

Ana Maria Yamaguchi Ferreira

**A influência do Taoísmo na Psicologia Analítica: convergências entre
ambos os conhecimentos**

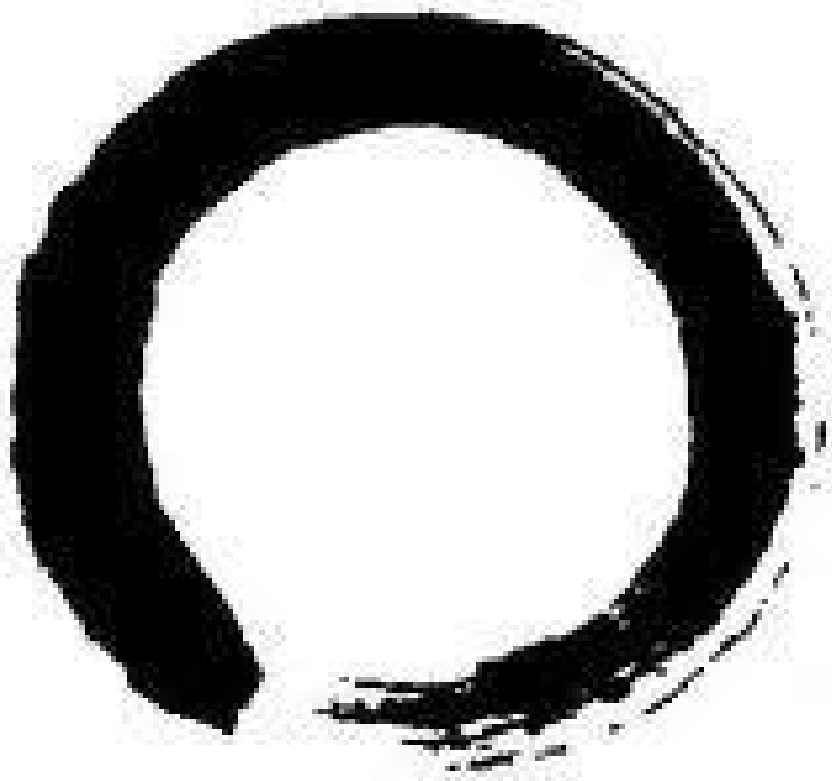
Curso de Psicologia
Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
São Paulo
2011

Ana Maria Yamaguchi Ferreira

**A influência do Taoísmo na Psicologia Analítica: convergências entre
ambos os conhecimentos**

Trabalho de Conclusão de Curso
como exigência parcial para Graduação
no Curso de Psicologia, sob orientação
da Profa. Dra. Flavia Arantes Hime

Curso de Psicologia
Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
São Paulo
2011



Mandala do Tao

Dedico este trabalho ao meu falecido irmão Pedro, e cito Lao Tsé:
“Quando as ocupações se nos propõem, devemos aceitá-las; quando as coisas acontecem em nossa vida, devemos compreendê-las até o fundo” (O segredo da Flor de Ouro: Um Livro de Vida Chinês, 1983, p. 34).

Agradecimentos

Aos meus pais, irmãos e familiares

Aos meus amigos que me acompanham pela vida

À Flavia Hime, Marina Boccalandro e Marisa Penna

À Leda Perillo Seixas, Eliana Gonçalves e Cristina Seguin

Ao Professor Wong de Tai Chi Chuan

Aos amigos budistas da Jodo Shinshu Shinrankai

Ao Wagner Canalonga, da Sociedade Taoísta do Brasil

Ao Orley Dulcetti Junior, doutorando do programa Ciências da Religião da PUCSP

A todos que me ajudaram a crescer e ter vontade de viver cada dia.

7.00.00.00-0 CIÊNCIAS HUMANAS
7.07.00.00-1 PSICOLOGIA

A INFLUÊNCIA DO TAOÍSMO NA PSICOLOGIA ANALÍTICA: CONVERGÊNCIAS ENTRE AMBOS OS CONHECIMENTOS

FLAVIA ARANTES HIME-ORIENTADORA
Departamento de Psicologia do Desenvolvimento-Curso de Psicologia
Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde
Email: flahime@uol.com.br

ANA MARIA YAMAGUCHI FERREIRA
Curso de Psicologia
Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde
Email: anamyf@hotmail.com

Resumo

O presente trabalho trata das convergências entre o Taoísmo, filosofia chinesa que surgiu durante o terceiro milênio antes de Cristo, com os conhecimentos do Imperador Amarelo, também chamado de *Hua Ti*; e a Psicologia Analítica, fundada por Carl Gustav Jung, suíço que nasceu em 1875, morreu em 1961, e produziu toda uma obra dedicada ao desenvolvimento da Psicologia, e que teve contato com o pensamento taoísta nos anos de 1.920, por meio da leitura do *I Ching*, oráculo taoísta chinês, que o levou a interessar-se por tal filosofia. Foi coautor do livro “O segredo da flor de ouro: um livro de vida chinês” (1983), juntamente com Richard Wilhelm, no ano de 1908, obra que contribuiu para esclarecer uma série de dúvidas a respeito de sua própria teoria.

Na Introdução, apresentaram-se principalmente os pressupostos teóricos junguianos presentes em “O segredo da flor de ouro: um livro de vida chinês” (1983), os quais convergem com os conceitos do pensamento chinês, articulação realizada pelo próprio Jung na obra referida.

No capítulo I sobre o Taoísmo, fez-se um apanhado geral dos principais conceitos do pensamento taoísta relevantes a este trabalho.

No capítulo II sobre a Psicologia Analítica também foram abordados os principais conceitos desta teoria.

Em Análise e Discussão, buscaram-se convergências entre os conceitos junguianos e o pensamento taoísta.

Nas Considerações Finais foram elaboradas reflexões acerca do estudo realizado.

Palavras-chave: Psicologia Analítica, Religião Oriental, Oriente, Taoísmo, Tao.

Sumário

| | |
|---|-----------------|
| Introdução..... | p.1 |
| Método..... | p.6 |
| Capítulo I- O Taoísmo..... | p.7 |
| Histórico..... | p.7 |
| Os conceitos de Tao, Wu Wei (não-ação) e de Natureza ou Naturalidade (Tzu Jan)..... | p.8 |
| A visão de mundo taoísta e os conceitos de Yin e Yang..... | p.10 |
| O conceito e as características do homem para o Taoísmo..... | p.12 |
| Transmutação..... | p.14 |
| Capítulo II- A Psicologia Analítica..... | p.15 |
| A energia psíquica..... | p.16 |
| A consciência e o ego..... | p.17 |
| Os complexos..... | p.19 |
| Os inconscientes pessoal e coletivo..... | p.20 |
| Os arquétipos..... | p.21 |
| Animus e anima..... | p.23 |
| Individuação..... | p.25 |
| Sombra e persona..... | p.26 |
| O Self ou o si-mesmo..... | p.28 |
| Os símbolos..... | p.28 |
| Sincronicidade..... | p.29 |
| Análise e Discussão..... | p.31 |
| O interesse de Jung pelo Taoísmo..... | p.31 |
| Os conceitos de Self e de Tao..... | p.33 |
| A importância da sombra para a Psicologia Analítica e para o Taoísmo..... | p.36 |
| Individuação: metanóia e preparação para a morte..... | p.37 |
| A integração de polos opostos como meta para a Psicologia Analítica e para o Taoísmo..... | p.39 |
| Psicoterapia junguiana e a meta taoísta..... | p.41 |
| Considerações Finais..... | p.45 |
| Referências Bibliográficas..... | pp.47-48 |

Introdução

A motivação para este trabalho veio do interesse pelo contato de Jung com as filosofias orientais, que me fez procurar o livro deste autor “Psicologia e religião oriental” (2009). Tendo eu um grande interesse tanto por Psicologia Analítica, quanto pelas filosofias orientais, tais como o budismo, o hinduísmo e o taoísmo, escolhi para estudar mais propriamente o Taoísmo devido às semelhanças de alguns conceitos desenvolvidos por Jung e a filosofia taoísta, o que se verifica na sua obra “O segredo da flor de ouro: um livro de vida chinês” (1983).

O objetivo deste trabalho é focalizar e compreender as semelhanças entre a Psicologia Analítica e os conceitos da filosofia taoísta, pela hipótese pessoal de que Jung baseou e/ou complementou alguns de seus conceitos nesta filosofia. Tem-se o interesse em aprofundar e articular os conceitos fundamentais das duas abordagens, no sentido de exercitar um diálogo entre ambas as concepções, compreendendo a importância do Taoísmo para Jung no âmbito pessoal e na construção das bases de sua teoria.

Assim, o presente trabalho tem como objetivo a levar-me a uma maior compreensão da Psicologia desenvolvida por Jung, buscando articulações entre este autor e o Oriente, refletindo sobre a influência de tal filosofia na complementação de sua teoria. É, por exemplo, o caso dos conceitos junguianos de anima e animus, similares aos conceitos de yang e yin; a teoria da sincronicidade, que surgiu com o contato que Jung teve com o *I Ching*; a relação entre os opostos do Taoísmo e a oposição e tendência de compensação entre consciente-inconsciente, além de outros aspectos.

A questão da complementaridade entre os opostos é uma visão de mundo pela qual tanto a Psicologia Analítica quanto o Taoísmo revelam grande sentido tanto do ponto de vista teórico, quanto em suas aplicações aos vários âmbitos da intervenção psicológica.

Outras motivações são provenientes do meu contato pessoal com algumas filosofias orientais, como o Budismo, e da prática do *Tai Chi Chuan*, que tem como base a filosofia taoísta.

A seguir será realizada uma breve apresentação de Jung por meio de um recorte, ou seja, seu interesse pelas filosofias orientais.

A história pessoal de Jung o levou a ser um estudioso de assuntos religiosos. Filho de pastor protestante e tendo uma educação católica por parte da mãe, Jung desde cedo teve contato e alguns conflitos relacionados à questão religiosa e espiritual, o que o impulsionou a estudar religiões que não as suas de origem. Segundo Barbosa L. Pereira, em seu TCC “O percurso de Jung e o Oriente” (2004), quando pequeno Jung pedia para a mãe ler o livro *Orbis pictus* (imagens do universo), no qual havia descrição de religiões “exóticas”, particularmente as da Índia, e que Jung ficava muito interessado pelas imagens de Brama, Vixnu e Shiva.

Mais tarde, já adulto e autor de uma teoria própria, em seu livro “Psicologia e Religião Oriental” (2009), Jung vai explorar assuntos como o comentário psicológico ao “Bardo Thodol”, escrito no século VII, mais conhecido como “O livro tibetano dos Mortos”. Falará também sobre ioga, budismo, meditação oriental, hinduísmo, e comentará o prefácio ao *I Ching* no Ocidente.

Sem dúvida, esse contato de Jung com a filosofia oriental teve frutos em sua própria teoria. Em 1929, nasce o livro publicado em coautoria com Richard Wilhelm, “O segredo da flor de ouro: um livro de vida chinês” (1983), em que ele revela seu contato com o conceito de Tao, de totalidade. Na teoria dos tipos psicológicos conclui que todo julgamento de um homem é limitado pelo seu tipo de personalidade, e que, por isso, toda maneira de ver é relativa. Nasce daí a ideia de unidade, de Self, que segundo o próprio Jung é muito próxima da ideia de Tao.

Antes de conhecer Richard Wilhelm, Jung já se ocupava dos estudos da filosofia oriental, mais propriamente do *Yi-king*, também chamado *I Ging*, ou mais conhecido nos dias de hoje como *I Ching*, no início da década de vinte, que se baseia num jogo de moedas: a disposição dessas moedas indica algo que foi perguntado, cujas imagens estão frequentemente relacionadas à natureza. Mas a pergunta de Jung quanto ao *I Ching* era se o jogo era regido pelo mero acaso, ou se expressava algo significativo ao que havia sido perguntado. Jung se deparava com coincidências espantosas, que o fizeram pensar num paralelismo causal, o que mais tarde o ajuda a formular o conceito de sincronicidade.

Em “Psicologia e Religião Oriental” (2009), Jung diz que é com grande

satisfação que recebe o convite pela tradutora da edição de *I Ging* de Richard Whilhelm (1948), após o falecimento do último, para escrever o prefácio da obra, que foi primeiramente traduzido para o inglês, e posteriormente para outras línguas. Neste prefácio, Jung diz haver certas conexões entre a situação vivida e o conteúdo dos hexagramas do *I Ching* o que, para o autor, não se trata de acaso, mas sim de regularidade entre os fatos. Porém, ainda para o autor, é impossível encontrar uma demonstração científica para isto: os oráculos do *I Ching* se situam entre as situações singulares que não podem ser exemplificadas por repetições experimentais, impossíveis de se repetir, e o indivíduo não é capaz de discernir se uma coisa é provável ou não.

Sobre esse assunto, o autor respeitosamente defende sua teoria sobre o *I Ching*, por ser “antiquíssima técnica oracular” oriental:

“O I Ging não se recomenda à base de demonstrações e resultados positivos; não faz alarde de si, nem vem espontaneamente ao nosso encontro. Qual uma obra da natureza, espera que alguém o descubra. Não oferece conhecimentos e habilitações, mas parece ser o livro certo para os que amam o autoconhecimento e a sabedoria no tocante ao pensar e ao agir, se é que existem. Ele nada promete, por isso não precisa sustentar coisa alguma e em hipótese alguma é culpado de que alguém chegue a conclusões erradas. O método deve ser manipulado com certa inteligência. A estupidez, como se sabe, não é uma arte” (Jung, 2009, p.113).

A questão dos opostos do Taoísmo é vista no mecanismo da compensação que Jung descreve, no qual a psique tem um processo compensatório, autorregulador que tende ao equilíbrio entre os opostos, entre o que está na consciência e o que está no inconsciente. Citando o autor: “... não há posição que não tenha sua negação. Onde existe a fé, também existe a dúvida; e onde se acha a dúvida, também está a credulidade; onde está a moralidade, está também a tentação” (Jung, 2009, p.21).

“O fato dos opostos aparecerem como deuses provêm da simples constatação de que são muito poderosos. Por esta razão a filosofia

chinesa os explica a modo de princípios cósmicos, os quais chama de yang e yin. Quanto mais se pretende separar os opostos, tanto maior se torna seu poder". (Jung, 2009, p.21)

A este respeito, Jung complementa: *"Mas nenhuma energia é produzida onde não houver tensão entre os contrários; por isso, é preciso encontrar o oposto da atitude consciente" (Jung, 2004, p.45).*

Para o Taoísmo, os opostos coabitam o mesmo espaço. Dentro do princípio yang existe yin, e dentro de yin existe yang. Assim, yang, princípio relacionado ao masculino, na teoria junguiana é também chamado de animus, também representado por Logos, isto é, discriminação e desapego, princípio este que existe na mulher e que é inconsciente nela; já yin, princípio relacionado ao feminino, na teoria junguiana é também chamado de anima, também representado por Eros, isto é, relacionamento, princípio que existe no homem e que é inconsciente nele.

Para Jung, esse paralelismo entre Ocidente e Oriente é possível, pois a psique possui um substrato em comum, que ultrapassa todas as diferenças de cultura e consciência. A esse substrato em comum, Jung dá o nome de inconsciente coletivo. A psique inconsciente, que segundo o autor é comum a toda a humanidade, "não consiste apenas de conteúdos aptos a se tornarem conscientes, mas de predisposições latentes a reações idênticas" (Jung, 1983, p. 28). E este fato explica a semelhança entre mitos e símbolos análogos às duas culturas, assim como a compreensão humana em geral.

Ao observar seus pacientes que se superavam a si mesmos, Jung via algo em comum, que era o fato de que o novo vinha a eles, numa situação obscura de possibilidades de fora ou de dentro deles, e eles acolhiam esse novo, e com isso cresciam. E tais pessoas nada fizeram, que seria o que se chama de *wu wei* para o Taoísmo, a ideia da ação através da não-ação; essas pessoas apenas deixaram as coisas acontecerem. A aceitação do inesperado, do irracional simplesmente porque é aquilo que ocorre, ou a outra atitude que seria a expressão do conflito por meio das fantasias, e o trabalho proveniente dessas fantasias pode resultar em visualizações, desenhos, pinturas ou modelagem. Tanto um modo como o outro fazem a pessoa aceitar o que acontece a ela. Sobre isso, Jung cita a linda frase do

mestre taoísta LÜ DSU (ou Lao Tsé): *“Quando as ocupações se nos propõem, devemos aceitá-las; quando as coisas acontecem em nossa vida, devemos compreendê-las até o fundo”* (Jung, 1983, p. 34).

A filosofia chinesa baseia-se na preparação instintiva para a morte como meta. Sobre isso Jung diz que sob uma perspectiva mais correta, a morte não é um fim, mas uma meta, e a vida se encaminha para a morte, passado o meio-dia.

Para Jung, a aceitação de aspectos contraditórios da própria personalidade, isto é persona e sombra (respectivamente soma de fatos psíquicos sentidos como algo de pessoal reafirmado socialmente, e aspectos negados da personalidade e que são inconscientes), a aceitação de aspectos sombrios, aspectos mais insignificantes da própria natureza, possibilita um maior grau de consciência e de cultura, sendo tal atitude uma atitude religiosa em seu sentido mais verdadeiro e, portanto, é também atitude terapêutica. Segundo Jung, *“as religiões são terapias para as tristezas e perturbações da alma”* (Jung, 1983, p.61).

Estabelecendo uma ponte de compreensão íntima entre Ocidente e Oriente, Jung diz que a base de toda compreensão verdadeira é o homem. Citando o autor:

“Trata-se do caminho do sofrimento, busca e luta comum a todos os povos civilizados; trata-se da tremenda experiência da natureza de tornar-se consciente, outorgada à humanidade, e que une as culturas mais distantes numa tarefa comum”.(Jung, 1983, p.68).

Após esta breve Introdução, o presente estudo será apresentado da forma como se segue: primeiramente, será explicitado o Método utilizado; a seguir virá o Capítulo I, “O Taoísmo”; o Capítulo II tratará dos conceitos básicos da Psicologia Analítica; na Análise e Conclusão tratará de algumas das principais convergências entre a Psicologia Analítica e o Taoísmo; e nas Considerações Finais se farão observações relevantes sobre o presente trabalho como um todo.

Método

O presente trabalho busca convergir conceitos da Psicologia Analítica com os conceitos da filosofia taoísta, tendo como base o livro de Jung “O segredo da flor de ouro: um livro de vida chinês” (1983). Foi feita uma revisão bibliográfica para isto, procurando-se verificar em quais conceitos da Psicologia Analítica tal convergência se dá.

As obras utilizadas relativas à Psicologia Analítica para este trabalho foram: Tao e a Psicologia, de Paulo Bloise, além das obras de C. G. Jung, como: Aion- estudos sobre o simbolismo do si-mesmo (1982); Fundamentos da Psicologia Analítica (1985); Os arquétipos e o inconsciente coletivo (2000); O eu e o inconsciente (2003); O segredo da flor de ouro: um livro de vida chinês (1983), do qual Jung é coautor, juntamente com Richard Wilhelm; Psicologia do Inconsciente (2004); Psicologia e religião oriental (2009). Foram utilizadas também as obras de Murray Stein: O mapa da alma - uma introdução (2005); e de Nise da Silveira: Jung- vida e obra (1997), assim como O percurso de Jung e o Oriente, de Barbosa L. Pereira (2004).

Para abordar o assunto do Taoísmo foram utilizadas a obra de Paulo Bloise: O Tao e a Psicologia (2000); a obra de Richard Wilhelm: Tao Te King- o livro do sentido e da vida (2005); e as obras de Jyh Chern Wu, como Iniciação ao Taoísmo volume I (2000) e II (2006).

Capítulo I - O Taoísmo

Histórico

Sobre a questão da origem do Taoísmo há a concepção de que, para alguns praticantes dessa religião, filosofia, ou sabedoria não houve começo, e não há fim. O Taoísmo seria um conhecimento sem começo nem fim. Para outros, seu marco inicial se deve ao Imperador Amarelo, também chamado de Huan Ti, que viveu no terceiro milênio antes de Cristo, durante a chamada Idade de Ouro Chinesa. Foi considerado um dos grandes sábios que viveram na China.

Segundo Bloise em “O Tao e a Psicologia” (2000) houve um tempo em que a população mais ao norte da China vivia dispersa em pequenos grupos, há aproximadamente cinco mil anos. Nesses grupos já havia líderes nômades ou curandeiros que observavam a natureza. Por meio dessa observação praticavam curas e magias. Foi a partir desse momento que surgiu o que se chamou futuramente de Taoísmo.

Com o passar dos séculos, muitos povos nômades se estabeleceram em diversas regiões da China, e houve o desenvolvimento da escrita, tudo isso na Dinastia *Chou*, segundo Bloise (2000, p. 63). Os curandeiros se juntaram numa instituição: passaram a ser contratados pelos nobres governantes e caso falhassem nas tarefas, como adivinhação de sonhos, conversas com os espíritos, intervenção na natureza, rituais de cura e adivinhação, pagavam com suas próprias vidas.

No norte da China também houve o estabelecimento dos curandeiros e a associação destes em torno de uma instituição, como os feudos, com seus governantes. Podemos citar Lao Tsé, que ficou famoso por sua obra *Tao Te King*, uma das grandes obras taoístas. Enquanto isso, ao sul da China continuava o nomadismo de alguns curandeiros.

A passagem do Taoísmo para se tornar uma religião se deu na dinastia *Han* (206 a. C. a 219 d. C), segundo Bloise (2000, p. 64). Houve uma centralização do poder e uma diminuição dos conflitos políticos, por isso os filósofos taoístas que davam conselhos aos governantes dos feudos não se fizeram mais necessários. Porém a procura por esses homens continuou

pelas suas qualidades e eles eram divididos em dois grupos: os que atendiam mais às classes pobres com suas mágicas, adivinhações e curas; e aqueles que atendiam as classes mais abastadas através das artes de longevidade.

Conceito de Tao, *Wu Wei* (não-ação) e de Natureza ou Naturalidade (*Tzu Jan*)

Segundo Wu Jyh Chern em “Iniciação ao Taoísmo”, vol I (2000, p. 9), no Taoísmo existe uma tradição na qual filosofia, ciência, o cultural e o espiritual não se separam, podendo por isso ser chamado de uma religião, na qual existem pensadores e mestres que deixaram seus ensinamentos, uma complexa teologia, como Lao Tsé, Chuan Tsé, Lie Tsé, que tiveram suas obras traduzidas na língua ocidental.

Ainda segundo Chern (2000, p. 12), define-se a palavra Tao pela sua tradução em chinês, que quer dizer literalmente “caminho, trilha, estrada”. Tao seria um caminho que não teve fim nem começo, não teve início e se estende por um futuro infinito, rompendo a barreira do espaço e do tempo. Por ser tão grande, possibilita abarcar todas as coisas existentes no universo, contendo não só todas as coisas, como também todos os seres e todas as formas. Ao mesmo tempo, o Tao pode ser bem pequeno, a ponto de caber na menor partícula do universo. Sendo assim, o Tao seria expansão e recolhimento, podendo, como foi dito antes, romper a barreira do espaço e do tempo, representando o Absoluto, que é o que os antigos mestres taoístas buscavam. Ou seja, esses mestres buscavam a libertação da alma, a fusão com a consciência universal.

Segundo Bloise (2000, p. 26), quando se faz referência ao Tao, empregam-se sempre termos que designam o vazio, a pureza e uma ausência.

Ainda segundo o autor, como o conceito de Tao é quase que incapturável, existem analogias feitas a esse conceito, como o conceito de mãe, de Deus, o conceito da água. O conceito de mãe se relaciona com o Tao já que a mãe seria a criadora. Como mãe é um conceito do Feminino, não deve ser confundida com o conceito de yin (o lado feminino). O Tao seria

algo anterior ao céu (componente espiritual) e à terra (componente material). Já o conceito de Deus está relacionado ao conceito de Tao porque este seria o criador de todas as coisas, porém o conceito de Tao se diferencia do conceito de Deus por razões como: o Tao não tem forma e é impessoal; não pode ser buscado fora do próprio ser; e não pode ser venerado. Há também a analogia que se faz com o termo Tao e a água, pois ambos os conceitos tem a propriedade de um fluxo sem cessar, como diz o Tao Te King (Wilhelm, 2005, p.40). Ainda no Tao Te King (Wilhelm, 2005, p.44) existe a seguinte analogia: “O maior bem é como a água. A virtude da água está em beneficiar todos os seres sem conflito. Ele ocupa o lugar que o homem despreza. Portanto, é quase como o Tao”.

Segundo Chern (2000), o Tao, para fins didáticos é dividido em dois: o Tao latente e o Tao manifestado.

No estado latente, o Tao seria como um vazio, um espaço e um silêncio, que permitem a presença de todas as coisas. No estado manifestado, o Tao seria a união de todas as coisas, seria quando o Absoluto se manifesta, seria a síntese do Todo, manifestando-se em tudo e em todos, o tempo inteiro.

Nesse sentido, o Tao é algo a ser vivido e alcançado, através do Caminho e quem descobre o Tao, descobre também a ligação de todas as coisas.

Segundo Bloise (2000, p. 45), o retorno ao Tao implicaria em viver espontaneamente e unido à natureza, a qual segue uma ordem que não é forçada. O Tao seguiria, portanto, uma lei baseada em uma ordem orgânica e não criada pelos homens: a lei do conceito taoísta “*Wu Wei*”.

Cita-se o *Wu Wei* no Tao Te King:

“A coisa mais macia da terra vence a mais dura. O que não existe penetra até mesmo no que não tem frestas. Nisso se reconhece o valor da não-ação. O ensino sem palavras, o valor da não ação, são raros os que o conseguem na Terra” (p.82).

Pode-se falar aí do conceito de Natureza (*Tzu Jan*) ou Naturalidade, intimamente ligado ao conceito de *Wu Wei*: o sábio, ao perceber os ciclos e a

espontaneidade da vida e dos fenômenos dela, aceita as mudanças dela, através da observação do momento presente e o afastamento de preocupações ligadas ao passado ou ao futuro. Essa atenção no presente seria o que aproxima o homem do Tao.

O conceito de naturalidade pode ser assim explícito, como no artigo de *Wu Jyh Chern*, “Não ação- *Wu Wei*” (2007):

“O que o Taoísmo chama de não- ação é, na verdade, uma ação sem intenção, uma ação não intencional. É uma ação que não pressupõe intenção, mas, nem por isso não representa o não agir. Ou seja, não-ação significa realizar as coisas com naturalidade, sem engenhosidade, sem excesso de predeterminação, sem especulação” (p.1).

No *Tao Te King* (Wilhelm, 2005, p. 73) há outra citação do conceito de naturalidade:

*“O Tao é eterno não-fazer, e mesmo assim nada fica sem ser feito.
Se os príncipes e os reis souberem como preservá-lo, todas as coisas se farão por si mesmas.
Se elas se fizerem por si mesmas, provocando a cobiça, eu as desterro pela simplicidade que não tem nome.
A simplicidade que não tem nome gera ausência de desejos.
A ausência de desejos cria a serenidade e o mundo se endireita por si mesmo”.*

O conceito de *Wu Wei*, intimamente ligado ao conceito de Naturalidade, está também atrelado à flexibilidade, pois é na flexibilidade que não desperdiçam esforços, não se usa a força, respondendo apenas ao que o momento pede, sem que isso seja premeditado, planejado, mas sim espontâneo, tentando se aproximar ao máximo do movimento da natureza.

Visão de mundo taoísta e os conceitos de *Yin e Yang*

Segundo Chern (vol I, p. 13), reforçando o que já foi dito antes, o

mundo seria a manifestação do Tao Absoluto, que didaticamente é dividido em duas categorias: o Tao Latente e o Tao Manifestado.

O Tao latente seria o vazio, o silêncio, é a ausência que permite a presença de todas as coisas no mundo. Já o Tao manifestado seria a soma de todas as coisas do mundo, todas as formas, manifestando-se no Todo o tempo inteiro, seria o UM.

No Tao Te King, apresenta-se a noção de origem:

“O Tao gera o Um.

O Um gera o Dois.

O Dois gera o Três

O Três gera todas as coisas”. (Wilhelm, 2005, p.81)

O Um seria o que move o cosmos. O conceito de *Wu Chi* estaria relacionado à quietude de todas as coisas. Já *Tai Chi*, nome da famosa arte marcial chinesa, seria o movimento que inicia a criação.

O Dois seria representado pelas polaridades do *Yin* e *Yang*. O *Yin* (Bloise, 2000, pp.36-40) representaria a terra, a escuridão, o frio, o feminino, o úmido, o receptivo, o passivo, o negativo, o dócil, o vazio, a forma, o estático. O *Yang* o céu, o claro, o quente, a montanha, o masculino, o seco, o ativo, o positivo, o firme, o não-vazio, o espírito, o dinâmico.

O símbolo *Yin*, em seu máximo, contém *Yang*, assim como *Yang*, em seu máximo, contém *Yin*. Ou seja, em cada aspecto do mundo, reside o seu contrário; um aspecto em seu máximo transforma no seu contrário. Aí estaria o conceito de Transmutação, que será discutido mais à frente.

E por último, o conceito Dois (*Yin* e *Yang*) gera o Três, o qual se relaciona à tríade céu-terra-homem, dando origem a tudo o que existe no universo.

Graças à interação constante de *Yin* e *Yang*, surge o Três que estaria relacionado ao conceito das “Três Joias”, ou três energias, energias que devem ser cultivadas, mantidas e transmutadas pelo ser humano. Essas três energias são: *Ching* (essência); *Chi* (vitalidade) e *Shen* (espírito). É a partir dessas “Três Joias” o qual se origina o homem.

O conceito e as características de homem para o Taoísmo

O conceito de *Ching* (ou essência) seria a forma exterior e primordial, representado pelo esperma e os fluidos sexuais.

O conceito de *Chi* (ou vitalidade) seriam os sopros ou energia vital.

Segundo Chern (vol. II, p. 17), o homem seria composto de um primeiro nível, que seria a união do espermatozoide, o princípio *yang* do pai, e do óvulo, o princípio *yin* da mãe. Desse encontro do espermatozoide com o óvulo se tem o primeiro núcleo físico do embrião. Simultaneamente a isso, dá-se a fusão num segundo nível, que seria a fusão do *Chi* (ou *Qi*), também chamado de sopro vital, proveniente também dos pais.

O *Chi* é composto de três camadas: a energia ancestral, a pré-natal e a pós-natal. A energia ancestral seria a herança dos antepassados que os pais herdaram. A energia ancestral ficaria acumulada num importante centro energético, localizado abaixo do umbigo, mais ou menos entre os dois rins, cujo nome é *Dan Tian*. A energia pré-natal seria o que a mãe passa para o embrião ainda na barriga, como as nutrições física e energética, através da alimentação e respiração. Depois de cortado o cordão umbilical, o bebê passará a formar a energia pós-natal, que seria proveniente da própria inspiração e alimentação deste.

Todas essas energias vitais, ou *Chi*, serão consumidas ao longo da vida, sendo que alguns atos e pensamentos consumirão mais ou menos energia, podendo essa energia aumentar ou diminuir de geração para geração, através também de atos e pensamentos. A ansiedade e preocupações seriam formas de consumo dessa energia vital. Assim também, o ato sexual, com ou sem fecundação, também consumiria a energia vital. Já, através da alimentação e uma boa respiração, bem como através de certas artes marciais, como o *Tai Chi*, e o *Chi Kung*, é possível não só conservar a energia vital, como aumentá-la, por isso a importância das artes marciais para a civilização chinesa como um todo.

O *Shen* (ou espírito) seria aquilo que é adquirido no nascimento e é produzido pelos sentidos e percepção. Traduz-se muitas vezes esse conceito por vitalidade mental ou consciência habitual. *Shen* também seria traduzido como espírito, ou consciência espiritual, que seria anterior ao nascimento,

segundo Bloise (2000, p.42).

O pensamento taoísta se refere frequentemente às virtudes do homem “sábio”. Uma dessas virtudes seria simbolizada pelo conceito de *Te*, característica responsável pelo modo do sábio viver. Esse modo seria por meio de uma serenidade interior, estar conectado aos fatos da vida e agir somente quando necessário o que está implícito o conceito de naturalidade. Um modo de agir ligado ao homem sábio seguiria não só a virtude de *Te*, mas o *Wu Wei*, um jeito de agir que seria próximo da água, ou seja, sem força, espontâneo, flexível e fluido.

O Tao Te King descreve assim o sábio:

“... permanece na ação sem agir, ensina sem nada dizer. A todos os seres que o procuram ele não se nega. Ele cria, e ainda assim nada tem. Age e não guarda coisa alguma. Realizada a obra, não se apega a ela. E, justamente por não se apegar, não é abandonado” (Wilhelm, 2005, p. 38).

O conceito de *Te* está ligado, como foi dito antes, à espontaneidade, à flexibilidade. Dentro disso, o homem considerado virtuoso não seria um homem obediente a leis externas, ou seja, à moral, mas sim, um homem que está além de rituais e normas, pois é um homem que analisa tudo em profundidade, ao mesmo tempo em que não perde a leveza.

Segundo Bloise (2000, p.56-57), o homem sábio seria aquele que cultiva não só a espontaneidade, mas também um homem que não estaria imune aos erros humanos; se emocionaria, ficando feliz em alguns momentos e triste, ou zangado em outros, ou seja, é verdadeiro com os próprios sentimentos; tem uma identidade humana e cósmica; entrega-se ao processo de mutação, ou seja, passa com naturalidade pelas mudanças da vida, envelhecimento e se prepara para a morte, pois o homem sábio não deixa de ter a conexão com o eterno.

Transmutação

Segundo Chern (2006, p. 19), o Taoísmo trabalha com a transformação física, energética e espiritual do indivíduo. Práticas conhecidas para esse fim são o *Tai Chi Chuan*, que seria uma arte marcial, e o *Chi Kung*, que seria uma técnica de captação de energia, que utiliza a respiração como meio.

Segundo o autor, o trabalho do Taoísmo visa à transmutação da consciência do ego de uma pessoa, consciência esta individual, para uma consciência universal, no decorrer da vida. A consciência individual que fora trazida de vidas passadas, conjuntamente com a consciência que o indivíduo adquiriu dos pais); já a consciência universal seria adquirida através de toda a sabedoria taoísta e suas práticas rumo ao alcance da iluminação, que seria uma iluminação gradual.

Ainda segundo o autor, a transmutação não apenas se dá na direção da consciência individual para a universal, mas também, a transmutação seria a transformação da energia vital do indivíduo para uma energia pura, chamada *Sopro do Céu Anterior*, o qual seria a potencialidade vital anterior à manifestação do universo, a qual seria capaz de transmutar matérias físicas.

No Tao Te King cita-se a transmutação (Wilhelm, 2005, p. 116):

“O Tao do Céu: como se assemelha ao arqueiro!

Ele empurra para baixo o que está no alto e levanta para o alto o que está embaixo.

Ele diminui o que existe em demasia e completa o que é insuficiente.

Cabe ao Tao do Céu reduzir o que é demais e completar o que é insuficiente... ”

Capítulo II - A Psicologia Analítica

Nascido em 1875, Jung concluiu o curso de medicina na Universidade da Basileia, na Suíça, em 1900. Especializou-se em psiquiatria no Hospital Burghölzli, em Zurique, até 1905. Foi grande colaborador de Freud, de 1907 a 1913, no estudo e difusão da idéia do inconsciente, rompendo com este e formulando sua própria teoria, a Psicologia Analítica. Em 1930, ele tinha criado a maioria das características básicas de sua teoria, sendo os detalhes revelados nos anos seguintes a este, e continuaram se difundindo após sua morte em 1961.

De 1900 a 1930, Jung reúne uma série de dados, experiências e intuições para elaborar suas hipóteses e teorias, numa fase de extrema criatividade em sua vida. Foi um grande estudioso de história, cultura e religião para que sua teoria fosse complementada. Após 1940, devido à guerra, sua produção teórica foi reduzida, porém ele continuou a escrever até a sua morte, registrando sonhos, fantasias e outras importantes experiências num documento detalhado e ilustrado que foi chamado a posteriori de “Livro Vermelho”, hoje disponível em língua portuguesa.

Murray Stein em “Jung – O Mapa da Alma” (2005) diz que Jung referia-se com frequência a si mesmo como um pioneiro e explorador do mistério inexplorável que é a alma humana, entrando ele próprio com seu inconsciente.

Segundo o autor, Jung foi influenciado por filósofos como Goethe, Kant, Schopenhauer, Carus, Hartman, Nietzsche e pelo pensamento de Hegel.

A teoria de Jung poderia ser reconhecida como uma teoria da totalidade, e das polaridades, já que trata de mecanismos opostos, como consciência, inconsciente; animus e anima; sombra e persona, que formam a totalidade psíquica.

Essa oposição de forças na teoria de Jung se deve, em parte, à influência hegeliana dos conceitos de tese, antítese e síntese. Outra parte se deve, conforme o objetivo do presente trabalho pretende mostrar, à influência ou à complementariedade da teoria de Jung no contato com conceitos do Taoísmo.

Jung conta que o momento em que fora enviado a ele por Richard Wilhelm, em 1928, o texto do “Segredo da Flor de Ouro” (1983), ele, Jung, se encontrava num momento problemático do próprio trabalho, como pode-se ver na citação abaixo de Jung (1983, p.7):

“Meu falecido amigo Richard Wilhelm, co-autor deste livro, enviou-me o texto do *Segredo da Flor de Ouro* num momento problemático para meu próprio trabalho. Foi no ano de 1928. Desde 1913, eu me ocupava com os problemas do inconsciente coletivo, e chegara a resultados que me pareciam questionáveis sob vários aspectos”.

Daqui para frente, abordar-se-ão elementos fundamentais da teoria junguiana, para entender-se como a influência taoísta se deu.

A energia psíquica

Segundo Silveira em “Jung: Vida e Obra” (1997, p. 37), energia psíquica e libido são fenômenos, e enquanto Freud atribuiu à libido uma conotação exclusivamente sexual, Jung denomina libido uma energia mais ampla: libido seria apetite, instinto permanente de vida que se manifesta pela fome, sede, sexualidade, agressividade, necessidades e interesses diversos. Para Jung, a libido é neutra, significando, como foi dito antes, energia psíquica, ou mesmo intensidade energética de conteúdos psíquicos (Jung, 1987, p.45).

Segundo Jung (2004, p.45), a energia psicológica “tem o capricho de querer satisfazer suas próprias exigências. Por maior que seja a quantidade de energia existente, não podemos aproveitá-la enquanto não conseguirmos estabelecer um fluxo”. Sobre a questão do fluxo de energia, Jung diz ser impossível determiná-lo conscientemente.

Segundo Silveira (2004, p. 40), no sistema psíquico, a quantidade de energia é constante, variando apenas na sua distribuição. Ainda segundo a autora, se um grande interesse por algum objeto deixa de encontrar nele oportunidade para aplicar-se, a energia psíquica poderá tomar outros caminhos, como o caminho da somatização, através de sintomas somáticos.

Em um dos trechos de “Psicologia do Inconsciente” (2004, p.45), Jung fala de fluxo de energia e de tensão entre os contrários: “Estou mais convencido que o caminho da vida só continua onde está o fluxo natural. Mas nenhuma energia é produzida onde não houver tensão entre os contrários...” (2004, p.45). Neste trecho, Jung fala que a energia psíquica é produzida na tensão entre contrários.

Complementando essa idéia, Silveira (2003, p. 42), diz que Jung postula a existência de dois pólos fundamentais que se defrontam: as forças que alimentam os instintos, e as forças que se opõem as primeiras, que restringem a impetuosidade instintiva. A inter-relação dessas forças antagônicas promove a auto-regulação, o equilíbrio psíquico.

Segundo Silveira (2003, p.43), para Jung as forças que se opõem aos instintos são tão poderosas quanto estes. Para a autora, o conflito entre forças está representado pelo par de opostos *natureza-espírito*, sendo que por espírito subentende-se tudo aquilo que foge ao instinto, não sendo necessariamente sinônimo de transcendência, mas podendo ser sinônimo de outras necessidades humanas não instintivas, como por exemplo, as necessidades de arte, ou até mesmo as necessidades espirituais. Do jogo de tensões entre forças opostas, é que se têm excedentes de energia ou perda de energia.

A consciência e o ego

Segundo Jung (1983, p.3) a psicologia, como ciência moderna, relaciona-se em primeiro plano com conteúdos da consciência, para depois tratar dos conteúdos da psique inconscientes, os quais não podem ser diretamente explorados. Ele diz que tudo o que conhecemos a respeito do inconsciente passou pelo crivo da consciência; tudo o que for inconsciente sempre se exprime através de elementos conscientes.

A consciência seria uma força contra a natureza, um fenômeno intermitente, pois talvez metade da vida humana se desenrole em condições inconscientes. A consciência seria como uma superfície que cobre uma vasta área desconhecida, que seria o inconsciente.

Características da consciência são: a estreiteza, pois só se percebe

um dado de cada vez; unilateralidade, pois não se consegue ter duas perspectivas ao mesmo tempo. A consciência trabalha focada e de forma unilateral; e a intermitência, pois há momentos conscientes e inconscientes que se intercalam, havendo dispêndio de energia. A consciência não se estrutura sem esforços, sendo assim, uma obra contra-natureza.

Segundo Jung (2004, p.5), a consciência possibilita a percepção de instantes de existência; tudo o mais é inconsciente. A consciência seria produto da percepção e orientação no mundo externo.

A consciência seria produto do inconsciente. Ela seria, segundo Jung (2004, p.6), quase que um produto das grandes áreas obscuras do inconsciente. Prova disso seria o fato de ficarmos cansados após longo período de estado consciente.

Segundo Stein (2005, p.21), “Consciência é a percepção dos nossos próprios sentimentos e no seu centro existe um “eu”.

Esse “eu” seria o que a Psicologia Analítica denomina Ego, de mesmo significado em origem latina.

O ego, centro da consciência, segundo Jung (2004, p. 7) seria um complexo (que posteriormente será discutido) formado primeiramente por uma percepção geral do corpo e existência, ou seja, o que sabemos de nós mesmos, e a seguir, pelos registros da memória. Sua função é constituir individualidade e identidade. Quando falamos de ego, falamos de “eu”.

O complexo do ego é como um ímã, atraindo conteúdos do inconsciente, chamando também para si impressões do exterior que se tornam conscientes no contato com o mundo. O ego, portanto, é de extrema importância, pois segundo Jung “é o cerne indispensável da consciência” (2004, p. 7).

Segundo Stein (2005, p.23), a consciência é um campo, é também o que Jung chama de “personalidade empírica”, que é a nossa personalidade tal como a conhecemos e a vivenciamos diretamente. O ego, segundo o autor, “refere-se à experiência que a pessoa tem de si mesma como um centro de vontade, de desejo, de reflexão e ação” (2005, p.23). O ego seria uma espécie de espelho onde a psique veria a si mesma, podendo se reconhecer. Porém, ainda segundo o autor, o ego seria somente uma parte da consciência sendo, portanto, a consciência mais ampla do que o ego.

Os complexos

Segundo Stein (2005, p. 40), “Perigos, atrações, contrariedades, ameaças e frustrações causados por outras pessoas e vários fatores ambientais, tudo isso gerou certo grau de energia concentrada na consciência, e o ego é mobilizado para lidar com esses aspectos das incursões com o mundo”. Ainda segundo o autor, foi com esse propósito de entender o lado menos racional da natureza humana que levou Jung a adotar ferramentas do método científico, o método de associações, o Experimento de Associação Verbal, que o auxiliou a descobrir o que motiva a emoção, a fantasia e o comportamento humanos.

Segundo Silveira (1997, p. 25), o diretor do hospital de Burghölzli era o grande Eugen Bleuler. Neste hospital trabalhava Jung. Ambos utilizavam o método científico da experiência das associações, consideradas muito importantes neste local. Segundo o associacionismo, a vida psíquica se explicaria por combinações e recombinações dos elementos mentais, que entrariam em conexão segundo determinadas leis (leis de contigüidade, semelhança, contraste, etc.), de acordo com o pensamento da época.

Jung praticava tal método que consistia no seguinte: o experimentador organizava uma lista de palavras isoladas, sem qualquer relação significativa entre si, as quais eram as palavras indutoras. O indivíduo examinado era então solicitado a reagir a cada palavra indutora pronunciando uma única palavra, a primeira que lhe ocorria, palavra essa denominada palavra induzida. O tempo que o examinado levava para responder a palavra indutora era marcado. Algumas vezes, o examinado demorava tempo considerado longo para responder a palavra indutora, ou simplesmente tinha lapsos de memória que o impossibilitava de responder a tal palavra. Descobriu-se que as palavras indutoras as quais o examinado não conseguira responder em tempo considerado médio durante todo o teste podiam ser agrupadas e formavam uma temática própria do sujeito examinado, pois tal palavra indutora havia atingido um conteúdo emocional. Esse conteúdo seria inconsciente, próprio do inconsciente pessoal, denominado complexo afetivo, ou simplesmente complexo.

Segundo Silveira (1997, p. 30), o complexo possui autonomia: não

somos nós que temos um complexo, mas sim é ele que nos possui, interferindo em nossa vida consciente, levando-nos a cometer atos falhos, lapsos, gafes, arquitetando sonhos e sintomas neuróticos.

Os complexos são, portanto, conteúdos psíquicos carregados de afetividade. Têm em seu núcleo um conteúdo arquetípico, núcleo possuidor de grande carga afetiva. Devido ao núcleo do complexo ser um arquétipo, haveria sempre uma conexão entre experiências individuais e coletivas.

Dos complexos, dependem o bem-estar ou o mal-estar de uma pessoa: podem ter tanto um aspecto positivo, quanto negativo, não sendo em essência aspectos patológicos. Segundo Silveira (1997, p.31), eles significam que existe algo de inassimilado ou conflitivo na psique, que pode ser um obstáculo para o crescimento de um indivíduo, tornando-se patológicos quando tomam para si grande quantidade de energia psíquica.

A palavra constelação é muito importante no léxico junguiano, pois se refere ao momento em que um complexo está pronto para ser atingido e a consciência será perturbada por este. Tal perturbação pode levar a uma leve ansiedade ou a ponto de chegar à loucura, se tal complexo for muito carregado de energia. A energia de um complexo refere-se ao potencial requerido para o sentir e o agir que está contido no núcleo, no arquétipo, e que é semelhante a um ímã.

Os inconscientes pessoal e coletivo

Segundo Jung:

“Não se pode lidar diretamente com os processos inconscientes por serem eles dotados de uma natureza inatingível. Não são imediatamente captáveis, revelando-se apenas através dos seus produtos, pelos quais inferimos que deve existir uma fonte que os produza. Essa esfera obscura é denominada inconsciente”. (1985, p.32)

Ainda segundo o autor, consegue-se uma aproximação com o mundo inconsciente através de funções psíquicas que não são controladas pela vontade.

Jung (2004, p. 33) diz que os produtos do inconsciente são de duas categorias: os provenientes do subconsciente ou inconsciente pessoal, e os provenientes aos conteúdos mais pertencentes à humanidade em geral, o qual se denomina inconsciente coletivo ou impessoal.

Segundo Silveira (1997, p. 63), o inconsciente pessoal inclui aspectos de percepções e impressões subliminares, com carga energética insuficiente para atingir o consciente, além de resquícios de acontecimentos ocorridos durante a vida e perdidos na memória consciente, também recordações penosas de serem lembradas. Incluem-se também “grupos de representações carregados de forte potencial afetivo, incompatíveis com a atitude consciente (complexos)” (1997, p.64). Acrescenta-se a isso a soma das qualidades que são negadas, que nos desagradam, que ocultamos de nós próprios (sombra) (1997, p.64).

Ainda segundo a autora, já o inconsciente coletivo seria correspondente às camadas mais profundas do inconsciente, comuns a todos os homens, transcendendo as diferenças de cultura e de atitudes conscientes, e “não meramente em conteúdos capazes de tornarem conscientes, mas em disposições latentes para reações idênticas” (1997, p.64).

Segundo Jung (2000, p.15), ele optou pelo termo “coletivo” pelo fato desse inconsciente ser de natureza universal, ou seja, possui conteúdos e modos de comportamento os quais são os mesmos em todo lugar, para toda pessoa.

Os arquétipos

Segundo Silveira (1997, p.68), “os arquétipos são possibilidades herdadas para representar imagens similares, são formas instintivas de imaginar. São matrizes arcaicas onde configurações análogas ou semelhantes tomam forma”. Seriam resultantes de depósitos de experiências comuns a todos os seres humanos, repetidas incontavelmente através de milênios.

O arquétipo funciona como um nódulo que concentra energia psíquica, e quando essa energia que está em potencial se atualiza, tomando forma

tem-se a imagem arquetípica, que não pode ser chamada de arquétipo, pois o arquétipo é algo imaginativo, virtual. As imagens arquetípicas nos aparecem todas as noites através dos sonhos.

A existência dos arquétipos permite compreender porque, em diferentes épocas e lugares, aparecem temas parecidos nos mitos, contos de fadas, nos dogmas e ritos religiosos, nas artes, na filosofia.

Segundo Jung:

“O termo archetypus já se encontra em filo judeu como referência à imago dei no homem. Em IRINEU também se lê: “Mundi fabricator non a semetipso fecit haec, sed de alienis archetypis transtulit” (O criador do mundo não fez essas coisas diretamente a partir de si mesmo, mas copiou-as de outros arquétipos)” (2000, p. 16).

Segundo o autor (2000, p. 17), a manifestação imediata de arquétipos, como se encontra em sonhos e visões, “é muito mais individual, incompreensível e ingênua do que nos mitos, por exemplo”, já que o arquétipo representa um conteúdo inconsciente o qual se modifica por meio da conscientização e percepção, assumindo diferentes matizes, de acordo com a pessoa a qual se refere.

Ainda segundo o autor (2000, p.90), em épocas passadas, a idéia de arquétipo já era usada por Platão, no sentido de que a idéia é pré-existente e supra-ordenada aos fenômenos em geral. Arquétipo nada mais é do que uma expressão já existente, com sinônimo de idéia no sentido platônico.

São, portanto, para Jung (2000, p. 90), imagens primordiais, como para Platão eram ideias primordiais.

Em Jung há uma passagem em que ele fala mais claramente dos arquétipos:

“Sabemos que toda e qualquer experiência humana só é possível dada a presença de uma predisposição subjetiva. Essa predisposição consiste numa estrutura psíquica inata, que permite ao homem ter tais experiências. A forma do mundo em que nasceu já é inata no homem, como imagem virtual. Assim é que pais, mulher, filhos, nascimento e

morte são, para ele, imagens virtuais, predisposições psíquicas. Tais categorias são de natureza coletiva: imagens de pais, mulher, filhos em geral, e não constituem predestinações individuais. Devemos pensar nestas imagens como isentas de conteúdo, sendo portanto inconscientes. Elas adquirem conteúdo, influencia e por fim tornam-se conscientes, ao encontrarem fatos empíricos que tocam a predisposição inconsciente, infundido-lhe vida. Num certo sentido, são sedimentos de todas as experiências dos antepassados, mas não essas experiências em si mesmas. Pelo menos assim nos parece, no estado atual de nosso limitado saber” (2003, p. 66).

Animus e anima

Como já foi falado, o homem possui predisposições arquetípicas para certas experiências. Assim é sua predisposição para ter uma imagem coletiva da mulher no inconsciente, com o auxílio do qual ele pode compreender a natureza da mulher. Para Jung (2003, p. 66), “Esta imagem herdada é a terceira fonte importante de feminilidade da alma”, no caso, feminilidade da alma masculina. Ainda para o autor, não se trata de um conceito filosófico, nem tampouco de um conceito espiritual de alma, mas sim da existência psicológica de um complexo semiconsciente, cuja função é parcialmente autônoma. Essa autonomia do complexo psíquico auxilia na representação de um ser diferente de nós próprios, com um mundo próprio. Tudo isso para podermos falar de *anima*: um conceito junguiano de que existe no homem uma parte feminina, que é inconsciente e, portanto projetada nas mulheres. Assim também acontece com as mulheres, a questão de terem uma predisposição psicológica à experiência interna do masculino nelas mesmas. O conceito que se usa para denominar o lado masculino na mulher é *animus*.

Segundo Stein (2005, p. 116), anima e animus são personalidades subjetivas que representam um nível de inconsciente mais profundo do que a sombra, estando mais ligado ao inconsciente coletivo.

Ainda segundo Stein (2005, p. 116), Jung referiu-se a anima e animus como figuras arquetípicas da psique. Definindo anima-animus como arquétipo coloca a sua essência mais profunda totalmente fora da psique; são formas

vitais básicas e somam-se a outras influências sobre indivíduos e sociedades humanas. Anima-animus seria uma hipótese científica sobre algo que existe, mas não pode ser observado diretamente. Anima-animus estaria mais vinculado a uma camada mais profunda da psique, ligada à imagem e experiência do si-mesmo. Ao abordar a definição anima-animus, segundo Stein (2005, p. 118), Jung contrasta-a com a persona, em que diz ele que a persona se refere mais a experiência dos indivíduos com os objetos, ao passo que anima-animus refere-se à relação do ego com o sujeito. Anima-animus, segundo o autor (2005, p. 119), seria uma “disposição (ou atitude) que governa as nossas relações com o mundo interior do inconsciente – imaginação, impressões subjetivas, ideias, humores e emoções”.

Para Jung (2003, p. 68), existe uma relação entre persona e anima. Sendo a persona uma maneira de relação entre a consciência individual e a sociedade, é uma espécie de máscara destinada a produzir, de um lado um determinado efeito sobre os outros e por outro lado a ocultar a verdadeira natureza do indivíduo, seu contato com a anima. Ao contrário da persona, a anima, também pode permanecer totalmente desconhecida e se projetar.

A tensão entre persona e anima, isto é, entre opostos, é um processo energético da vida, a tensão entre os opostos indispensável para a autorregulação. Por diferentes que sejam esses poderes antagônicos, segundo Jung:

“no fundo ambos querem e significam a vida do indivíduo; oscilam em torno de sua vida, como se essa fosse o fiel de uma balança. E justamente porque se relacionam entre si, tendem a unificar-se num sentido mediador; por assim dizer, este último nasce necessariamente do indivíduo, voluntaria e involuntariamente, razão pela qual é por ele pressentido. Tem-se o sentimento íntimo do que deveria ser e do que poderia ser. Desviar-se de tal pressentimento significa extravio, erro, doença” (2003, p. 72).

Para Jung (2003, p.74), é preciso ter tanto um distanciamento da persona, como da anima. Para adaptar-se ao mundo, o homem precisa ser tanto um ser individual, com suas questões e reflexões, como um ser

coletivo, para fora, com seus papéis a cumprir: caso contrário o indivíduo pode se tornar alguém desadaptado. Toda adaptação resulta de concessões tanto ao mundo interno quanto ao mundo externo.

Segundo Jung (2003, p.71), *“é importante para a meta da individuação, isto é, da realização do si-mesmo, que o indivíduo aprenda a distinguir entre o que parece ser para si mesmo e o que é para os outros”*.

Individuação

Segundo Stein (2005, p. 156), Jung usou o termo individuação para falar do desenvolvimento psicológico que leva alguém a tornar-se a personalidade “unificada mas também única, um indivíduo, uma pessoa indivisa e integrada”. A individuação seria unir aspectos conscientes e inconscientes da personalidade a fim de tornar-se um ser mais próximo da totalidade de suas potencialidades.

Segundo o próprio Jung (2003, p. 49), a definição de individuação é:

“A individuação, no entanto, significa precisamente a realização melhor e mais completa das qualidades coletivas do ser humano; é a consideração adequada e não o esquecimento das peculiaridades individuais, o fator determinante de um melhor rendimento social. A singularidade de um indivíduo não deve ser compreendida como uma estranheza de sua substância ou de suas componentes, mas sim como uma combinação única, ou como uma diferenciação gradual de funções e faculdades que em si mesmas são universais”.

Para Stein (2005, p. 157), é possível fracassar no caminho em direção à individuação, podendo uma pessoa *“permanecer dividida, não-integrada, internamente múltipla, até chegar a uma idade avançada...”*

Ainda segundo o autor (2005, p.158), na segunda metade da vida, o mecanismo de compensação acontece para que a individuação possa transcorrer melhor. As compensações acontecem então por meio de sonhos, atos falhos, esquecimentos, ou revelações, a fim de compensar a unilateralidade da personalidade do indivíduo, em direção ao equilíbrio do

sistema psíquico.

O que impulsiona o processo de individuação é o si-mesmo, ou Self, e também pelo mecanismo da compensação, sendo este último mecanismo algo que trabalha tanto na primeira metade da vida, quanto na segunda metade da vida.

Segundo Jung (2003, p. 50), a meta da individuação é a de “despojar o si-mesmo dos invólucros da persona, assim como do poder sugestivo das imagens primordiais”.

Na primeira metade da vida, as energias do indivíduo tendem a fazer com que ele se estabeleça em relação ao mundo. Aparece aí o que Jung chamou da figura arquetípica do herói, necessária para que o sujeito arranje forças para lidar com o mundo externo e se adaptar. Porém, a figura do herói é o que tende a tornar, depois de certo tempo, a personalidade do indivíduo extremamente confiante e unilateral.

Pelo mecanismo de compensação, a segunda metade da vida é espaço em que é possível compensar essa unilateralidade, é espaço em que os valores e verdades adquiridos durante a vida podem ser revistos. Stein (2005, p. 158) diz que “a tarefa agora consiste em unificar o ego com o inconsciente, o qual contém a vida não vivida da pessoa e o seu potencial não-realizado”. A segunda etapa da vida seria a “unificação suprema das partes num todo” (Stein, 2005, p. 161).

Sombra e persona

Segundo Stein (2005, p. 97), sombra e persona são estruturas complementares e opostas, existindo em toda psique humana. A sombra seriam aspectos negados pela consciência, podendo ter conotação socialmente negativa, ou aspectos positivos que uma pessoa desconhece nela. Já a persona seria o seu oposto, é um nome inspirado pelo termo romano para designar a máscara do ator; é a faceta que usamos para o encontro com o mundo social que nos cerca.

Segundo o autor (2005, p. 98), a sombra é um dos fatores psíquicos inconscientes que o ego não pode controlar. O ego, geralmente, não possui consciência destes conteúdos que projeta numa sombra. A sombra são

traços encobertos, escondidos, “no escuro”. São partes da personalidade total do sujeito que foram suprimidas por causa de dissonância cognitiva ou emocional.

Ainda segundo o autor (2005, p.99), se os traços da sombra se tornam, de alguma maneira, conscientes e integrados, por exemplo, através de um profundo processo de autoconhecimento, a pessoa se torna muito diferente do indivíduo comum. Essa diferença seria o fato desse indivíduo que conhece sua própria sombra ser alguém mais autêntico, verdadeiro consigo mesmo, e que pode se relacionar de uma melhor forma com as pessoas e o mundo, já que se reconhece nos defeitos e nas mais profundas mesquinharias humanas, não significando que para isso tenha que atuar tais mesquinharias.

Persona seria a pessoa que passamos a ser pelo processo de aculturação, socialização e educação. É representada pelos papéis adotados pelas pessoas, atitudes convencionais coletivas, e estereótipos sociais e culturais. Não representa a unicidade da personalidade.

Constantemente o ego se identifica com a persona, e isso é um processo mais ou menos inconsciente. O ego tende a se identificar com os papéis que atua na vida.

O núcleo arquetípico do ego não muda, mas a persona pode se modificar inúmeras vezes, durante a vida, até que venha a morte.

Como foi dito antes, o que a consciência do ego rejeita da personalidade torna-se sombra, mas o que ela aceita, identifica e absorve para si torna-se persona. Por isso, há forte ligação entre persona e sombra. Uma complementa, ou frequentemente se opõe à outra.

Há a possibilidade de integração de persona e sombra. Segundo Stein (2005, p. 113), Jung sustenta que os opostos (não somente persona e sombra) estão unidos por uma “terceira coisa”, a qual seria a individuação, uma oportunidade de crescimento durante a vida, através da integração de opostos da psique, como consciente e inconsciente, sombra e persona, animus e anima. Ainda segundo o autor (2005, p. 113), Jung disse que os pólos são mantidos em tensão, e uma solução surgirá do ego se este “puder livrar-se de ambos e criar um vazio interior no qual o inconsciente possa oferecer uma solução criativa na forma de um novo símbolo.

O Self ou o si-mesmo

O Self, ou também chamado Si- Mesmo é a totalidade da psique e o centro desta.

Segundo Silveira (2003, p. 65), no âmago do inconsciente coletivo está o Self, um centro ordenador, do qual emana inesgotável fonte de energia. Ainda segundo a autora (2003, p.65), o Self permanece inconsciente e, nesta condição, “projeta-se no exterior, identificando-se à consciência moral coletiva”.

Segundo Stein (2005, p. 137), o si-mesmo, para Jung, é transcendente, o que significa que não é definido pelo domínio psíquico, nem está contido nele, mas se localiza além dele, definindo o que é esse domínio psíquico.

Ainda segundo Stein:

“Para Jung, o si-mesmo não se refere, paradoxalmente, a si-mesmo. É mais do que subjetividade da pessoa, e sua essência situa-se além do domínio subjetivo. O si-mesmo forma a base para o que no sujeito existe de comum com o mundo, com as estruturas do Ser. No si-mesmo, sujeito e objeto, ego e o outro, juntam-se num campo comum de estrutura e energia” (2005, p. 138).

Para Jung (1982, p.21), quanto maior o número de conteúdos assimilados ao eu e quanto mais significativos estes forem, mais o eu se aproximará do si-mesmo, mesmo que essa aproximação nunca chegue ao fim.

Os símbolos

Segundo Silveira (2003, p.71), “nem toda imagem arquetípica é um símbolo por si só”. Nela reúnem-se opostos numa síntese, de aspectos conscientes e inconscientes, e que vai além das capacidades de compreensão conceitual até hoje.

O símbolo tem uma parte racional e irracional, por ser consciente e inconsciente ao mesmo tempo. Também possui vida, alcançando dimensões que o conhecimento racional não pode atingir, através das intuições.

O símbolo tem função de mediador, uma tentativa de encontro de opostos frente a uma busca de totalização do inconsciente. São numerosos, sendo de linguagem extremamente rica, capaz de exprimir, por meio de imagens coisas que vão além das problemáticas individuais dos seres humanos. Os símbolos têm a propriedade de não se manterem iguais por muito tempo, vindo a sofrer mudanças e produzir mudanças, pois o sujeito é influenciado por ele.

Segundo Stein (2005, p. 113), o símbolo apresentará uma opção de movimento da energia psíquica para adiante, que incluirá algo de ambos opostos - não simplesmente um meio termo, mas um “amalgama” que requer uma nova atitude por parte do ego e uma nova relação com o mundo.

Sincronicidade

Em “O Segredo da Flor de Ouro: um livro de vida chinês” (1983, p.13), Jung diz que o princípio no qual se baseia o *I Ching* “foge ao nosso juízo científico”, se referindo ao pensamento ocidental baseado na ciência. Assim ele diz:

“A ciência do *I Ging* não se baseia no princípio da causalidade, mas em outro princípio, até o momento sem nome- por não existir entre nós-, ao qual chamei experimentalmente de *princípio da sincronicidade*” (1983, p.14).

O autor (1983, p. 14) diz que existem eventos psíquicos paralelos que não se relacionam de modo causal, mas sim de forma simultânea, daí o termo sincronicidade.

Jung diz (1983, p. 15) que a sincronicidade é a fórmula básica para a prática do *I Ching* e atinge seu ponto máximo neste oráculo milenar chinês, “despertando em nós uma necessidade de desenvolvimento”, segundo Jung (1983, p. 15), pois ainda segundo o autor, as pessoas estariam cansadas do

intelectualismo e cientificismo exacerbados. O que as pessoas querem é obter sabedoria, que é o que o Oriente tem a oferecer.

Análise e Discussão

Optou-se nesta análise apenas por algumas convergências entre o pensamento junguiano e o pensamento taoísta, pois caso fossem feitas todas as convergências vislumbradas durante o trabalho, temia-se que este ficasse repetitivo ao falar novamente de aspectos já antes abordados na Introdução. Além disso, o limite de tempo é uma realidade que obriga o pesquisador a se confrontar com a necessidade de administrar frustrações.

Para tanto recorrer-se-á ao livro “O segredo a flor de ouro” (Jung e Wilhelm, 1983), às ideias apresentadas por Bloise (2000), autor que muito auxiliou devido a seu interesse tanto pela Psicologia Analítica como pelas filosofias orientais, assim como aos pressupostos teóricos junguianos e taoístas desenvolvidos na primeira parte deste estudo

Falar-se-á primeiramente do interesse de Jung pelo taoísmo, e depois serão feitas as convergências, tais como os conceitos de Self e Tao; a importância da sombra para a Psicologia Analítica e para o Taoísmo; individuação: metanóia e preparação para a morte; a integração de pólos opostos como meta da Psicologia Analítica e do Taoísmo e por fim, da Psicoterapia junguiana e a meta taoísta.

O interesse de Jung pelo Taoísmo

Jung se interessa amplamente pela “filosofia” da China, que segundo ele:

“nunca se afastou dos fatos centrais da alma a ponto de perder-se no engano de uma supervalorização e desenvolvimento unilaterais de uma função psíquica isolada. Por isso mesmo nunca deixou de reconhecer o paradoxo e a polaridade de tudo o que vive. Os opostos sempre se equilibram na mesma balança- sinal de alta cultura” (1983, p. 26-27).

Segundo Bloise (2000, p. 265) Jung ao estudar alquimia, mitologia e filosofias orientais deparou-se com a questão da transcendência empreendida há muito tempo pelo homem, apesar de que, segundo o autor,

Jung se esforçava para manter uma opinião mais científica do que religiosa sobre esses temas abordados. Ainda segundo o autor, graças a essa atitude científica, a meta perseguida pelos taoístas de atingir a fusão do eu com o cosmos era bastante questionada por Jung, pois ele se indagava como era possível ter uma experiência de totalidade sem que houvesse um “eu” que se tornasse consciente do fato.

Porém, para Jung era preciso saber obter sabedoria, mesmo assim, e ele alertava para os perigos do culto ao Oriente:

“Os conhecimentos do Oriente, sobretudo a sabedoria do I Ging, não terão nenhum sentido, se nos fecharmos para nossa própria problemática, estruturando nossas vidas a partir de preceitos tradicionais, escondendo de nós mesmos nossa real natureza humana com suas trevas e subterrâneos. A luz desta sabedoria só brilha na escuridão e não sob os reflexos da consciência e da vontade artificial dos europeus...” (1983, p. 17)

Ainda segundo Jung:

“Precisamos de uma vida tridimensional, se quisermos vivenciar a sabedoria chinesa. Para tanto precisaríamos, em primeiro lugar, da sabedoria europeia sobre nós mesmos. Nosso caminho começa em nossa realidade e não nos exercícios de ioga, que nos desviam dela” (1983, p. 17).

Para Jung (1983, p. 18), a aproximação com o Oriente se dava devido ao anseio da humanidade por sabedoria, já que “todos anseiam por verdades mais simples ou, pelo menos, por ideias que não falem somente ao intelecto, mas também ao coração”.

Jung (1983, p. 19) dizia que o trabalho que Richard Wilhelm realizou ao estudar o pensamento chinês, trouxe “uma nova intuição acerca da vida, depois de tanta convulsão, arbitrariedade e arrogância”. Sobre a arbitrariedade e arrogância, Jung se refere aos efeitos da Segunda Guerra Mundial.

Segundo Bloise (2000, pp. 160-161), os conceitos de arquétipo,

inconsciente coletivo, Self e sincronicidade auxiliam não somente no entendimento da Psicologia Analítica, como também na compreensão do conhecimento taoísta.

Para o autor (2000, p. 170), Jung observava as manifestações psíquicas surgidas em análise ao material alquímico e mitológico que estudava, elaborando uma teoria em que a psique transcende a experiência individual, devido à existência do inconsciente coletivo. Nesse ponto podemos dizer que Jung partilha com a sabedoria taoísta de que o homem faz parte do cosmos e do Tao. Segundo Jung:

“O Oriente nos ensina outra forma de compreensão, mais ampla, mais alta e profunda- a compreensão mediante a vida. Conhecemos esta última a modo de um sentimento fantasmagórico, que se exprime através de uma vaga religiosidade, motivo pelo qual preferimos colocar aspas a “sabedoria” oriental, remetendo-a para o domínio obscuro da crença e da superstição. Desta forma, ignoramos totalmente o “realismo” do Oriente” (1983, p. 24).

Porém afirma Jung:

“O namoro estético e intelectual com a vida e com o destino termina abruptamente aqui. O passo que conduz a uma consciência mais alta deixa-nos sem qualquer segurança, com a retaguarda desguarnecida. O indivíduo deve entregar-se ao Caminho com toda sua energia, pois só mediante sua integridade poderá prosseguir e só ela será garantia de que tal caminho não se torne uma aventura absurda” (1983, p. 35)

Os conceitos de Self e Tao

Segundo Bloise (2000, p. 161) há uma semelhança grande entre o conceito de Self e de Tao: ambos são inapreensíveis, ligam o ser a uma dimensão universal, seriam responsáveis pelos primórdios da vida do ser, são centros organizadores da vida, e são metas a serem alcançadas pelo indivíduo: tanto alcançar o Tao, quanto aproximar-se do Self através do processo de individuação. Tanto o Self como o Tao são simbolizados por um

círculo, ou uma mandala, sem começo nem fim.

Para Jung (1983, p. 59), se o homem conseguir reconhecer o inconsciente como fator co-determinante da vida, junto ao fator consciente, ele passará de um simples “eu” para “o si- mesmo (Selbst)”, ou Self. Segundo ele, a partir desse momento:

“surge então, uma personalidade que só sofrerá nos andares inferiores, uma vez que nos andares superiores estará singularmente desapegada, tanto dos acontecimentos penosos, quanto dos felizes” (1983, p. 59).

Tanto a aproximação do indivíduo com o Self, quanto do indivíduo com o Tao exige esforço e empenho do ego para que aconteça e essa aproximação tenderia a gerar aspectos curativos.

A palavra “tenderia” é proposital neste trabalho, pois um ego fragilizado ou não fortalecido pode sentir a presença do Self ou do Tao, e não aguentar a intensidade energética dessa experiência, podendo culminar numa desestruturação do ego. Por isso, nas práticas corporais taoístas fortalece-se o corpo primeiramente, pois ele é que é canal de transcendência. Se o corpo não está forte para receber grande energia do Self ou do Tao, poderá culminar não só numa desestruturação egóica, como também em doenças. Como se sabe, um ego invadido pelo inconsciente ou pelo Self, se fragmenta, podendo causar uma psicose.

Jung especula que a morte de seu amigo Richard Wilhelm adveio do alto sacrifício pelo qual passou a personalidade do amigo ao estudar profundamente a cultura chinesa e seu pensamento, como se pode ver no trecho abaixo:

“Quando um grande sacrifício é feito, o sacrificado necessita, em seu retorno, de um corpo saudável e resistente, que possa suportar o abalo de uma grande metamorfose. Por isso, uma crise espiritual de tal intensidade frequentemente significa a morte, quando se defronta com um corpo debilitado pela doença...” (1983 p 20).

Porém Jung reconhece sobre Wilhelm:

“Também não poderia ter cumprido sua missão, se houvesse permitido que o Oriente e Ocidente se chocassem frontalmente. O sacrifício do homem europeu foi inevitável e indispensável para a execução da tarefa que o destino lhe reservou” (1983, p. 19).

Ousadamente, o presente trabalho questiona se a psicose ou se o psicótico não seria alguém que se aproximou por demais do inconsciente coletivo, ou do Self, ou do Tao, mas por não estar preparado por diversas razões, como questões culturais, educacionais, temporais e da própria estrutura do ego, acabou por não aguentar o grande fluxo energético proveniente de tais aproximações. Para ilustrar melhor essa ideia, recorro a um trecho de Bloise (2000, p. 272), em que ele cita Paramahansa Yoganada, em “Auto-biografia de um Yogue”, no qual o mestre de Yogananda o alerta:

“Seu corpo ainda não está sintonizado. Assim como uma pequena lâmpada seria queimada por excessiva voltagem elétrica, seus nervos, igualmente, estão despreparados para a corrente cósmica. Se eu lhe desse o êxtase infinito agora, você arderia como se cada célula sua estivesse queimando”

Bloise também cita o primeiro verso de um poema “Espalhando luz pelo caminho” de Wang Ching- Yang, apresentado por Blofeld, que contém uma perspectiva taoísta sobre os perigos do caminho:

*“Não tagareles sobre o Vazio
Ignorando o que ele significa;
Pois quantos chegam a ele
Perdem-se facilmente.
Queres saber realmente
A verdade sobre o Vazio?
É uma vasta e indivisa
Expansão da névoa brilhante” (2000, p. 273).*

Bloise (2000, p. 165) diz que a grande meta do processo de

individualização é nos tornarmos mais fiéis ao Self, e que em termos taoístas seria ir abandonando esse ser temporal para ligar-se ao atemporal, assumindo uma identidade mais próxima do Tao e menos dividida e ligada às aparências. É tornar-se alguém menos parecido com as formas e mais parecido com sua própria essência, que como já dizia Jung, torna-se mais próximo do que se é realmente.

O mergulho no inconsciente coletivo e no Tao, feitos com certo cuidado, proporcionam sensação de eternidade, alteração de espaço e tempo, descrita em algumas técnicas de meditação taoísta, segundo Bloise (2000, p. 217).

O autor (2000, p. 198) alerta em uma nota do livro que o conceito de Tao e Self se diferenciam, pois o aspecto do Tao não se restringe ao indivíduo, não tendo forma, começo e nem fim, e só se manifesta através da virtude do *Te*, que não se aparece diretamente no ser humano, mas sim está em toda parte. Já o Self não é gerador do princípio cósmico, e sim, necessita do indivíduo para se manifestar. Segundo o autor (2000, p. 201), Adler diz que o Self nunca será uma posse, uma conquista final do indivíduo. Na Psicologia Analítica, por mais que o indivíduo anseie, nunca viverá na totalidade, e viver na totalidade é a meta do Taoísmo.

A importância da sombra para a Psicologia Analítica e para o Taoísmo

Assim como a Psicologia Analítica compreende que é preciso conhecer a sombra: os aspectos do indivíduo que são desconhecidos por ele mesmo, seja porque reprimiu certos aspectos da personalidade, seja porque certos aspectos são indesejados, ou ainda porque são elementos ainda não conscientes e a serem explorados. Para a Psicologia Analítica, a sombra é um aspecto pelo qual é possível crescimento, é confrontando o indivíduo com sua própria sombra, que é possível crescer, nem que esse indivíduo tenha que adotar um tom mais agressivo no agir com o mundo. O importante aqui é a autenticidade do agir.

O Taoísmo tenta lidar com tudo o que é “mal” para o indivíduo e para a sociedade (sombra) e ao mesmo tempo integrar tudo o que é “luz”, aspectos positivos da personalidade e da sociedade, pois ambos aspectos fazem parte

da totalidade, e no Taoísmo “bem” e “mal” são aspectos relativos, em que as vezes é preciso ser “bom” e às vezes é preciso ser “mau”. O sábio age conforme o *Wu Wei*, ou seja, um agir espontâneo, não premeditado, e que pede a atitude certa na hora certa. Por isso o sábio muitas vezes pode ser rude, pois age conforme o Tao. Podem-se verificar tais ideias no Tao Te King:

“O Céu e a Terra não são bondosos.

Para eles, os homens são como cães de palha, destinados ao sacrifício.

O Sábio não é bondoso.

Para ele, os homens são como cães de palha, destinados ao sacrifício.

O espaço entre o Céu e a Terra é como uma flauta;

Vazia, ainda assim, inexaurível;

Soprada, mais e mais sons produz.

Porém palavras em demasia se esgotam ao serem proferidas.

O melhor é guardar o que está no coração” (Wilhelm, 2000, p.41).

Individuação: metanóia e preparação para a morte

A metanóia seria, segundo Bloise (2000, p. 212) “o período de ápice e mudança, situado no meio da vida, entre os 35 e 40 anos”, em que os valores antes adotados pelo indivíduo são revistos, confrontados com verdades que estão ligadas mais ao íntimo, mais à essência deste indivíduo: procura-se uma identidade mais fiel ao Self. A libido passa a ser mais introvertida, voltada para o indivíduo buscar suas verdades essenciais. Para o autor, a metanóia “é um preparo para a grande despedida da vida que a morte representa” (2000, p. 213).

Na meta taoísta, os valores cotidianos impostos pela sociedade não são os mais válidos, pois o sábio procura sempre a verdade de si que contenha a verdade do universo, do macrocosmo. O sábio aceita a morte, como sendo parte de um processo da natureza, do fluxo da vida, e ao observar a natureza, ele mesmo introjeta em si os ciclos de nascimento, crescimento e morte. Segundo Bloise (2000, p. 217), quanto mais inteira uma pessoa se sente, menos ela precisa se apoiar em valores coletivos,

alcançando enriquecimento e fortalecimento através da experiência com o seu interior, com o Self.

Bloise (2000, p. 216) afirma que tanto a alquimia, na procura da pedra filosofal, da imortalidade, como o taoísmo, na procura do espírito indestrutível, buscam uma solução para a morte, e que “não cabe à psicologia analítica questionar a vida após a morte, mas apenas observar que, desde tempos imemoriais, o ser humano sente necessidade de uma continuação da vida”.

Segundo Jung (1983, p. 30), pode haver um colapso em determinado momento entre “a consciência intelectual exaltada e unilateral, que se afastou por demais das imagens primordiais”. Ainda segundo o autor (já se referindo à metanóia):

“Aqui se inicia o caminho seguido pelo Oriente desde as épocas mais remotas, uma vez que os chineses, por exemplo, nunca forçaram os opostos da natureza humana, fazendo com que ambos se perdessem de vista, até a inconsciência...” (1983, p. 30).

E ainda segundo Jung:

“era possível não sentir o choque entre os opostos e isto determinava a busca daquele caminho que os hindus chamam de nirvandva, isto é, livre de opostos” (1983, p. 30).

Sobre a metanóia, Jung (1983, p. 31) diz que “... esta via de desenvolvimento não é aconselhável antes da metade da vida (que varia, normalmente, dos 35 aos 40 anos), podendo mesmo ser prejudicial nesse caso”. Jung se referia ao caso de neurose, cujas bases para a cura eram bem diversas do caminho oriental, segundo sua concepção.

De acordo com Jung (1983, p. 59), com o nascimento de uma personalidade mais ligada ao Self, que segundo ele, no “Segredo da Flor de Ouro”, seria o surgimento do “fruto sagrado”, do “corpo diamantino” ou de “qualquer outra espécie de corpo incorruptível”. Essas expressões simbolizariam psicologicamente um estado desapegado do mundo, que é

próximo do que se vive com a metanóia. Segundo Jung:

“Tenho razões para crer que uma tal atitude se estabelece depois da primeira metade da vida, constituindo uma preparação natural para a morte. A morte é um acontecimento anímico tão importante como o nascimento e, como este, é parte integrante da vida” (1983, p. 59).

Ainda segundo Jung, conforme já foi citado anteriormente neste trabalho:

“Na qualidade de médico, esforço-me por fortalecer a crença na imortalidade, especialmente quando se trata de pacientes idosos que se defrontam com esse problema, de um modo mais imediato e premente. Segundo uma perspectiva psicológica mais correta, a morte não é um fim, mas uma meta, e a vida se encaminha para a morte, passado o meio-dia” (1983, p. 59).

A integração de polos opostos como meta da Psicologia Analítica e do Taoísmo

Segundo Bloise (2000, p. 237), uma das metas taoístas seria integrar *yin* e *yang*. O autor cita Thomas Cleary, que diz que *yin* e *yang* possuem dois outros significados: *yin* e *yang* podem ser considerados como dois diferentes níveis de consciência, em que *yin* representa a mente humana, a consciência, possuindo a característica de ser mundana e instável e ter a característica da flexibilidade; já *yang* seria a mente do Tao, sendo primária no ser humano, liga-se ao celestial ou à verdadeira realidade, possuindo a característica da firmeza.

Para entender melhor o processo de integração de *yin* e *yang*, Bloise cita:

“Em resumo, para que a consciência humana (Yin) se submeta à consciência do Tao (Yang), ou para harmonizar-se flexibilidade e firmeza, a pessoa tem que se libertar dos hábitos, condicionamentos e fixações

psíquicas. Para isso, ela pode apelar às técnicas que, em si, carregam suas dificuldades, ou entregar-se à via mais intuitiva. Esta consiste em agir segundo o Wu Wei (não-ação), para que a virtude do Tao (Te) se manifeste e conduza o adepto” (2000, p. 241).

Segundo Bloise (2000, p. 242), desenvolve-se a firmeza quando consegue-se olhar para a essência da vida (o Tao) considerando-a a coisa mais importante da existência. Já a flexibilidade é desenvolvida quando consegue-se suportar os ataques alheios com suavidade, suportando hábitos aprisionados, percebendo as próprias falhas, sendo cuidadoso para checar o que não está sendo percebido, além de libertar-se de falsos pensamentos e imaginações vãs.

Jung (1983, p. 34) afirma que aprender a aceitar o que ocorre a si próprio, tanto o que vem de fora para dentro, como o que vem de dentro para fora, seguindo o que a lei da vida determinar, estes valores de ampliação, elevação e enriquecimento da personalidade devem ser mantidos com firmeza. Sobre isso ele diz:

“Se não forem mantidos com firmeza, o indivíduo sucumbirá à unilateralidade oposta, caindo da aptidão para a inaptidão, da adaptabilidade na inadaptabilidade, da sensatez na insensatez, e mesmo da racionalidade para a loucura. O caminho não é isento de perigo. Tudo o que é bom é difícil, e o desenvolvimento da personalidade é uma das tarefas mais árduas” (1983, p. 34).

No ponto que fala da libertação de falsos pensamentos e imaginações vãs, Jung também alerta:

“A concepção chinesa busca diminuir o feito dissolvente do inconsciente, descrevendo as “configurações do inconsciente”, ou “pensamentos parciais” como “cores e formas vazias” e, deste modo, as despontencia” (1983, p. 47)

Jung fala sobre a questão dos opostos, sobre a importância destes para a ampliação da consciência, e sobre a questão da auto-regulação,

citando as questões de seus pacientes:

“O que se sucedia aqui e ali sob este aspecto, era que alguém se ampliava por si mesmo, a partir de obscuras possibilidades, e isto foi para mim uma experiência valiosíssima. Mas eu já aprendera, nesse ínterim, que os maiores e mais importantes problemas da vida são, no fundo, insolúveis; e deve ser assim, uma vez que exprimem a polaridade necessária e imanente a todo sistema auto-regulador. Embora nunca possam ser resolvidos, é possível superá-los mediante uma ampliação da personalidade” (1983, p. 32).

Para Jung (1983, p. 37), o Tao pode ser compreendido como método ou caminho consciente, que une o separado, estando bem próximo de um conteúdo psicológico do conceito de Tao. Ainda segundo o autor (1983), trata-se de conscientizar para a questão da “conversão” dos opostos para uma “reunificação com as leis inconscientes da vida”. A meta dessa unificação seria “a obtenção da vida consciente, ou, como dizem os chineses: a realização do Tao”.

Psicoterapia junguiana e a meta taoísta

Bloise (2000, p.178) diz que a análise junguiana se aproxima do taoísmo por não privilegiar um esquema fixo, como Freud privilegiava que seus pacientes se sentassem no divã, não deixando assim o terapeuta vulnerável. Para Bloise (2000, p.178), há espaço para poltrona, divã, troca de cadeiras na hora de dramatizações de situações. Tudo isso evita, na visão do autor, um método fixo e rígido, o que se aproxima do pensamento taoísta. O taoísmo privilegia o respeito ao tempo e ao modo de agir de cada um, bem como privilegia a flexibilidade, que nesta perspectiva é sinal de desenvolvimento espiritual (ou psicológico, para a Psicologia Analítica), bem como a maleabilidade e a capacidade de adaptação também o seriam.

Ainda segundo o autor (2000, p. 196), o autoconhecimento permite a libertação de medos e dúvidas que fixem o indivíduo numa posição de repetição e de improdutividade. O autor fala que a sabedoria chinesa

compara o sábio ao bambu:

“Este deve ser forte, mas não rígido, pois só a flexibilidade pode suportar a ação impiedosa dos ventos ou o castigo das adversidades. Para um taoísta o mundo está em movimento constante, mudando eternamente”.
(2000, p. 196)

O sábio coopera com a vida, seguindo os princípios do Wu Wei (não-ação), ou o fluxo da natureza, aceitando os ciclos da vida de nascimento, crescimento, decadência e morte.

Segundo Jung:

“A filosofia ioga chinesa baseia-se nessa preparação instintiva para a morte como meta, analogamente à meta visada na primeira metade da vida – procriação e propagação da espécie. A segunda meta é a da existência espiritual...” (1983, p. 60)

O *Wu Wei*, que é “o deixar as coisas acontecerem”, a ação da não-ação, foi para Jung:

“uma chave que abriu a porta para entrar no caminho: Devemos deixar as coisas acontecerem psiquicamente. Eis uma arte que muita gente desconhece. É que muitas pessoas sempre parecem estar querendo ajudar, corrigindo, e negando, sem permitir que o processo psíquico se cumpra calmamente” (1983, p. 33)

Bloise (2000, p. 194) diz que tanto nos exercícios respiratórios taoístas, quanto no sentar-se frente a frente com o analista junguiano, em ambas as atividades, as camadas mais profundas da psique, se misturam ao cotidiano. O autor também compara a meditação taoísta com o sentar-se na análise junguiana. O indivíduo que procura uma das duas abordagens está querendo bem-estar, ou algum tratamento, e tudo isso exige tempo, pois as modificações, transformações não acontecem rapidamente.

Há também a interessante analogia que se pode fazer com o ato de sentar para fazer análise e o ato de meditar: ambos ampliam a consciência e

exigem esforço do indivíduo, bem como certa quietude para estar num estado físico um pouco estático.

Ainda segundo Jung, o Wu Wei permite:

“Deste modo, se cria uma nova atitude, a qual aceita o irracional e incompreensível, simplesmente porque é aquilo que ocorre. Tal atitude seria um veneno para quem estivesse sobrecarregado pelos acontecimentos da vida; mas é da maior importância para quem costuma escolher entre as coisas que lhe ocorrem só aquilo que se adapta à sua consciência, mediante um julgamento consciente, desviando assim, aos poucos, da torrente da vida, em remansos de água estagnada” (1983, p. 34)

O *Wu Wei* também influenciaria o homem a viver de uma forma não repressiva aos instintos que, conforme Jung:

“O homem que convive com seus instintos também pode destacar-se deles, de um modo natural. A ideia de autodomínio heroico é inteiramente estranha ao espírito do nosso texto, mas nos ocorreria, de modo infalível, se tentássemos seguir literalmente suas instruções” (1983, p. 60).

Ainda segundo Jung (1983, p. 61), somente essa atitude flexível diante de si próprio pode fazer com que se aceite “com amor e paciência o aspecto mais insignificante da própria natureza”, possibilitando um “nível mais alto de consciência e cultura”. Para o autor, essa é a verdadeira atitude religiosa, pois as religiões nada mais são que “terapias para as tristezas e perturbações da alma”.

Conclui-se, neste trabalho, que tanto ao Taoísmo como à Psicologia Analítica são possíveis convergências que demonstram semelhanças entre ambos os conhecimentos, apesar de haver divergências, por exemplo, quanto à diferença entre Tao e Self, já antes abordadas.

Em trabalhos posteriores creio que poderão serem feitas outras convergências a partir do pensamento original taoísta, já que neste estudo

foram feitas convergências a partir da tradução de tal pensamento.

Considerações Finais

Minhas motivações pessoais para fazer o presente trabalho foram muitas: o contato por três anos com o tai chi chuan, e o conhecimento através deste do pensamento taoísta aplicado ao corpo, como os conceitos de vazio e cheio, conceitos de passivo (yin) e ativo (yang). Ao mesmo tempo, tendo ascendência japonesa e portuguesa, convivi sempre com duas culturas muitas vezes conflitantes, muitas vezes complementares na minha educação, no meu modo de ver e sentir o mundo.

Penso que meu interesse pela sabedoria oriental vem como um caminho de autoconhecimento, e que se junta com o meu interesse pela psicologia de Jung e seus seguidores. O papel profissional tem ampla importância na construção da identidade.

Com tudo isso, quero dizer que somos ao mesmo tempo objeto de estudo e pesquisadores: portanto, a meta pela neutralidade é uma utopia, uma impossibilidade, além de um desperdício da riqueza que o fazer ciência apresenta, justamente pela possibilidade de co-construção do conhecimento entre pesquisador e pesquisado. É fundamental, portanto, tomarmos consciência dos valores que nos orientam, de nossa história e nossas limitações e potencialidades, pois interferem nessa atividade humana, devendo, portanto, ser reconhecidos em sua presença e interferência.

O presente trabalho trata-se de um olhar ocidental sobre uma obra, um pensamento oriental, que é o Taoísmo. Refere-se a uma visão europeia sobre o Taoísmo, principalmente nas obras consultadas de Richard Wilhelm, com o Tao Te King (2005), e sua co-parceria com Jung em “O segredo da flor de ouro” (1983). Por isso, em todo trabalho, há o que poderíamos chamar de uma transposição cultural deste pensamento chinês para o ocidente. Tais conclusões me vieram a ser esclarecidas por meio de uma conversa com o doutorando Orley Dulcetti Júnior, cuja tese de doutorado tem como tema o pensamento chinês no ocidente. Dulcetti Júnior lê e fala mandarim, tendo lido e traduzido as obras originais taoístas e, ao ler meu trabalho de conclusão de curso, me alertou para alguns aspectos, tais como: “O segredo da flor de ouro”(1983), no qual se baseia em grande parte este trabalho, possui grande influência budista, como se pode ver em “a obra reúne instruções budistas e

taoístas de meditação” (1983, p. 83), se referindo ao “Segredo da Flor de Ouro” (1983), como um todo.

A palavra *espírito* em “O segredo da flor de ouro” (1983) possui grande influência cristã, como se pode ver em “o espírito do Oriente” (1983, p. 62). Pode-se dizer que o contato que Jung teve com o taoísmo foi por meio da ponte feita por Richard Wilhelm, alemão, no século XX, quando o taoísmo já tinha sofrido grande influência do budismo e confucionismo.

É importante ressaltar que não foram feitas neste trabalho todas as convergências antes descritas na Introdução, com o receio de que o trabalho ficasse repetitivo e, por conseguinte enfadonho.

Na conclusão de “O Segredo da Flor de Ouro” (1983), tendo como orientação o que diz Jung, que é para o homem ocidental para o qual ele escreve, assim também foi o trabalho: calcado no pensamento europeu sobre o Oriente e sobre o pensamento chinês.

Recorro a Jung, quando este fala:

“Achei, por este motivo, preferível ressaltar, acima de tudo, a concordância entre os estados psíquicos e o simbolismo de Oriente e Ocidente. Tais analogias abrem um caminho que conduz às câmaras interiores do espírito oriental, caminho este que não pede sacrifício de nossa própria maneira de ser. Isto sim seria uma ameaça de desenraizamento” (1983, p. 68).

Como existe um substrato comum a toda a humanidade, que é o inconsciente coletivo, é possível aproximar ambas as abordagens. Recorrendo mais uma vez a Jung:

“Trata-se do caminho do sofrimento, busca e luta, comum a todos os povos civilizados; trata-se da tremenda experiência da natureza de tornar-se consciente, outorgada à humanidade, e que une as culturas mais distantes numa tarefa comum” (1983, p. 68).

Referências Bibliográficas

BLOISE, PAULO VICENTE: *O Tao e a Psicologia*. São Paulo: Angra, 2000

JUNG, CARL GUSTAV; *Aion- estudos sobre o simbolismo do si-mesmo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1982.

JUNG, CARL GUSTAV; *Fundamentos da Psicologia Analítica*. Rio de Janeiro: Vozes, 2004. 3ª. Edição.

JUNG, CARL GUSTAV; *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000

JUNG, CARL GUSTAV; *O eu e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003. 17ª. Edição.

JUNG, CARL GUSTAV; WILHELM, RICHARD: *O segredo da flor de ouro: um livro da vida chinês*. Rio de Janeiro: Vozes, 1983.

JUNG, CARL GUSTAV; *Psicologia do Inconsciente*. Rio de Janeiro: Vozes, 2004. 15ª. Edição.

JUNG, CARL GUSTAV; *Psicologia e religião oriental*. Rio de Janeiro: Vozes, 2009. 6ª. Edição.

PEREIRA, EDUARDO BARBOSA L.(2004); *O percurso de Jung e o Oriente*. Tese de Conclusão de Curso. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

STEIN, MURRAY; *Jung- O Mapa da Alma- Uma Introdução*. São Paulo: Cultrix, 2005, 4ª. Edição

SILVEIRA, NISE DA; *Jung: vida e obra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, 16ª. Edição.

WU, JYH CHERN; *Iniciação ao taoísmo, volume I*. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.

WU, JYH CHERN; *Iniciação ao taoísmo, volume II*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

WU, JYH CHERN; *Não-ação – Wu Wei*. Sociedade Taoísta do Brasil, São Paulo, maio de 2007. –acesso ao site dia 24-10-10

WILHELM, RICHARD; *Tao Te King- O Livro do Sentido e da Vida- Lao Tzu*. São Paulo: Pensamento, 2005, 15ª. Edição