado poético-imagético da existência humana, enfim, de jogar com o símbolo e o mito. Esta contribuição vai ao encontro da proposta pedagógica de Morin que coloca a condição humana como eixo em torno do qual deveriam girar as articulações entre as disciplinas (MORIN, 2003b, p.43, cf.). Para Jung, a capacidade de fantasiar, como fonte de criatividade e de cultura, é um aspecto fundamental da condição humana.

Na proposta moriniana, o caminho para uma nova cultura deve ser desbravado através da dialógica entre a compreensão e a explicação. Desta dialógica emergiriam as limitações da ciência para desenvolver um conhecimento para a vida e o questionamento da sua pretensão à exclusividade, como única forma de conhecimento. Com este objetivo, a reforma da educação, centrada na condição humana, incluiria como um dos eixos possíveis de articulação entre os conhecimentos das diversas disciplinas a literatura em geral, a poesia e o cinema. Estes funcionariam como instrumentos pedagógicos construtores de um eixo vital.

O romance e o cinema oferecem-nos o que é invisível nas ciências humanas; estas ocultam ou dissolvem os caracteres existenciais, subjetivos, afetivos do ser humano, que vive suas paixões, sus amores, seus ódios, seus envolvimentos, seus delírios, suas felicidades, suas infelicidades (...) (MORIN, 2003b, p.43/44).

Considera o enfoque literário como o que mais se aproxima da vida, incitando o leitor ao sentimento, à fantasia, ao exercício da imaginação e à reflexão sobre si mesmo, espelhando-se no outro da obra literária. Cita o escritor Hadj Garm para explicitar que a literatura nos revela que

todo indivíduo, mesmo o mais restrito à mais banal das vidas, constitui, em si mesmo, um cosmo. Traz em si suas multiplicidades internas, suas personalidades virtuais, uma infinidade de personagens quiméricos, uma poliexistência no real e no imaginário (...) Cada um contém em si galáxias de sonhos e de fantasias, de ímpetos insatisfeitos de desejos e de amores, abismos de infelicidade, vastidões de fria indiferença (...), débeis anomalias, relâmpagos de lucidez, tempestades furiosas... (MORIN, 2003b, p.44).

A poesia, que para o autor “é mais que a literatura”, desperta em nós a dimensão poética da vida humana revelando, por oposição, a pobreza espiritual que traz à existência a unilateralidade do utilitarismo prosaico do mundo moderno. Revela que também habitamos a Terra poeticamente, “destinados ao deslumbramento, ao amor, ao êxtase (...) A poesia nos põe em comunicação com o mistério, que está além do dizível” (MORIN, 2003b, p.45).

Toda grande obra, seja de cinema, literatura, poesia, música, pintura, escultura, encerra um pensamento profundo sobre a condição humana. Assim, pode constituir-se em ponto de referência para o desenvolvimento de eixos temáticos interdisciplinares que possibilitem a construção de fios religadores que devolvam a vida ao conhecimento. Jung , em seu artigo Os Objetivos da Psicoterapia, cita Schiller:

Todas as obras do homem tem sua origem na imaginação criativa (...) No curso normal das coisas, a fantasia, normalmente, não perde o rumo; é demasiado profunda para tal, e está por demais intimamente ligada à fonte-raiz do instinto humano e animal. Ela tem um surpreendente modo de sempre dar certo no final. A atividade criativa da imaginação liberta o homem de seu jugo ao “nada além de”, elevando-o ao status de um jogador participante (JUNG apud MARONI, 1998, p.128).

A verdadeira educação é aquela que mais que a formação propicia a transformação. E esta só é possível através da mobilização ativa da alma, cujo veículo por excelência é o fantasiar, que se constitui no fio religador de todas as aptidões humanas.

5.7. O FIO DE ARIADNE

Esta concepção está presente na proposta elaborada por COELHO (2000) em Literatura: arte, conhecimento e vida , onde a autora considera a literatura como o “fio de Ariadne” que possibilitaria a iluminação dos caminhos possíveis de comunicação entre as diversas formas de saber e entre as diferentes disciplinas. Vê a literatura como uma das mais importantes “ciências do imaginário” que teria condições de constituir-se em eixo organizador das unidades de estudo.

Sua fundamentação para esta proposta vai ao encontro da psicologia junguiana, pois considera que a virtude religadora da literatura estaria na sua capacidade de estimular a recuperação da capacidade de fantasiar como condição para o desenvolvimento da criatividade. Baseando-se nas idéias de Vygotsky, considera que o ato criador vincula imaginação (fantasia), emoções e realidade. (COELHO, 2000, p.26).

Os conhecimentos especializados das diferentes ciências no mundo contemporâneo constituem no seu conjunto uma verdadeira Torre de Babel onde cada disciplina empilha conhecimentos vertiginosamente, falando uma linguagem incompreensível para as demais. A literatura poderia vir a constituir-se em eixo que desenharia uma estratégia para construir critérios de seleção, nas pilhas de informação, do que seria essencial para um aprendizado para a vida.

O objetivo maior das discussões sobre os novos caminhos da Educação não é a preparação dos programas de ensino, mas a separação daquilo que é considerado como saberes essenciais e evitar o empilhamento dos conhecimentos (MORIN, 1999 apud COELHO 2000, p.24/25).

5.8. A POESIA ENSINA?

Todos nós (...) - sobreviventes à morte dos deuses – somos o “homem moderno”, naufragado no caos que restou da destruição das “verdades absolutas” e “certezas” de ontem, que davam à Vida o seu sentido maior. A grande poesia dos últimos cem anos, direta ou indiretamente, vem sendo dinamizada pela busca desse “sentido

maior” da vida, que se fracionou e diluiu em milhentos “sentidos menores”, que se atropelam na “geléia geral” ou no cyberspace em que o mundo se transformou (COELHO, 2000, p.53).

No estudo de um dos grandes poetas do século 20, Fernando Pessoa, a autora considera que na origem de seus diversos heterônimos existiria um fulcro filosófico que os unificaria.

Igualam-se todos por um impulso de raiz: visceral preocupação com o conhecer ou a recusa ao saber já constituído e consagrado. (...) Sua multifacetada obra é um dos frutos mais significativos da crise do conhecimento, que se manifesta no início do século...

(COELHO, 2000, p.57/58).

Ó mistério das coisas, onde está ele?
 Onde está ele que não aparece
 Pelo menos a mostrar-nos que é mistério?
 [...]
 Porque o único sentido oculto das coisas
 É elas não terem sentido oculto nenhum.

(ALBERTO CAEIRO, apud COELHO, 2000, p.58).

Como considera Jung, a perda do “sentido maior” da vida a que levou o racionalismo moderno, eliminou a presença do mistério na existência humana como impulsor da criatividade. Sendo tudo passível de explicação, a qual esgota a realidade através da razão, o lugar do mistério, que é o próprio lugar da criação, deixou de existir. Morin também insiste na ligação entre mistério e criatividade.

Entre os grandes mistérios do espírito está (...) o da criatividade (...) Em qualquer criação humana, inconsciente ou consciente, imaginário e real colaboram. Reconhecer o papel do inconsciente e do imaginário na criatividade nos leva, não a negá-la, mas a aceitar o seu mistério (MORIN, 2003a, p.107).

Voltando a COELHO, todas as diferentes faces de Fernando Pessoa assumiriam, segundo a autora, a mesma postura, estando voltadas para uma “investigação do Real ou do Mistério incognoscível” através da imaginação mitologizante. Assim, a poesia pessoana iria em busca da recuperação da capacidade perdida de mitologizar do homem moderno. Em Páginas Íntimas, o poeta revela: “Desejo ser um criador de mitos, que é o mistério mais alto que pode obrar alguém da humanidade” (PESSOA, apud COELHO, 2000, p.74/75).

A grande linguagem poética do século 20 estaria empenhada “não mais em imitar ou representar a realidade conhecida, mas em transfigurá-la para que o novo que nela está oculto transpareça” (COELHO, 2000, p.75/76). Se pretendemos desenvolver a capacidade de fantasiar, que outro instrumento pedagógico poderia ser melhor que esta poesia? Ela tem a virtude de induzir a uma nova consciência-de-ser, de estar-no-mundo e de conhecer, o que não depende apenas de uma aprendizagem intelectual, mas também e fundamentalmente do aprendizado do mitologizar. Este se faz mobilizandoativamente a alma, penetrando no espaço intermediário, fonte de toda criação. Segundo a autora, esta seria a “tecla” que percutiria também, desde sempre, a poesia ou a prosa de Mário de Sá-Carneiro.

A ponte levadiça de Eu-ter-sido
 Enferrujou – embalde a tentarão descer...
 [...]
 Percorro-me em salões sem janelas nem portas.

Esta inconstância de mim próprio em vibração
 É que me há transpor às zonas intermédias.

Eu não sou eu nem sou o outro,
Sou qualquer coisa de intermédio.

Ó pântanos de Mim – jardim estagnado...

(SÁ CARNEIRO, apud COELHO, 2000,
p.68)

Como já considerei, a ação pedagógica tem por objetivo fundamental **conduzir a busca** do próprio educando e a poesia pode vir a constituir-se em um dos possíveis núcleos didáticos desse conduzir. Através dela o aprendizando poderá ser levado a novos caminhos que se lhe abrirão ao fazer dialogar o irracional e o racional, mitos e logos. Ela possui a potencialidade de mobilizar as inquietações do espírito humano pelos caminhos do símbolo, do mundo mitológico, onde as identidades não são fixas, mas mutantes, múltiplas e contraditórias, abertas, prenhes de novas possibilidades. É da seguinte maneira que Drummond de Andrade nos fala da busca.

O Deus Mal-Informado

No caminho onde pisou um deus
há tanto tempo que o tempo não lembra
resta o sonho dos pés
sem peso
sem desenho.

Quem passe ali na fração de segundo,
em deus se erige, insciente, deus faminto,
saudoso de existência.

Vai seguindo em demanda de seu rastro,
é um tremor radioso, uma opulência
de impossíveis, casulos do possível.

Mas a estrada se parte, se milparte,
 e a seta não aponta
 destino algum, e o traço ausente
 ao homem torna homem novamente.¹⁷

5.9. ... E A DANÇA?

A literatura e a poesia constituem um caminho possível para conduzir a busca do educando. Mas existiriam muitos outros. O símbolo e o mito podem emergir do interior de qualquer atividade, desde que bem orientada no sentido de incentivar a capacidade de fantasiar. Quero assinalar aqui a dança, e especificamente o trabalho de OSTETTO (2006) com as Danças Circulares Sagradas como prática pedagógica. Centrada no símbolo do círculo como roda, está prática chama para o encontro, para o desenvolvimento da intersubjetividade espontânea na ação do jogo corporal lúdico-imaginário entre os participantes.

(...) A roda, feito espiral em movimento circular ascendente, une todos, e o seu movimento a cada volta modifica o desenho do cotidiano, da prática pedagógica, integrando papéis e histórias, incorporando as diferenças. (...) Sempre nós – eu, tu, ele – circulando por mundos reais e imaginários, com prazer, sabor e paixão de conhecer (OSTETTO, 2006, p.158).

Para a autora, esta prática implicaria no exercício de uma atitude e de um pensamento circulares, abertos ao diálogo e à convivência com o diferente que possibilitaria a construção de múltiplos enredos, múltiplas possibilidades de abordar o que

¹⁷ ANDRADE, Carlos Drummond de. Antologia poética. Rio de Janeiro: Record, 1986, p.256

poderia parecer, à primeira vista, o mesmo. Fazer a roda na dança significaria trabalhar no interior de um símbolo – o círculo – prenhe de significados que emergiriam da subjetividade de cada integrante. Na ação de dançar a roda entraria em jogo

(...) o exercício de uma atitude e um pensamento circulares. Pensar circularmente significaria não pensar em linha reta, na afirmação da verdade, da única voz, do conhecimento único. Significaria abrir-se ao diálogo, ao acolhimento da dúvida e da diversidade, à construção de múltiplos enredos afirmados no encontro das singularidades de crianças e adultos, de alunos e professores. Não uma técnica, procedimento metodológico, mas um modo de agir, de ser, de acolher (OSTETTO, 2006, p.158).

5.10. DES – SABER O SABIDO: UM IMPERATIVO ÉTICO

A construção de caminhos para uma nova cultura passa necessariamente pela recuperação do que o moderno subvalorizou: as dimensões poética, lúdico-imaginária, subjetivo-afetiva, ética, mitológica e espiritual da condição humana. A presença destas dimensões é fundamental na estratégia de uma pedagogia crítica ao racionalismo moderno, para o qual as balizas do pensar e do conhecer são a razão, a ciência, a técnica, o domínio da natureza e a disciplinarização normalizadora da vida humana em função das necessidades de enriquecimento material das elites dominantes.

Essa estratégia pedagógica busca romper o cerco que o cientificismo construiu em torno da criatividade humana. Ela supõe estar a caminho da construção de um novo pensamento/ação que saiba fazer dialogar logos com mitos, a explicação com a compreensão, o prosaico com o poético, a matéria com o espírito, a ciência com a filosofia, as artes e a religião, enfrentando, em tensão criativa vital, os antagonismos inerentes a esses opostos como constitutivos da condição humana. Dirige-se ao educando inteiro, ou

ao sujeito complexo nele presente como virtualidade a ser atualizada ao longo da vida. Nega a sua redução aos aspectos que a cultura moderna privilegiou, criando o mito da auto-suficiência da razão como o lugar exclusivo a partir do qual se definiria a condição humana. Este mito aponta para a mutilação. Mutilar é privar um ser de partes de si mesmo, de membros de seu corpo ou de pedaços de sua alma.

A cultura da auto-suficiência da razão baniu a necessidade do cultivo do lugar da criação que é o lugar do mistério. Nega-se, inclusive, a aceitar a existência deste lugar. Para ela só existe o lugar da incógnita, que desaparece ao ser resolvida por uma equação. O mistério¹⁸, pelo contrário, permanece apesar de nossas tentativas para conhecê-lo (MARONI, 2005, p.9/10, cf.). Recuperar o valor do mistério do ato criador, e assumi-lo na postura pedagógica, torna-se assim um imperativo ético para o educador que acredita na necessidade de ensinar a “des-saber o sabido”, na esperança de contribuir para a abertura de um novo tempo histórico.

¹⁸ “Uma das etimologias possíveis da palavra mistério é aquela derivada do verbo *myo*, com o sentido de fechado, e *stera*, significando o útero. Mistério é então o útero fechado”. Ver: MARONI, Amnéris. Busca e Mistério, Primeira Versão n. 131, IFCH/UNICAMP, abril/2005, p.9.

BIBLIOGRAFIA

- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- CHAUÍ, Marilena. *Introdução à História da Filosofia – dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- COELHO, Nelly Novaes. *Literatura: arte, conhecimento e vida*. São Paulo: Peirópolis, 2000.
- DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir – história da violência nas prisões*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977.
- GIDDENS, Anthony. *As Conseqüências da Modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.
- HABERMAS, Jürgen. *Modernity – Un Unfinished Project*. In: FOSTER, Hal (org.). *Postmodern Culture*. London and Sidney, 1985.
- HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- JACOBI, Yolande. *La Psicología de C.G. Jung*. Madrid: Espasa-Calpe, 1963.
- JAFFÉ, Aniela. *O Mito do Significado na Obra de C.G. Jung*. São Paulo: Cultrix, 1983.
- JUNG, Carl Gustav. *Fundamentos de Psicología Analítica – A Conferências de Tavistock*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1972.
- *Arquétipos e Inconsciente Colectivo*. Buenos Aires: Paidós, 1974.
- *Memórias, Sonhos, Reflexões*. Reunidas e editadas por JAFFÉ, Aniela. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.
- *Tipos Psicológicos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- *Símbolos de Transformación*. Barcelona: Paidós, 1982.
- *A Função Transcendente*. In: *A Natureza da Psique*, O. C. v.VIII/2. Petrópolis: Vozes, 1984^a, p.IX.
- *Os Fundamentos Psicológicos da Crença nos Espíritos*. In: idem, p.239.

- *O Problema Fundamental da Psicologia Contemporânea*. In: ibidem, p.281.
- *Considerações Gerais sobre a Teoria dos Complexos*. In: ibidem, p.25.
- *Considerações Teóricas sobre a Natureza do Psíquico*. In: ibidem, p.97.
- *Psicologia Analítica e Cosmovisão*. In: ibidem, p.303.
- *Espírito e Vida*. In: ibidem, p.259.
- *Da Essência dos Sonhos*. In: ibidem, p.219
- *O Eu e o Inconsciente*. O. C. v.VII/2. Petrópolis: Vozes, 1984b.
- *O Segredo da Flor de Ouro*. Em co-autoria com WILHELM, Richard. Petrópolis: Vozes, 1984c.
- *A Energia Psíquica*. O. C. v.VIII/1. Petrópolis: Vozes, 1985.
- LYOTARD, Jean-François. *O Pós-Moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.
- MAFFESOLI, Michel. *O Tempo das Tribos – o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- MARIOTTI, Humberto. *As Paixões do Ego – Complexidade, Política e Solidariedade*. São Paulo: Palas Athena, 2000.
- MARONI, Amnéris. *Jung – O Poeta da Alma*. São Paulo: Summus, 1998.
- *Figuras da Imaginação – Buscando compreender a psique*. São Paulo: Summus, 2001.
- *Busca e Mistério*. In: Primeira Versão n.131. Campinas: IFCH/UNICAMP, abril/2005.
- MORIN, Edgar. *El Método 1 – La naturaleza de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1997^a.
- *Meus Demônios*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997b.
- *O paradigma Perdido – a natureza humana*. Portugal: Europa-América, s/d.

- *O Método 4. As Idéias – habitat, vida, costumes, organização.* Porto Alegre: Sulina, 1998.
- *O Método 3. O Conhecimento do Conhecimento.* Porto Alegre: Sulina, 1999.
- *A Inteligência da Complexidade.* Em co-autoria com LE MOIGNE, Jean-Louis. São Paulo: Peirópolis, 2000^a.
- *Ciência com Consciência.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000b.
- *O Método 5. A humanidade da humanidade – A identidade humana.* Porto Alegre: Sulina, 2003^a.
- *A Cabeça Bem-Feita: repensar a reforma, reformar o pensamento.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003b.
- *O Método 6. Ética.* Porto Alegre: Sulina, 2005.
- OSTETTO, Luciana E. *Educadores na Roda da Dança: formação-transformação.* Tese de Doutorado: UNICAMP – Faculdade de Educação, 2006.
- PETRAGLIA, Izabel. *Olhar sobre o olhar que olha – Complexidade, Holística e Educação.* Petrópolis, RJ: Vozes: 2001.
- REZENDE, Antonio Muniz de. *Cesura.* In *Revista Panorama.* São Paulo: Departamento de Publicações da SBPSP, 2003.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *A Crítica da Razão Indolente: contra o desperdício da experiência.* São Paulo: Cortez, 2001.
- VAN DE BEUQUE, Guy. *Experiência do Nada como Princípio do Mundo.* Rio de Janeiro: Mauad, 2004.