UNIVERSIDADE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

RAFAEL HERMES HONORATO CHENG

O pesquisador e o despertar da alma: um estudo junguiano

São Paulo

2019

RAFAEL HERMES HONORATO CHENG

O pesquisador e o despertar da alma: um estudo junguiano

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica.

Área de concentração: Psicologia Clínica

Orientador: Prof. Dr. Gilberto Safra

São Paulo

2019

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL
DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELE-
TRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A
FONTE.

Catálogo na publicação
Biblioteca Dante Moreira
Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São
Paulo Dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Hermes Honorato Cheng, Rafael

O pesquisador e o despertar da alma: um estudo junguiano / Rafael Hermes Hono-
rato Cheng; orientador Gilberto Safra. -- São Paulo, 2019.

151 f.

Tese (Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica) -- Instituto
de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2019.

1. Pesquisador . 2. Jung. 3. Alma. 4. Hermenêutica. 5. Pós-modernidade. I. Safra,
Gilberto, orient. II. Título.

Hermes Honorato Cheng, Rafael. **O pesquisador e o despertar da alma**: um estudo junguiano / Rafael Hermes Honorato Cheng; orientador Gilberto Safra. -- São Paulo, 2019. Tese (Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica) -- Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2019.

Aprovado em:

Banca Examinadora:

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

À memória de Rosa Maria Farah, e Waltraut da Silva Souza, que me
ensinaram muito sobre o meu caminhar.

AGRADECIMENTOS

Esse trabalho é um fruto que só pôde amadurecer a partir das relações e vínculos que estabeleci, de forma direta e indireta, com pessoas que se revelaram essenciais à realização dessa pesquisa:

Professor Gilberto Safra, meu orientador, que acreditou em mim e nesse trabalho, mesmo quando o prazo para realizar essa pesquisa parecia curto. Obrigado por me aproximar do rigor que possibilitou a realização de uma pesquisa como essa, e acima de tudo, obrigado pelo aprendizado que sua postura diante do conhecimento, possibilitou. Sua atitude humana frente o saber continuará dialogando comigo ao longo de minha carreira e de minha vida.

Dr. Francisco Lotufo Neto, sem o qual o caminho que me conduziria até a realização de meu mestrado jamais teria se aberto.

Toda minha família, pelo apoio e amor incondicional. Amo vocês.

Meus professores da PUC-SP, do Instituto Sedes Sapientiae, e do IPUSP. Obrigado pelos ensinamentos.

Laura Villares de Freitas, Durval Faria, e Sandra Greger, por aceitarem acompanhar e examinar esse trabalho.

Marisa Penna, amiga e minha primeira professora de psicologia analítica, que me introduziu a um universo do qual hoje sou parte integrante.

Denise Mathias, Denise Maia, e Dora Eli, pela disposição, tempo, e abertura em participar da trajetória dessa pesquisa.

Dr. Luiz Corrêa Neto e todos os amigos e amigas do curso de formação em Ayurveda, pela aproximação que possibilitaram em relação ao universo dos Vedas.

Claudia Kami Bastos Oshiro e todos os colegas discentes do IPUSP, que junto a ela, em nossos encontros de reflexão, me ajudaram a pensar de inúmeras maneiras, esse trabalho.

Cyro, pela disponibilidade e dedicação, ao me abrir um caminho.

Midori, Paulo, e Jorge, pelo suporte.

Todos os colegas, amigas e amigos psicólogos que criei nos diferentes ambientes acadêmicos pelo qual passei, ao longo do meu caminhar no mestrado. E todas as amigas e amigos não psicólogos que criei nos ambientes informais pelos quais eu passei, ao longo de meu caminhar, na vida. A fraternidade contida nas amizades é essencial, e impulsiona a minha vida acadêmica e “não acadêmica”.

Luiz Carlos de Mello, pelo pioneirismo, e por despertar em mim a curiosidade em pesquisar, articular, e professar saberes e formas de conhecimento, não usuais.

Gregory Caniche, amigo, sócio, e irmão de caminhada.

Todos os meus pacientes, que dão significado e sentido à minha rotina.

Todas as pessoas que tocam minha vida, e a preenchem com o essencial. Vocês ocupam lugares centrais em minha história, e cada um de vocês sabem quem são.

Canção da alma

Abhay K.

Sempre estive aqui
como vento que sopra
ou folhas que caem
como sol brilhante
ou riachos correntes
como pássaros gorgear
ou botões fluorescentes
como céu azul
ou espaço vazio
eu nunca nasci
eu não morri.

Traduzido por Luci Collin

RESUMO

CHENG, Rafael Hermes Honorato. **O pesquisador e o despertar da alma:** um estudo junguiano. 2019. 150 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica – Faculdade de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019).

Esse trabalho tem como objetivo ampliar a perspectiva acadêmica a respeito do papel do pesquisador, do saber, e do processo de produção de conhecimento na contemporaneidade. Para tanto, a prática de pesquisa, como experiência humana fundamental, será articulada ao longo desse trabalho através de uma metodologia interpretativa desenvolvida ao longo dessa pesquisa. Esse percurso metodológico surgiu como uma prática interpretativa; uma hermenêutica profunda contextualizada na pós modernidade e embasada por conceitos essenciais da teoria de Jung, como locais epistemológicos do saber. Essa prática hermenêutica envolveu o diálogo entre o pesquisador e a realidade psíquica mobilizada no decorrer desse trabalho, e integrou o uso e o recurso da amplificação simbólica, como um exercício voltado a produção de conhecimento. O diálogo estabelecido entre o pesquisador e a alma, a realidade psíquica mobilizada ao longo desse trabalho, ocorreu a partir do trabalho com sonhos do pesquisador a respeito de seu ofício. O diálogo e trabalho realizado nesses sonhos conduziu o pesquisador a diferentes locais do conhecimento, e situou a prática interpretativa pretendida. Assim, o exercício interpretativo não só discutiu a importância e a relevância da pluralidade do conhecimento perante o universo acadêmico contemporâneo, mas também surgiu como uma metodologia que evidenciou de forma prática, como saberes e conhecimentos não usuais podem ser produzidos ao longo da prática de pesquisa, a partir do rigor epistemológico sustentado ao longo do processo de produção de conhecimento.

Palavras-chave: Pesquisador. Alma. Jung. Hermenêutica profunda. Pós-modernidade. Conhecimento.

ABSTRACT

CHENG, Rafael Hermes Honorato. **Research and soul**: a junguian study. 2019. 150 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica – Faculdade de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019).

This research aims at broadening academic perspectives on the role of the researcher, of knowledge, and of the process of knowledge-production in contemporary society. Therefore, the praxis of undertaking research, as a fundamental human experience, will be articulated throughout this work by means of a interpretive methodology developed in this research. This methodology emerged as an interpretive practice; a deep hermeneutics, in the context of post modernity, and based on essential concepts of Jung's theory, as epistemological places of knowledge. This hermeneutical practice involved a dialogue between the researcher and the psychic reality mobilized in the course of this work, and integrated the use of and recourse to symbolic amplification as an exercise aimed at the production of knowledge. The dialogue established between the researcher and the soul, the psychic reality mobilized throughout this work, took place by working with the researcher's dreams about his work. The dialogue and work performed in these dreams led the researcher to different places of knowledge, and situated the intended interpretive practice. Thus, this interpretive exercise not only discussed the importance and relevance of plurality of knowledge in the contemporary academic universe, but also emerged as a methodology that evidenced, in a practical way, how unusual forms of knowledge and knowing can be produced during the practice of research, from the epistemological rigor sustained throughout a process of knowledge-production.

Keywords: Researcher. Soul. Jung. Deep hermeneutics. Postmodernity. Knowledge.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	6
RESUMO	9
ABSTRACT	10
1. DE UM PERCURSO ACADÊMICO AO DESPERTAR DE UM TEMA.....	13
2. EPISTEMOLOGIA DE CONCEITOS JUNGUIANOS	26
2.1 A realidade da alma e o conceito de símbolo como lugares epistemológicos ..	27
2.2 O arquétipo, a imagem arquetípica, e o inconsciente como limite de conhecimento.....	33
2.3 Abordagem Junguiana e a ciência no início do Século XX.....	38
2.4 Abordagem Junguiana e a ciência no contexto da Pós Modernidade.....	41
3. O MÉTODO HERMENÊUTICO E A ABORDAGEM JUNGUIANA	48
3.1 O desenvolvimento da prática hermenêutica.....	49
3.2 Uma hermenêutica possível em Jung	55
4. PERCURSO METODOLÓGICO	68
5. SONHANDO A PESQUISA	80
5.1 O Primeiro Sonho (11 de novembro de 2014).....	80
5.1.1 O Primeiro Sonho como Texto	80
5.1.2 Diálogos no Primeiro Sonho	81
5.1.3 Discussão	84
5.2 O Segundo Sonho (18 de Agosto de 2015)	94
5.2.1 O Segundo Sonho como Texto	94
5.2.2 Diálogos no Segundo Sonho	95
5.2.3 Discussão	98
5.3 O Terceiro Sonho (17 de Maio de 2018)	113
5.3.1 Terceiro Sonho como Texto (17 de Maio de 2018)	114
5.3.2 Diálogos no Terceiro Sonho	114
5.3.3 Discussão	116
CONCLUSÕES	139
APÊNDICE (A).....	145
APÊNDICE (B)	147

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	148
----------------------------------	-----

1. DE UM PERCURSO ACADÊMICO AO DESPERTAR DE UM TEMA

Esse trabalho é fruto das muitas rupturas que vivi como aluno, pesquisador, e psicólogo, desde o início de minha trajetória acadêmica, até o ingresso e realização de meu mestrado. Por ser assim, pretendo iniciar a apresentação desse trabalho contando a sua história, e descrevendo a trajetória que me conduziu até essa pesquisa. Em determinado momento de meu caminho acadêmico experimentei o ponto alto - o que considero o clímax, desse processo. Percebi, como pesquisador, que já não cabia a mim direcionar o processo de produção de conhecimento. Pelo contrário, compreendi que era o trabalho que me criava à imagem e semelhança de um pesquisador, na medida em que ele se correspondia comigo a partir de uma perspectiva abissal, que será descrita como alma¹, nesse trabalho. Antes de explorar esse clímax, no entanto, devo fazer jus ao caminho que o antecede, e contar essa história por inteiro. Primeiro irei de encontro a época em que inicialmente tive contato com a psicologia de Jung, para depois retornar a ele.

Meu interesse pela abordagem de Jung surgiu enquanto eu cursava o segundo ano da faculdade de psicologia da PUC-SP. Lembro claramente de minha primeira aula de psicologia analítica. Durante essa aula, eu e meus colegas assistimos o documentário A

¹Ao longo desse trabalho, alma, como conceito, será abordada a partir da perspectiva da psicologia de Carl Gustav Jung (1875 – 1961), e das contribuições de James Hillman (1926 – 2011). James Hillman figura entre os principais autores pós-junguianos a dar continuidade a perspectivas inicialmente articuladas por Jung. Após a morte de Jung, o autor deu seguimento à elaboração de diversos conceitos relacionados a essa abordagem, entre eles o de alma. Alma, nesse trabalho, é vista como uma referência à força autônoma que participa da vida psíquica, e que aponta para dimensões que extrapolam as condições de apreensão humana, e, ao mesmo tempo, indica a perspectiva que leva o ser humano a um aprofundamento psicológico significativo a respeito de si, e das coisas do mundo (Jung, 2013a, Hillman 2010).

*Matter of Heart*², que apresenta uma entrevista com Jung já em idade avançada. Nesse primeiro contato, assim como no decorrer dessa disciplina, percebi em Jung um autor que se debruçava sobre áreas de meu interesse pessoal, como a mitologia, culturas e civilizações antigas, espiritualidade, arte e história.

Mais do que isso, enxerguei congruência na maneira pela qual o autor abordava esses temas, apesar de sua leitura e estudo se mostrarem desafiantes para um aluno cursando o segundo ano de psicologia. Apesar disso, Jung parecia abordar a realidade humana de uma maneira que me era familiar. A visão do autor e sua capacidade em traduzir determinadas experiências em linguagem, conceitos, e formas compreensíveis, me fascinou, e dessa forma eu soube, pelo contato com Jung, que o caminho profissional que eu trilhava a partir do curso de psicologia, era adequado para mim.

E ainda assim, cada um de nós seres humanos nos desenvolvemos, individualmente, em meio à historicidade, cultura, e sociedade à qual pertencemos. A abordagem de Jung, apesar de sempre ter me tocado profundamente, jamais figurou nos tempos modernos como uma psicologia popularmente reconhecida, e nem completamente aceita pelos meios acadêmicos. Pelo contrário, como veremos ao longo desse trabalho, a abordagem de Jung, desde sua concepção, sempre recebeu duras críticas da comunidade científica.

Meus anos de estudo na PUC-SP foram em grande parte dedicados ao estudo e prática da abordagem de Jung. Mas, o tempo introduziu novas exigências e responsabilidades à minha vida, e eu passei a me preocupar em como me estabeleceria financeiramente, após a graduação. Desde o início da faculdade minha intenção era me formar, e logo em seguida me dedicar ao trabalho clínico como psicólogo. No entanto, só

²Documentário a respeito do psiquiatra suíço Carl Gustav Jung, realizada a partir de entrevistas com o autor e pessoas de sua convivência.

a vivência de um profissional recém-formado em psicologia deixa claro o quanto é difícil um psicólogo clínico se estabelecer financeiramente, logo no início da carreira. As exigências são muitas; é necessário manter o aluguel de uma sala e obter um número mínimo de clientes para dar conta desse custo. É necessário, também, investir em supervisão clínica e psicoterapia; dois exercícios indispensáveis para um recém-formado.

Diante desse quadro, no final do ano de 2012, próximo de minha formatura, resolvi mudar de área de atuação e comecei a trabalhar em uma consultoria de marcas. Do ponto de vista puramente racional essa atitude era assertiva, e esse caminho me ofertava estabilidade financeira logo no início da vida adulta. Mas, o tempo novamente interviu, e com o passar dos meses um conflito parecia cada vez mais se instalar em meu interior. Seria mesmo possível, que o medo de não me desenvolver existencialmente, me faria desistir por completo do universo da psicologia, e da abordagem de Jung? Caso eu retornasse à psicologia, seria possível que meus caminhos me permitiriam ajudar a reforçar a relevância da abordagem de Jung, diante da comunidade científica? Será que eu conseguiria contribuir à sociedade e ao coletivo ao qual pertenço, ajudando-os a enxergar e tocar as coisas impressionantes que essa abordagem me permitiu vivenciar? Será que esses objetivos ainda eram meus, ou será que eu havia desistido desses caminhos?

Com o passar do tempo, as tensões decorrentes dessas perguntas tornaram-se insustentáveis a ponto de começar a me faltar disposição e energia para seguir com o meu trabalho na consultoria. No ano de 2014, eu pedi demissão. Depois de um longo confronto com o meu próprio interno, resolvi me dedicar por inteiro à psicologia, e investir toda reserva financeira conquistada pelo trabalho com a consultoria, nesse universo. Retomei meus estudos, supervisão, psicoterapia, e aos poucos voltei a clinicar. Concomitante a isso, surgiu o ímpeto de desenvolver um projeto de mestrado.

Movido pelo ímpeto de mostrar a relevância da abordagem de Jung à comunidade científica, primeiro entrei em contato com dois médicos do Instituto do Coração (INCOR) no intuito de esboçar ideias iniciais sobre um possível projeto de mestrado relacionado ao simbolismo das doenças cardiovasculares. Os médicos concordaram em me receber, mas a reunião não andou bem. Os cardiologistas eram pesquisadores cujos trabalhos eram profundamente enraizados nas ciências naturais, e por mais que eu houvesse estudado a etiologia e fisiopatologia de diversas doenças cardiovasculares, não houve maneira de convencê-los sobre a relevância da perspectiva simbólica para o estudo da doença.

Passado algum tempo, me dirigi ao Instituto de Psiquiatria da Universidade São Paulo (IPQ), e lá busquei contato com o meu antigo orientador de mestrado. Diferentemente dos médicos cardiologistas que conheci, o meu primeiro orientador do meu mestrado foi bastante receptivo à abordagem teórica de Jung, assim como foi frutífero o meu caminho enquanto estive sobre sua orientação. Ao longo de nossas conversas, ele propôs que desenvolvêssemos um estudo que investigasse a dimensão simbólica da arte produzida por um famoso paciente psiquiátrico, já falecido, a partir da abordagem de Jung. Considerei a proposta interessante, e aos poucos desenvolvemos um trabalho onde diversas produções artísticas desse mesmo paciente falecido seriam analisadas, em entrevistas, por diferentes especialistas em abordagem junguiana.

Dessa forma, a partir de critérios científicos de avaliação, como a saturação teórica³, poderíamos reforçar a confiabilidade do método junguiano à comunidade científica, ao comparar os resultados das diferentes entrevistas realizadas com especialistas, e apontar temas arquetípicos comuns identificados nelas. Esse trabalho não só reforçaria a confiabilidade do método junguiano à comunidade científica, como

³Saturação teórica é uma expressão utilizada em pesquisas qualitativas. Considera-se saturada a coleta de dados quando novas informações deixam de ser necessárias pois já não alteram a compreensão do fenômeno. Esse critério, segundo a perspectiva moderna, estabelece a validade e confiabilidade de um conjunto de dados (THIRY e CHERQUES, 2009).

ofereceria vasto material simbólico⁴ acerca dos conteúdos dos desenhos, a serem explorados. Assim, quando chegou o momento do meu exame de qualificação, eu já havia caminhado consideravelmente com esse estudo, tendo realizado duas entrevistas com especialistas e feito suas respectivas análises.

No final do exame de qualificação meu trabalho foi aprovado, mas a banca sugeriu que dos dois objetivos do trabalho i) ressaltar a confiabilidade do método junguiano à comunidade científica, e ii) apresentar o conteúdo do material simbólico das produções artísticas, eu escolhesse um foco e me dedicasse exclusivamente a ele. O que eu jamais havia previsto até aquele momento, é que enquanto os examinadores me dirigissem perguntas a respeito do meu projeto e de sua elaboração, se manifestassem ali mesmo no exame, a partir de minha memória, dois sonhos relacionados à minha caminhada como pesquisador, e ao meu trabalho de mestrado.

Eu saí do exame de qualificação completamente mobilizado, e de imediato comecei a me perguntar: o que esses sonhos estavam tentando me dizer sobre o processo de pesquisa? O passo seguinte foi ao mesmo tempo o mais fácil e o mais difícil de todo o meu trabalho. Eu sabia, intuitivamente, que dar ouvidos àqueles sonhos mudaria por completo o rumo do trabalho, porém não tinha a menor ideia para onde eles conduziriam minha pesquisa. Ao mesmo tempo, eu já havia caminhado consideravelmente em relação a uma determinada proposta, que parecia estar quase consolidada. O que fazer? Começar uma nova pesquisa? Na mesma madrugada do exame de qualificação também sonhei com

⁴Para Jung (2014) a formação do símbolo é um fenômeno psicológico onde consciente e inconsciente se aproximam e apontam para um nível de realidade transcendente, não completamente compreensível à consciência. Retratar um determinado objeto ou vivência como simbólica implica constatar que seu efeito sobre a psique que o apreende e investiga mobiliza esse tipo de fenômeno, atraindo para si a atenção da consciência. O símbolo pressupõe que a “expressão escolhida seja a melhor designação ou fórmula possível de um fato relativamente desconhecido”.(JUNG 2013b, p. 487, pr. 903)

o meu trabalho de mestrado, e esses sonhos prenderam minha atenção de tal maneira que eu decidi que o destino de minha pesquisa pertencia a eles.

Nesse ponto de minha trajetória chego ao clímax; à experiência de ruptura radical que me levou a compreender que existe uma inteligência autônoma que se liga à natureza profunda de meu ser, e que participa dos caminhos de minha pesquisa. Que pensa a respeito dela, fantasia a respeito dela, e que tece opiniões e comentários a respeito dela, independente do que eu, Rafael, posso querer, ou desejar a seu respeito. Resolvi dar voz a esse Outro Profundo⁵, e comecei em silêncio, escutar o que aqueles sonhos poderiam dizer a respeito do processo de produção de conhecimento, atividade com a qual eu havia me envolvido sobremodo, no decorrer dos últimos anos. Foi nesse momento que compreendi: eu estava começando a dar ouvidos a alma, e o que ela tinha a dizer sobre a pesquisa, e sobre o papel do pesquisador nesse processo.

Trabalhei nesses sonhos e na possibilidade de desenvolver uma pesquisa a partir dessa perspectiva durante muitas semanas antes de mostrar essa nova proposta a meu antigo orientador, que gentilmente me explicou que a sua maneira de conduzir pesquisas não se harmonizava a minha nova proposta, e que não poderia me orientar nesse caminho, caso eu optasse por desenvolver esse trabalho. Optei por seguir os caminhos oferecidos pelos sonhos, e a reformulação do trabalho envolveu, necessariamente, a reformulação epistemológica que serviria de base à pesquisa. O diálogo e respeito mútuo entre as pessoas envolvidas na pesquisa imperaram, e não por isso, a transformação da pesquisa a partir de minha nova posição como pesquisador, deixou de indicar, um posicionamento

⁵Utilizo o termo Outro Profundo, como referência ao Outro que habita a natureza profunda da psique. Nesse sentido, o Outro Profundo, nesse trabalho, é indicação das forças inconscientes, arquetípicas, e misteriosas, que participam do processo de pesquisa. O Outro Profundo se apresentou por meio dos sonhos que serão relatados nessa pesquisa, e assumiu diferentes roupagens e personificações, a partir de vozes, imagens, figuras e sons, entre outras. O Outro Profundo é compreendido como uma força autônoma pertencente ao reino da alma, sendo um participante ativo do processo de pesquisa, tendo ou não, o pesquisador consciência de sua presença.

de ruptura radical em relação a produção de conhecimento, como tradicionalmente a conhecemos. Essa nova maneira de se realizar pesquisa se manteve fiel as experiências e interesses que me tocaram, como o pesquisador, e esse é um dos aspectos centrais da produção de conhecimento, nesse molde de pesquisa.

Ao assumir esse posicionamento encontrei quase que de imediato, na pessoa de Gilberto Safra, um novo orientador que valorizou desde o início minhas motivações pessoais acerca da pesquisa. Depois de ler o meu novo projeto e de conversar comigo durante algumas semanas, Gilberto aceitou o desafio de me receber como orientando, mesmo eu tendo um prazo curto para realizar a entrega de minha dissertação. Além de um novo orientador, o objetivo do trabalho se reformulou, e se tornou ampliar a perspectiva acadêmica a respeito do papel do pesquisador, das práticas de pesquisa e da produção de conhecimento, na contemporaneidade, assumindo que a psique pode investigar a si própria, e que o processo de auto-observação psicológico, implica numa fonte de saber. Nesse sentido, a experiência do pesquisador, como fenômeno psicológico, e sua capacidade de auto-observação, foram considerados os instrumentos que conduziram à pesquisa ao encontro de fontes legítimas de conhecimento.

Para levar a frente essa investigação, esse trabalho precisaria ainda delinear eixos teóricos que permitissem a realização dessa pesquisa. Primeiramente, essa pesquisa necessitaria estar fundamentada a partir do referencial teórico de Jung. Consequentemente, foi considerado importantíssimo apresentar, seguido desse primeiro capítulo introdutório, conceitos da abordagem junguiana necessários à realização dessa pesquisa, como lugares epistemológicos do saber. Ou seja, foi essencial demonstrar como determinados conceitos e fenômenos descritos pelo autor podem representar fonte de conhecimento. No segundo capítulo desse trabalho (Epistemologia de conceitos junguianos), além da apresentação dos principais conceitos junguianos como lugares

epistemológicos, a teoria de Jung foi abordada em relação à sua historicidade. Isto é, a teoria foi vista tanto em relação ao contexto científico da modernidade, no qual surgiu, quanto em relação ao contexto da pós-modernidade – a partir de onde pode ser revisitada, atualmente. Como será visto, o conceito de pós-modernidade é crucial para a realização desse trabalho. É a partir da perspectiva pós-moderna em relação ao conhecimento e ao saber, que uma pesquisa como essa, que rompe com as formas de produção de conhecimento tradicionais, pode ganhar vida e se tornar legítima.

No terceiro capítulo desse trabalho (Hermenêutica e a abordagem junguiana) são apresentados os principais autores que contribuíram com o estudo da prática hermenêutica moderna, e em seguida é realizada uma articulação com o intuito de esclarecer como a prática interpretativa se dá a partir de Jung. A prática hermenêutica corresponde à atividade interpretativa. Pelo fato de que o processo de aquisição de conhecimento, nesse trabalho, surge como um caminho de construção de sentidos e interpretações possíveis facilitado pelo referencial teórico de Jung, o terceiro capítulo dessa pesquisa é voltado à teoria da interpretação – a hermenêutica, e seus possíveis desdobramentos a partir da abordagem de Jung.

A partir dos fundamentos encontrados nos capítulos dois e três dessa pesquisa, foi possível desenvolver um percurso metodológico consistente, que pudesse descrever como foi realizado o trabalho com os sonhos, e que esclarecesse de que forma o trabalho realizado contribuiria para ampliar a perspectiva acadêmica a respeito do papel do pesquisador, das práticas de pesquisa e da produção de conhecimento, na contemporaneidade. O percurso metodológico desse trabalho corresponde ao quarto capítulo da pesquisa, e surge como uma hermenêutica profunda⁶, embasada pela teoria

⁶O termo utilizado nesse trabalho para descrever o percurso metodológico adotado nessa pesquisa, onde interpretação se tornou uma prática possível a partir do diálogo estabelecido entre o pesquisador e o Outro Profundo.

junguiana. Esse exercício hermenêutico foi realizado em cada um dos sonhos, em 4 diferentes etapas.

O quinto capítulo desse trabalho (Sonhando a pesquisa) corresponde ao trabalho realizado em cada um dos sonhos. Para que o leitor pudesse compreender como esses sonhos foram articulados, o trabalho realizado em cada sonho foi organizado em quatro diferentes etapas que correspondem: o contexto inicial onde cada sonho se originou; apresentação de cada sonho como texto; descrição dos diálogos que ocorreram nos sonhos; e uma etapa de discussão. Finalmente, o sexto e último capítulo (conclusões) corresponde as considerações finais que pude tecer em relação ao trabalho e os seus resultados, de forma geral.

Antes de finalizar esse capítulo introdutório, não posso me esquecer de mencionar que para compor esse trabalho, dialoguei e fundamentei o meu trabalho a partir de uma verdadeira comunidade de autores. Sem o legado desses autores e a base oferecida por seus trabalhos, essa pesquisa jamais teria se tornado possível. Além de Jung, é claro, o principal autor relacionado a esse trabalho e a partir de quem tive subsídios teóricos para levar essa pesquisa a diante, não posso deixar de mencionar James Hillman, Jean-François Lyotard, Robert Romanyshyn, Heinrich Zimmer, Heloísa Damasco Penna, Junito Brandão, Enrique Dussel, e todos os filósofos hermeneutas, que serão mencionados ao longo dessa pesquisa.

James Hillman, possivelmente o mais influente pensador pós junguiano, desenvolveu em vida, a partir dos trabalhos de Jung, uma rica perspectiva sobre o conceito de alma. Como será visto, a sua perspectiva é muitas vezes adotada nessa pesquisa. Depois de Jung, Hillman é o autor com maior influência sobre esse trabalho, e suas obras contribuíram muito a essa pesquisa, principalmente nos momentos em que precisei

embasar o trabalho que eu realizava com os sonhos, e descrevia as influências da alma sobre o processo de produção de conhecimento.

Robert Romanyshyn e Heloísa Damasco Penna são dois autores junguianos contemporâneos que articulam a questão de método e produção de conhecimento, a partir dessa abordagem. Os trabalhos realizados por Heloísa Penna são de cunho estritamente teórico, e procuram investigar as bases epistemológicas e metodológicas do pensamento de Jung, ao investigar as diferentes obras do autor. Robert Romanyshyn, por outro lado, sob influência de conceitos da psicologia arquetípica⁷ - da qual Hillman é o autor mais influente, se ocupou em desenvolver uma abordagem de pesquisa que mantém “alma em mente” (ROMANYSHYN, 2013, p. 305, tradução nossa) em seu livro, *The Wounded Researcher*.

Pelo fato de que Romanyshyn relaciona pesquisa à alma, existe intersecção entre o trabalho aqui apresentado e o trabalho de Romanyshyn. Ambos partem da perspectiva de que a alma tem algo a dizer sobre o processo de pesquisa, e ambas abordagens não medem esforços para deixá-la falar, e assim contribuir para o processo de aquisição de conhecimento. Robert Romanyshyn é um autor veterano que ao longo de sua carreira orientou inúmeros projetos de pesquisa, mestrados, e doutorados, baseados na abordagem junguiana. Ao longo dos anos, ele desenvolveu uma metodologia nomeada hermenêutica alquímica⁸, e em seu livro, *Wounded Researcher*, oferece inúmeros exemplos, a partir dos

⁷Uma abordagem criada a partir da psicologia de Jung, e que possui como James Hillman um de seus principais autores. Uma das características essenciais dessa abordagem é permitir que o ser humano se relacione com os fenômenos psíquicos que se apresentam, aprofundando sua compreensão a partir de uma relação objetiva com a psique, considerada uma força autônoma. O processo de revitalizar os fenômenos psíquicos e torná-los realmente profundos e psicológicos, segundo essa perspectiva, envolve a restituição de seus aspectos arquetípicos e mitológicos (HILLMAN, 2010).

⁸Originalmente alchemical hermeneutics, a “hermenêutica alquímica”, tradução nossa, apresenta a metodologia de pesquisa desenvolvida por Romanyshyn (2013) a partir de seus anos de experiência como orientador acadêmico. A hermenêutica alquímica tem como principal objetivo figurar como uma metodologia que abre espaço para a subjetividade do pesquisador e dos fatores inconscientes que participam do processo de pesquisa.

trabalhos realizados por seus orientandos, de como a alma pode participar de uma pesquisa.

Esse trabalho, por outro lado, corresponde a dissertação de um mestrado baseado na minha experiência pessoal como pesquisador. Como pesquisador, a partir de uma experiência de ruptura vivenciada, percebi a presença da alma na pesquisa e permiti que ela me orientasse a respeito da prática de pesquisa, e do papel do pesquisador, a partir de sua perspectiva. Cheguei ao conhecimento do trabalho de Romanyshyn algum tempo depois dessa experiência, e nesse sentido, *The Wounded Researcher* serviu como inspiração para mim, e foi de grande importância na época em que eu ainda me perguntava se o trabalho que eu buscava realizar tinha algum tipo de relevância.

Não se pode negar de que entre esses autores - eu, Rafael Cheng, pesquisador desse trabalho, e Robert Romanyshyn, existe uma diferença de experiência substancial em relação a intersecção dos temas, pesquisa e alma. E, no entanto, pessoalmente, como pesquisador, ao seguir os caminhos da psique, permiti que a alma me acessasse e dialogasse comigo a partir de minha própria subjetividade e das imagens que me apresentava. Os modelos, imagens, e experiências acessadas em cada trabalho diferem, e enquanto Romanyshyn trabalhou em seu livro com o mito de Orfeu e Eurídice⁹ para exemplificar a metodologia e processo de pesquisa que dá abertura à alma, esse trabalho se debruçou sobre o mito de Eros e Psique¹⁰, e sobre imagens contidas nos Vedas¹¹, por exemplo.

⁹O conto mítico de Orfeu e Eurídice, como nos narra Brandão (2015), conta a trágica história de amor entre Orfeu, músico e poeta, e Eurídice, ninfa das montanhas e dos vales.

¹⁰O mito de Eros e Psique narra a história de amor envolvendo Eros, o deus do amor, e Psique, considerada a mais bela mortal (Brandão, 2015). Voltaremos a esse mito ao longo desse trabalho.

¹¹As antigas escrituras sagradas da antiga Índia, onde se compilam diferentes formas de conhecimento. Os Vedas são vistos como a fonte de conhecimento das ciências védicas. Antes de serem compiladas em escrituras, esses saberes e conhecimentos foram, durante milênios, transmitidos de forma oral, de geração a geração (LAD, 2002).

A grande diferença entre esse trabalho e o apresentado por Romanyshyn, no entanto, é que esse trabalho se apoia exclusivamente nos fenômenos psíquicos vivenciados por mim, como pesquisador, enquanto Robert Romanyshyn, em seu livro, se apoia majoritariamente, nos exemplos e vivências de seus alunos. Acima de tudo, o presente trabalho exemplifica, passo a passo, a partir de minhas experiências como pesquisador, e do percurso metodológico específico desenvolvido ao longo desse trabalho, como o conhecimento pode ser produzido em uma pesquisa que não segue os moldes e percursos tradicionais de produção de conhecimento no qual o universo acadêmico está edificado. Nesse sentido, esse trabalho aponta *como* um diferente percurso metodológico surgiu, e *como* se desenvolveu ao longo desse trabalho, além de oferecer os resultados que possibilitou, a partir de suas contribuições ao universo acadêmico. Nesses pontos, percebo singularidade nesse trabalho.

Essa pesquisa articula, como num diálogo, como a teoria junguiana e a vivência prática de um pesquisador podem corroborar, a partir do diálogo do pesquisador com a alma, e como esse diálogo pode suscitar num diferente modelo de pesquisa, e maneira de produzir conhecimento. Para além do aspecto teórico relacionado a essa experiência, ou de exemplos de terceiros que exemplificam como o conhecimento é produzido, essa pesquisa *mostra* como a alma e o conhecimento foram sendo trabalhados e despertados, etapa a etapa, nesse molde de pesquisa, e como esse processo resultou na minha aproximação, como pesquisador, com determinados saberes. E, no entanto, essa maneira específica de trabalhar não invalida outros modelos que de alguma forma serão explorados ou mencionados ao longo dessa pesquisa. Como veremos nesse trabalho, alma aponta para a pluralidade de experiências e para diferentes caminhos que conduzem ao conhecimento.

Devo ainda mencionar a grande importância de Jean-François Lyotard a esse trabalho, como um dos grandes autores relacionados à pós-modernidade. A partir de Lyotard e de suas contribuições à construção do pensamento pós-moderno, foi possível desenvolver um trabalho como esse, que ressalta a pluralidade dos saberes e das formas de produção de conhecimento. Heinrich Zimmer, Junito Brandão, Enrique Dussel, e tantos outros autores que se incluem nesse trabalho, assim como Lyotard não pertencem ao universo da psicologia, e permitiram que o trabalho com os sonhos e com a psique se enraizasse na interface e no diálogo com diversas áreas de conhecimento. Por esse trabalho estar fundamentado a partir da perspectiva pós-moderna, contribuições de áreas como a filosofia, espiritualidade, mitologia, literatura, e ciências políticas, foram muito bem-vindas.

Dessa forma, esse trabalho possui como objetivo ampliar a perspectiva acadêmica a respeito do papel do pesquisador, do saber, e do processo de produção de conhecimento, na contemporaneidade. Para tanto, o percurso metodológico adotado nessa pesquisa como um exercício interpretativo possível, a partir da abordagem de Jung, se debruçará sobre a experiência humana fundamental de praticar e produzir conhecimento. Veremos, ao longo desse trabalho, como o caminho que constituiu essa pesquisa se delineou, na prática, e quais achados e discussões, propiciou.

2. EPISTEMOLOGIA DE CONCEITOS JUNGUIANOS

Uma vez que a proposta desse trabalho se torna refletir sobre a pesquisa acadêmica e o papel do pesquisador na pós-modernidade a partir de elementos e conceitos oferecidos pela perspectiva junguiana, torna-se fundamental apresentar aspectos da teoria de Jung que se relacionarão com o objeto de pesquisa. Essa articulação ocorrerá, principalmente, pela exposição de conceitos essenciais da teoria de Jung como lugares epistemológicos do saber.

Epistemologia, como teoria do conhecimento, nos mostra de que maneiras determinadas experiências se tornam fonte de conhecimento, além de apresentar os limites que o conhecimento pode adquirir (PENNA, 2014). A compreensão epistemológica da abordagem junguiana é fundamental para articulação desse trabalho como um todo, principalmente para o processo de construção e compreensão do percurso metodológico adotado nessa pesquisa.

A psicologia de Jung sublinha o fato de que não se pode encontrar uma verdade fundamental sobre a psique, uma vez que o que se pode constatar são expressões verdadeiras, a partir de experiências subjetivas alcançadas. O desenho subjetivo, típico da proposta junguiana, compreende ser impossível observar ou obter conhecimento da psique, senão pela própria psique. Nessa perspectiva, é a psique que investiga e enxerga a si própria, e a consciência ao investigar, interfere no fenômeno que investiga. Ao abordar diferentes conceitos da teoria de Jung, é importante ter em mente que o princípio epistemológico básico no qual essa abordagem se fundamenta, é que o ser humano se relaciona com o universo a partir da psique, enxergando nela seu principal objeto (JUNG, 2013a).

Ao refletir sobre a importância de articular os conceitos da abordagem junguiana à luz da epistemologia, deve ser considerado que Jung percebia relação indissociável entre

psicologia e filosofia, a ponto de afirmar que “nenhuma dessas duas disciplinas pode subsistir sem a outra” (JUNG, 2013a, p. 300, pr. 659). Em relação à filosofia, o autor ainda comenta que a crítica filosófica o ajudou a compreender que toda a psicologia – inclusive a sua própria possuía o caráter de uma confissão subjetiva, no sentido de que cada ideia e palavra pronunciada por um indivíduo carrega muito dele próprio (JUNG, 2013b). Jung, nesse ponto, oferece a perspectiva de que não existe conhecimento que não constitui um autoconhecimento.

Essas colocações apontam as primeiras pistas acerca do caminho epistemológico percorrido por Jung em toda a sua obra. Esse segundo capítulo apresentará, num primeiro momento, aspectos da teoria junguiana como lugares epistemológicos do saber. Na segunda metade desse mesmo, será apresentada compreensão acerca das características filosóficas do pensamento de Jung, em relação a sua historicidade. Na medida em que esse estudo avançar, se tornará claro como os mesmos posicionamentos epistemológicos apresentados validam o percurso metodológico adotado nessa pesquisa, constituindo sua base.

2.1 A realidade da alma e o conceito de símbolo como lugares epistemológicos

Na visão de Jung, a realidade da alma corresponde à experiência humana possível em relação a princípios irrepresentáveis, uma vez que a “realidade psíquica surge como um fato inegável da experiência” (JUNG, 2013a, p. 301, pr. 661). Para Jung (1984) psique é concebida a partir da interação entre forças autônomas inconscientes, e a realidade consciente, percebida pelo ser humano. “Psique provém de um princípio espiritual tão inacessível quanto à matéria” (JUNG, 2013a, p. 301, pr. 661).

A abordagem junguiana enxerga o ser humano e o universo que o cerca como uma totalidade que abrange aspectos conscientes e inconscientes. Considera-se que a psique é

composta por múltiplos aspectos que se inter-relacionam, em uma concepção dinâmica e sistêmica do ser humano e seu mundo (PENNA, 2013). Para Jung, psique, ou “alma não é um *ens per se*, uma entidade subsistente por si mesma” (JUNG, 2013a, p. 300, pr .658), porém aponta para um princípio transcendente ao ser humano. Aqui, verifica-se que Jung (2013a), apesar de enxergar a alma como uma força proveniente de uma dimensão irrepresentável, propõe uma compreensão de alma como um princípio epistemológico de vínculo funcional.

O conflito entre o aspecto físico e o espiritual não é senão o reflexo da natureza paradoxal da alma: ela possui um aspecto físico e um aspecto espiritual que parecem se contradizer mutuamente, porque, em última análise, não compreendemos a natureza da psique (...) Todas as vezes que o intelecto humano procura expressar alguma coisa que, em última análise, ele não compreendeu nem pode compreender, ele deve expor-se, se é sincero, a uma contradição (...) apenas mostra que a vida psíquica é, em última análise, qualquer coisa incompreensível. É, sem dúvida alguma, nossa única experiência imediata. Tudo o que experimento é psíquico (...) A psique é a entidade real em supremo grau, porque é a única realidade imediata. (JUNG, 2013a, p. 309 - 310, pr. 680)

A investigação, para Jung, ocorre via psique. Como pesquisador, se eu me referenciasse a partir da abordagem junguiana e me propusesse a investigar o Divino, por exemplo, o estudo não se preocuparia em afirmar ou negar a existência do Divino como uma substância ou material, mas se ateria a realidade “fenomenológica funcional das imagens do divino, do sagrado. Com isso, livra-se da discussão teológica e fortalece sua epistemologia pelo conceito de realidade psíquica” (HIRATA, 2006, p. 45). Nessa

perspectiva, tanto espírito quanto a matéria se manifestam mediante experiências psíquicas que surgem à consciência. Alma, nesse sentido, indica o ponto intermediário relacionado à experiência onde a tensão entre espírito e matéria se sustenta, e se apresenta como realidade psíquica.

Jung (2013b) ao se referir à realidade psíquica, assume um posicionamento epistemológico que favorece o fenômeno psicológico em sua própria expressão. O ser na alma, *esse in anima*, representa o estado que preserva o ponto de vista da psique a partir de um campo intermediário entre natureza e espírito, onde o ser humano entra em contato com o mundo e com sua própria interioridade, a partir da realidade psíquica:

Ao *esse in intellectu*, ser na mente, falta à realidade tangível, e ao *esse in re*, ser no corpo, falta o espírito. Ideia e coisa confluem na psique humana que mantém o equilíbrio entre elas. Afinal o que seria da ideia se a psique não lhe conferisse um valor vivo? E o que seria da coisa objetiva se a psique lhe tirasse a força determinante e a impressão sensível? O que é a realidade se não for uma realidade em nós, um *esse in anima*? A realidade viva não é dada exclusivamente pelo produto do comportamento real e objetivo das coisas, nem pela formula ideal, mas pela combinação de ambos no processo psicológico vivo, um *esse in anima* (JUNG, 2013b, pp. 65-66, pr. 73)

Ainda sobre a realidade da psique, imagem, como um importante conceito da abordagem junguiana, corresponde ao produto psíquico imediato que surge a partir da imaginação e da fantasia. Para a abordagem de Jung, o domínio da alma é também onde se revelam imagens, sonhos, imaginações e fantasias. Hillman (2010) eleva o ser humano a um ser imaginal, ao perceber a existência psíquica humana associada à sua imaginação e capacidade psíquica de produzir imagens. Nesses termos, realidade psíquica torna-se

possível a partir da imagem e da imaginação - produtos elementares da experiência humana.

Hillman (2010) ainda percebe disposição autônoma na manifestação imagética. Para o autor, imagem surge de forma espontânea, na medida em que se firma a relação entre sujeito e o mundo. Essa relação remonta a origem dos acontecimentos psíquicos. Experimentar imagens de forma autônoma envolve a sua personificação e atribui subjetividade a esse modo de experimentação e apreensão.

Tudo o que sabemos e sentimos e cada afirmação que fazemos estão baseados em fantasias, ou seja, provêm de imagens psíquicas. Estas não são simplesmente os destroços da memória, a reprodução das percepções, restos rearranjados (...) as imagens como os dados básicos da vida psíquica, que se auto-originam, são inventivas, espontâneas, completas e organizadas em padrões arquetípicos (...) nada é mais primário. Qualquer noção em nossa mente, cada percepção do mundo e sensação em nós mesmos deve passar por uma organização psíquica para poder acontecer (HILLMAN, 2010, p. 29)

Na perspectiva da abordagem de Jung, e principalmente pela visão ressaltada por Hillman (2010), alma representa uma maneira de abordar e perceber as coisas, em profundidade. “A exploração da palavra mostra não estarmos tratando de alguma coisa que se possa definir, e na verdade a alma não é um conceito, mas um símbolo” (HILLMAN, 1984, p. 41). Alma, na perspectiva da abordagem junguiana, representa um estado ou disposição que permite apreender a realidade simbólica.

Assim, ao discorrer sobre o ser na alma, *esse in anima*, ainda é possível identificar outros lugares epistemológicos do pensamento junguiano. O primeiro esclarece que todo conhecimento possível ocorre na relação entre um pesquisador, ou sujeito específico, e

seu objeto de estudo. Foi a partir da leitura da *Crítica da Razão Pura*¹² apresentada pelo filósofo Immanuel Kant (1724-1804), que Jung chegou à definição de “equação pessoal”, que indica que toda observação psicológica pressupõe a equação pessoal do observador em questão (JUNG, 2013b).

Em *Tipos Psicológicos*, Jung (2013b) examina o desenvolvimento de diferentes modelos filosóficos a partir de sua teoria da tipologia. Nessa perspectiva, diferentes modelos filosóficos surgiriam a partir de diferentes relações do sujeito com o mundo. Essas relações se estabeleceriam a partir de uma atitude predominantemente introvertida ou extrovertida, e por meio de diferentes funções da consciência. Essa articulação teve como finalidade demonstrar como a construção do conhecimento é condicionada tanto pelo sujeito quanto pelo objeto de seu estudo, num processo em que características e traços individuais do sujeito podem favorecer perspectivas específicas.

A equação pessoal leva em consideração a subjetividade do observador, e a situação psíquica que se origina entre esse, e o que observa. É natural, nesse processo, que o observador exerça influência sobre o que observa, a partir de sua própria subjetividade. Nessa relação, o que é observado também se torna imagem, uma vez que não corresponde a algo em si, mas a imagem que se faz desse componente. Por essa razão, a abordagem junguiana percebe que só é possível investigar o que se torna experiência legítima do sujeito que investiga (JUNG, 2013a).

Outro referencial epistemológico de crucial importância para essa articulação se localiza no conceito junguiano de símbolo. Ao favorecer investigações funcionais da psique, Jung deixa de lado o modelo positivista e cartesiano de investigação que prioriza o estudo da substância, sendo possível “enraizar epistemologicamente o pensamento

¹²A mais importante obra de Immanuel Kant (1724 – 1804), onde o autor explora os limites do conhecimento humano sobre o mundo, ao examinar a sua capacidade de apreensão.

junguiano nas reflexões de filósofos como Ernst Cassirer (1874-1945), que considera o símbolo como único conceito viável para o entendimento do ser humano” (HIRATA, 2006, p. 44).

A etimologia da palavra *símbolo* tem origem no grego *synballein*. A junção *syn* (junto) e *ballein* (atirar) aponta que a palavra se refere a uma síntese; um processo de união entre opostos. (RAMOS, 2006). Na visão de Jung, “palavra ou imagem é simbólica quando implica alguma coisa além do seu significado manifesto e imediato (...) têm um aspecto inconsciente mais amplo, que nunca é precisamente definido” (JUNG, 1964, p. 20). Ou seja, na visão junguiana, o símbolo pode ser compreendido como a união entre instâncias conhecidas (conscientes) e desconhecidas (inconscientes).

Ao fundamentar o conceito junguiano de símbolo a partir da filosofia simbólica, encontra-se em Cassirer (1994), posição neokantiana que enxerga no símbolo uma função que se aplica as atividades humanas, em geral. Como um *animal symbolicum* e não *rationale*, o ser humano se distinguiria de outras formas de vida a partir de sua atitude simbólica, responsável também pela formação da cultura. Enquanto sinais funcionam como indicações ou abreviações para coisas já conhecidas, o símbolo carrega a melhor formulação possível para algo que não é conhecido e que não pode ser fielmente representado. Nessa visão é a partir do símbolo que se estabelece correlação entre o mundo conhecido e o espírito, atuando como o vínculo entre espírito e a matéria (CASSIRER, 1994).

Jung defende a compreensão da realidade como simbólica ao longo de toda sua obra. Para isso, propõe que os símbolos sejam experimentados como dinamismos que permitem tornar conscientes, o inconsciente. A proposição de uma legítima relação com o símbolo, a partir do diálogo, é fundamental à perspectiva da abordagem junguiana, e ocorre via atitude simbólica. “Esta atitude que concebe o fenômeno dado como simbólico

podemos denominá-la atitude simbólica (...) é resultado de certa cosmovisão que atribui um sentido a todo evento (...) o simbolismo depende exclusivamente do modo de observar” (JUNG, 2013b, p. 489, pr. 908 - 909).

Assim como em Cassirer, a teoria de Jung adquire caráter gnosiológico a partir dos símbolos, uma vez que a vivência simbólica se apresenta como um caminho para o conhecimento. Ao se aproximar de um posicionamento neokantiano, Jung defende que se deve distinguir entre aquilo que é real e que existe no mundo independente do observador, e aquilo que se pode observar, a partir de uma visão subjetiva, por meio de uma realidade psíquica estabelecida. Esse posicionamento atravessa o conceito junguiano de alma e símbolo, e como veremos a seguir, também atravessa o conceito de arquétipo e imagem arquetípica.

2.2 O arquétipo, a imagem arquetípica, e o inconsciente como limite de conhecimento

A abordagem junguiana basicamente se desenvolveu a partir da premissa de um inconsciente de ordem coletiva, baseando-se na “questão epistemológica das possibilidades e limites do conhecimento do inconsciente, e na busca de um modo de acessar e compreender o inconsciente” (PENNA, 2013, p. 149). Essa perspectiva compreende a realidade inconsciente como um dado a priori, autônomo, e criativo, da qual se origina uma realidade consciente, que permanece sob sua influência.

Jung (2013a) ao descrever a dimensão primordial da psique relacionada a predisposições da psicofisiologia humana que independem de época ou cultura apropriou-se do termo arquétipo, que significa forma arcaica. Por ser irrepresentável, o autor descreveu a essência do arquétipo como sendo psicóide; termo que faz do arquétipo elo entre espírito e matéria, e que percebe sua natureza transcendente ao psíquico. “Os

arquétipos são, portanto, fatores mediadores dessa realidade unitária. Quando operam na esfera psíquica são organizadores de imagens. Quando operam na esfera da matéria são os princípios ordenadores de padrões da matéria e energia” (AUFRANC, 2006, p. 11)

Assim, é possível reconhecer no arquétipo e no inconsciente “uma realidade em potencial” (AUFRANC, 2006, p. 10). Ao assumir esse posicionamento, Jung foi enfático em diferenciar o arquétipo de sua “manifestação arquetípica, que tem implicações epistemológicas (...) altamente relevantes” (PENNA, 2013, p. 118). Esse discernimento faz do arquétipo um conceito limite na teoria junguiana, ao apontar que o contato com sua essência não é possível pelo fato de que o arquétipo extrapola as condições de apreensão da consciência e se localiza fora dos limites do conhecimento. Por ser algo essencialmente irrepresentável, a única expressão possível do arquétipo ocorre pela formação do símbolo (PENNA, 2013).

A partir dessa distinção surge a compreensão de que o arquétipo não é acessado diretamente, por ser uma energia e forma em potencial, e por essa razão ele se corporifica ou é “encarnado”, na medida em que é vivenciado, simbolicamente. Na medida em que se torna, parcialmente consciente, o arquétipo na realidade se torna imagem arquetípica.

(...) o motivo do Salvador que pode ser um peixe, um coelho, um cordeiro, uma serpente ou um homem. É sempre a mesma figura do salvador, que se apresenta sob diversos disfarces acidentais (JUNG, 1981, p. 118, pr. 254)

Como fenômeno psíquico responsável pela apreensão e compreensão do inconsciente, é a partir da formação do símbolo, como fenômeno psíquico, que o arquétipo toma forma e se torna conhecido. Toda formação de símbolo diz respeito a uma vivência enigmática e profunda; algo que prende a consciência e a atraí, ao mesmo tempo

em que transcende os seus limites (PENNA, 2003). Na vivência simbólica, o individual e o coletivo se inter-relacionam em um processo de interdependência.

Se por um lado, motivos arquetípicos se manifestam no mundo a partir das imagens de deuses, rituais, expressões artísticas, partidos políticos, mitos, folclore, e todo tipo de produção coletiva que se torna objeto de culto; por outro, simbolismos coletivos também estão relacionadas a processos da vida interior do indivíduo, na medida em que o ser humano os vivencia interiormente. Nesse sentido, a psique do indivíduo é regida pelas mesmas forças arquetípicas que modulam a história do homem coletivo (NEUMANN, 1989).

Uma vez que os arquétipos pertencem à esfera inconsciente, sua experiência sempre envolve a vivência simbólica, que tem como função aproximar conteúdos conscientes e inconscientes:

O arquétipo é vivenciado pelo símbolo (...) uma vez que são relativamente autônomos, não se pode integrá-los simplesmente por meios racionais, mas requerem um processo dialético, isto é, um confronto propriamente dito (JUNG, 2014, pp. 49-50, pr. 85).

Jung aponta que a vivência arquetípica envolve sempre um risco, uma vez que sua natureza autônoma pode exercer controle sobre a consciência, em um fenômeno de possessão (JUNG, 2014). Essa implicação confere importante papel à consciência no processo de elaboração dos conteúdos inconscientes. Jung viu no processo do confronto da consciência com o inconsciente, o caminho para a elaboração simbólica. A abordagem de Jung considera que a elaboração simbólica ocorre por meio de um diálogo com o símbolo, facilitado por uma atitude simbólica. Em relação ao processo de elaboração do inconsciente, no próximo capítulo será visto como Jung, ao utilizar conceitos como

símbolo e arquétipo, se aproxima de uma proposta hermenêutica que engloba ambos os conceitos.

Smythe e Baydala (2012) também discutem as implicações filosóficas relacionadas à teoria dos arquétipos. Os autores enxergam nos arquétipos limites de compreensão, e não construtos teóricos e metafísicos. Nessa visão, mais do que uma forma representável, o arquétipo é compreendido como um vasto horizonte de sentidos partilhados pela vida humana, relacionado às suas práticas coletivas, disposições, e expressões de vida. Smythe e Baydala apud Wertz (1999) enxergam que esse horizonte universal de sentidos é perene à existência humana e se relaciona às questões humanas fundamentais como mortalidade, amor, estágios da vida, competitividade, entre outros.

Nessa concepção, o arquétipo como o horizonte universal de sentidos humanos pode ser considerado o plano de fundo que, na concepção de Heidegger, (SMYTHE; BAYDALA apud DREYFUS, 1991) surge quando os enfrentamentos do dia a dia são interrompidos. É então que se manifesta a fantasia, o sonho, a imaginação criativa. Pela falta de uma articulação conceitual possível, esse horizonte, ou plano de fundo arquetípico encontraria sua expressão a partir de modalidades rituais não conceituais, não literais, metafóricas, míticas e narrativas.

O que não pode ser captado adequadamente a partir de conceitos, pode, no entanto, sofrer alusão e exemplificação - principalmente a partir do discurso mitológico. Para conquistar esse entendimento, no entanto, é necessária distinção teórica entre o conceito de símbolo e signo. Enquanto a exemplificação do signo é literal e denotativa, como ocorre em uma linguagem conceptual organizada a partir de um sistema de representações, a vivência do símbolo envolve exibição metafórica (SMYTHE; BAYDALA, 2012).

Seja a partir do conceito de arquétipo, símbolo ou alma, percebe-se no pensamento junguiano articulações relacionadas ao impasse kantiano e neokantiano sobre a coisa em si e o conhecimento. Conforme são articulados conceitos junguianos como lugares epistemológicos, também se percebe afinidade entre o posicionamento junguiano e a fenomenologia (LIMA e DIOGO, 2009). Assim como no pensamento fenomenológico, Jung propõe uma aproximação e um não distanciamento do fenômeno psíquico. Além disso, o autor localiza suas investigações dentro desse campo, estritamente psicológico, também em afinidade com a fenomenologia. Ainda sobre o posicionamento epistemológico da abordagem junguiana, Penna (2013) resume:

Na epistemologia junguiana, o conhecimento da psique envolve acesso a aspectos inconscientes relativos à psique coletiva e pessoal. Conhecimento e autoconhecimento são indissociáveis, e o conhecimento do inconsciente é possível por via indireta através de suas manifestações na consciência, ou seja, o símbolo. O limite do conhecimento é dado pela capacidade da consciência de captar e integrar os aspectos inconscientes dos símbolos que se lhe apresentam (...) O processo de aquisição de conhecimento (...) é transformador, movido por demandas inconscientes e pela vida existencial (PENNA, 2013, p. 183).

Ademais, deve-se salientar que para aprofundar as noções acerca do posicionamento epistemológico de Jung, deve-se levar em consideração a construção de seus principais conceitos teóricos, levando em conta a historicidade em que surgiram.

2.3 Abordagem Junguiana e a ciência no início do Século XX

No ano de 1900, recém-formado em medicina, Jung foi contratado como médico assistente pelo Burghölzi Mental Hospital, dirigido, na época, pelo famoso psiquiatra Paul Eugen Bleuler (PERRONE, 2008). Fierz (1997 apud BLEULER, 1950) comenta que Bleuler mencionou o apoio de Jung ao relatar os primeiros achados que relacionaram a psicologia à psiquiatria. Através de experimentos feitos pela aplicação de testes de associações de palavras em pacientes psicóticos e esquizofrênicos do Burghölzi, Jung desenvolveu a teoria dos complexos de tonalidade afetiva (JUNG, 2011a).

De forma geral, ao introduzir determinadas palavras-estímulo aos seus pacientes e verificar alterações em seus processos associativos, os experimentos conduzidos por Jung e sua equipe comprovaram a existência de interferências emocionais, inconscientes, em reação às palavras estímulo. Jung denominou essas interferências de *complexos*. Essas investigações verificaram, experimentalmente, a existência de interferências inconscientes e constituíram a primeira contribuição de Jung à psiquiatria (JUNG, 2011a).

Posteriormente, esse achado influenciou a formulação de conceitos como arquétipos, inconsciente coletivo, e o método de amplificação simbólica (MARONI, 2001). A abordagem junguiana se estabeleceu a partir da influência da psiquiatria e da filosofia. Jung foi influenciado por pensadores como Goethe, Schopenhauer, Kant, Hegel (PENNA, 2013), Nietzsche (MARONI, 2001), C.G Carus, Heráclito, Platão, Schiller (GAMBINI, 2008).

O autor sustentava que digressões ao campo da filosofia e da psicologia trariam contribuições ao estudo das doenças mentais (JUNG, 2011a). No volume 3 de sua obra, *Psicogênese das doenças mentais*, discutiu “funções e o significado do fator psicológico na etiologia e evolução das psicoses”, (JUNG, 2011a, p. 245) a partir do estudo da psicose e esquizofrenia. Ao investigar os transtornos, o psiquiatra não descartou a possibilidade

de a esquizofrenia ser uma doença primariamente orgânica, mas chamou atenção para a importância do aspecto psicológico relacionado à doença:

É impossível provar, ainda que de modo aproximativo, se a esquizofrenia é, primariamente, uma doença orgânica ou uma doença de origem psicológica. Embora possamos suspeitar com várias razões da natureza orgânica do sintoma primário, não podemos ignorar o fato comprovado de que muitos casos têm origem por ocasião de um choque emocional, de uma decepção, de uma situação difícil (...) e que, além disso, muitas recaídas e melhoras se devem a condições psicológicas (JUNG, 2011a, p. 273).

Essa constatação deixa claro como a inclinação de Jung para investigar o que se passava no universo subjetivo dos doentes existiu desde o início de sua carreira. Além da filosofia, Jung também incorporou o estudo das diferentes produções mitológicas e do simbolismo religioso na tentativa de obter ampla compreensão a respeito dos fenômenos relacionados aos transtornos mentais. Ainda que seus estudos iniciais, a partir dos testes de associação, tenham partido da ciência positivista, o psiquiatra não se apoiou nesse modelo de investigação no decorrer de sua carreira, e logo passou a se dedicar ao estudo dos significados relacionados aos sintomas da psique enferma (JUNG, 2011a).

Enquanto Jung iniciava sua carreira, o início do século XX era marcado pelo domínio do conhecimento científico materialista, onde a observação pura e o pensamento lógico predominavam e embasavam a epistemologia e os métodos de investigação, adotados. Até a primeira metade do século XX o modelo de ciência predominante se apoiava na visão de mundo oferecida pela física newtoniana e pela divisão entre psique e matéria. Nesse cenário existiam parâmetros específicos que norteavam a visão de mundo:

- Determinismo causal: a causa e o efeito estão sempre interligados, portanto, se conhecemos as forças que atuam e as condições iniciais, estamos habilitados a conhecer seus efeitos. Tudo é determinável; o nosso conhecimento só é limitado por falta, eventualmente, de instrumental adequado.
- Localidade: Os objetos precisam estar próximos uns dos outros para que possam se afetar reciprocamente. Objetos separados no tempo e no espaço são independentes entre si(...)
- Mente e matéria são separadas. Temos como consequência a objetividade, aliás, um dos pilares da pesquisa científica (AUFRANC, 2006, p. 7).

O início do século XX se situou no que veio a ser compreendido como modernidade; onde reinava o ideal iluminista de progresso, a universalidade, e a epistemologia racional crítica. Na modernidade foi focalizado, sobretudo, “um tipo de conhecimento e sistema epistemológico dominante para estudar o mundo material e social, experienciando-o e nele vivendo” (SHINN, 2008, p. 46). Como um sistema diferenciacionista, a modernidade apresentou fundamentos voltados à lógica do progresso humano inevitável, onde imperavam leis deterministas como lugares epistemológicos do conhecimento científico e tecnológico (SHINN, 2008).

Em meio a esse contexto e seus parâmetros norteadores, surgiu à proposta da abordagem junguiana, bastante criticada no início do século passado. Jung foi um dos pioneiros a estudar e investigar o inconsciente. Ao defender esse conceito, o autor anunciadamente colocou em xeque a questão da relatividade do conhecimento e da consciência humana frente ao desconhecido, sendo acusado pela comunidade científica de sua época, de místico e religioso (PENNA, 2006). Ainda assim, Jung se considerava

um empirista, pois conduzia seus estudos a partir de fenômenos e experiências passíveis de observação (GRINBERG, 2006).

Jung estabelecia uma série de classificações, relações e sequências em relação aos fenômenos que investigava, confirmando nesse processo, inclusive, possibilidade de predição em relação a estes. Também sustentava que a maneira e método utilizado para provar evidências científicas, variam por disciplina, e chamava atenção para que as questões e desafios que afligiam a ciência psicológica se tornassem de interesse a todas as áreas científicas, uma vez que todas se originaram na psique (JUNG, 2015).

Como contraste, obtemos a descrição de um estudioso profundamente absorvido pelos ideais da filosofia romântica alemã, e que, no entanto, possuía tradicional formação e reconhecimento, como médico em sua época. Enquanto a filosofia romântica buscava compreender um fenômeno, observando-o de muitos ângulos e priorizando o movimento circular ao linear, a ciência médica do início do século passado era sustentada pelo modelo positivista e embasada por preceitos epistemológicos modernos. Nesse contexto, não deve ser espantoso o fato de que uma perspectiva tal qual a de Jung, que enfatizava a subjetividade do investigador e a realidade psíquica dos fenômenos, fosse duramente criticada pelo meio na qual surgiu.

2.4 Abordagem Junguiana e a ciência no contexto da Pós Modernidade

Diferente da primeira metade do século XX, a ciência na segunda metade do século, bem como no início do século XI, começa a ser marcada por uma visão que começa a questionar determinados fundamentos do pensamento científico. Esse processo aproxima a ciência ao que muitos cientistas denominaram nova racionalidade (PENNA 2006, apud PRIGOGINE, 1996).

No contexto da pós-modernidade, sendo esse o adjetivo que qualifica o complexo de ideologias – políticas, filosóficas e científicas que passam a ter maior visibilidade e aceitação na atualidade, a nova racionalidade dá origem a um modelo de ciência que além de admitir a incerteza, acolhe a diversidade e a complexidade do ser humano e do universo. É a partir da segunda metade do século XX que se observa, na comunidade científica, o início de um movimento que busca aproximação e diálogo entre diferentes pontos de vista (PENNA, 2006; SHINN, 2008).

A ciência até a primeira metade do século XX era norteada pelas funções cognitivas e sensoriais da consciência, e por um ponto de vista extrovertido relacionado aos fenômenos. No âmbito da ciência, produções culturais tais como a arte foram depreciadas no início do século passado ao serem classificadas como fantasiosas e de origem duvidosa, especulativa. De forma contrária, a ciência no âmbito do pensamento pós-moderno passa a exaltar o paradoxo, a incerteza, a relatividade e a pluralidade (PENNA, 2006).

Observa-se na pós – modernidade um movimento que ganha vida ao contrariar a lógica moderna. Esse movimento critica o formato da “grande narrativa”; que declara os valores éticos e científicos que surgiram no iluminismo, unânimes e universais. Jean – François Lyotard (1924 – 1998) um dos mais influentes pensadores da pós-modernidade, a partir de seu livro *The post modern condition* (1984), insiste que um dos princípios fundamentais que norteiam o pensamento pós-moderno é a diferença. Diferença, como um posicionamento, exige a possibilidade de pluralismo de escolhas e de ações individuais, implicando a ruptura com uma ética universalista e abrindo os caminhos para um processo de reflexão ética pessoal e profunda (LYOTARD, 1984).

Lyotard (1984) dá ênfase a multiplicidade de expressões de raciocínio e critica a racionalidade que se estrutura a partir de uma posição bi-polar, onde as únicas posições

possíveis são o sim e o não; o válido e o inválido. O autor também atribui enorme valor à imaginação individual e pondera que a modernidade, ao contestar a imaginação, condenou o desenvolvimento das capacidades individuais voltadas à criatividade e auto realização. O pensamento de Lyotard é voltado à dissolução de fronteiras e à fluidez, uma vez que a multiplicidade de identidades resultaria na dissolução da unidade relacionada à universalidade, e promoveria um fluxo de infinitas combinações e recombinações (LYOTARD, 1984)

A pós modernidade surge, dessa maneira, a partir da constatação de que o pensamento moderno ruiu. O pensamento pós-moderno promove uma ruptura com as certezas universais e parece perguntar: como ter certeza de que um determinado conhecimento é correto, e o outro, não? Contrário à noção de verdades absolutas, o pensamento pós-moderno enfatiza a existência de verdades possíveis e possibilidades. Nesse sentido, a pós modernidade passa a disseminar a noção de que cada verdade não passa de uma, entre muitas narrativas. Cada verdade representa um entre muitos discursos e possibilidades (LYOTARD, 1984).

Para Lyotard (1984) a pós modernidade é uma questão epistemológica, uma vez que busca a comprovação de que uma narrativa ou verdade corresponde de fato o que seu discurso, como narrativa, alega. No interior desta questão reside a noção de que uma verdade profunda ou narrativa não invalida outra, sendo possível a coexistência de diferentes verdades. A pós modernidade surge também como a crítica à noção de que o ser humano dominará a natureza pelo uso de sua razão. É uma crítica ao racionalismo iluminista, ao absolutismo, e às noções de avanço e progresso como um modelo de evolução linear e positiva.

A concepção pós-moderna sinaliza os riscos que existem nas concepções modernas que enxergam no progresso científico, a única forma de evolução. O que

possibilita evolução, nessa concepção, pode também trazer regressão. A ciência pode abrir novos mundos, mas também nos oferece tecnologias que podem levar ao recuo e a destruição da raça humana. Nesse sentido, o pensamento pós-moderno surge como uma crítica as ideias de certezas e utopias. O desenvolvimento de um mundo mais evoluído dependeria, nessa perspectiva, da maneira como são abordadas, realizadas e conduzidas, as diferentes construções de saberes e conhecimentos. De acordo com essa concepção não existe um princípio único que leva ao ideal. O mundo pós-moderno faz de cada indivíduo que produz conhecimento um construtor, em potencial, de uma verdade parcial, relativa. Dessa forma, sob regência da pós modernidade, cada indivíduo adquire a possibilidade de seguir seu próprio caminho e realizar suas próprias apostas - construindo, sintetizando, e produzindo conhecimento, a partir de seus próprios interesses e reflexões (LYOTARD, 1984).

No contexto da pós-modernidade surge também a física quântica, que como paradigma ressalta a existência da pluralidade e multiplicidade do conhecimento, ao anunciar novos parâmetros científicos. Esses parâmetros, contudo, ainda precisam ser assimilados pela consciência coletiva de nossa época:

- Incerteza em vez do determinismo causal: pelo princípio da incerteza, de Heisenbeg, não podemos medir ao mesmo tempo o momentum, ou seja, a velocidade, a quantidade de movimento e a posição de um objeto quântico(...)O interessante dessa situação é que se trata de uma impossibilidade ontológica, não se deve a limitações de nossa capacidade de medição.
- Não localidade: no nível quântico, os objetos não existem independentemente uns dos outros; trata-se de uma verdadeira teia de interconexões, como foi desenvolvido pelo teorema do Bell em 1964 (...)

- O observador interfere na natureza do observado – o estado partícula ou onda se define a partir da observação.
- Qualquer objeto quântico, seja um fóton, um elétron ou um átomo, é onda e partícula – pelo princípio de complementaridade de Bohr, onda e partícula são duas maneiras complementares, embora mutuamente excludentes, do objeto quântico se apresentar a um observador (AUFRANC, 2006, p. 8).

Esses parâmetros introduzem uma perspectiva holística da realidade, onde a realidade objetiva depende da interação entre o fenômeno observado, seu contexto e seu observador. Como já foi articulado, esse mesmo posicionamento estrutura a base dos principais conceitos junguianos. Ainda assim, a consciência coletiva de nossa época ainda se mostra bastante fixada aos parâmetros newtonianos. Integrar elementos que surgem com o paradigma da física quântica demanda da consciência abrir mão de uma série de convicções relacionadas ao que já é conhecido.

Em Jung, a supremacia da razão e da consciência havia já sido contestada no início do século passado, principalmente pela sua perspectiva sobre o inconsciente. A reação inflamada e as críticas do círculo científico da época em relação aos avanços sobre a noção de inconsciente, mostram como o próprio conceito de inconsciente foi de difícil assimilação (AUFRANC, 2006). Jung trabalha com a esfera do irrepresentável - principalmente quando postula a questão dos arquétipos. No que diz respeito psique e matéria, o autor percebe as duas dimensões como aspectos complementares de uma realidade que transcende a consciência. Já a perspectiva materialista limita sua visão e alcance às discriminações racionalistas que ocorrem em relação ao espaço e o tempo.

Na perspectiva da abordagem junguiana, além das categorias que envolvem tempo, espaço, e causalidade, é enfatizada a existência do fenômeno sincronicidade; onde as realidades interiores e exteriores se relacionam a partir de significados, e não por meio

da lei de causa e efeito. Psique e matéria, nesses termos, expressam duas representações de um todo. A dimensão arquetípica, nessa visão, se relaciona a origem da manifestação das duas esferas.

Como a psique e a matéria estão encerrados em um só e mesmo mundo, e, além disso, acham-se permanentemente em contato entre si, e em última análise assentam-se em fatores transcendentais e irrepresentáveis, não há só possibilidade, mas até mesmo certa possibilidade de que a matéria e a psique sejam dois aspectos diferentes de uma só e mesma coisa. Os fenômenos de sincronicidade, ao que me parece, apontam nesta direção, porque nos mostram que o não psíquico pode se comportar como o psíquico, e vice-versa, sem a presença de um nexo causal entre eles (JUNG, 2013a, p.165, pr. 418).

A abordagem junguiana, em sua investigação das manifestações do inconsciente, também ressalta a importância de funções da consciência como a intuição e o sentimento¹³ como fundamentais para aquisição de conhecimento, realçando o caráter múltiplo pelo qual compreende e investiga fenômenos (PENNA, 2006). Nesse sentido, a enorme ênfase de Jung à realidade psíquica, à sincronicidade, imaginação, sonhos, e fantasias, se alinha em muitos sentidos à visão pós-moderna de Lyotard (1984) e a proposta da física quântica. Se tratam de perspectivas que se alinham, principalmente por ressaltarem e defenderem a pluralidade do saber e do conhecimento. Essas visões se integram e podem ser consideradas, de forma alegórica, politeístas.

¹³Jung enxerga a *intuição* como uma função psicológica básica responsável pela transmissão de percepções por via inconsciente. “Na intuição, qualquer conteúdo se apresenta como um todo acabado sem que saibamos explicar ou descobrir como este conteúdo chegou a existir” (JUNG, 2013b, p. 472, pr. 865). Considerada outra função psicológica básica, o *sentimento* é “um processo que atribui ao conteúdo um valor definido no sentido de sua aceitação ou rejeição” (JUNG, 2013b, p. 482, pr. 896)

A partir desses posicionamentos, não se pode descartar os dados subjetivos relacionados à investigação e não se pode considerar que existem leis como princípios naturais e universais, como ocorre em uma perspectiva moderna. Toda constatação para Jung e para o pensamento pós-moderno, pode envolver a subjetividade. Dessa forma, seja a partir de sua noção de um inconsciente coletivo, de um posicionamento epistemológico que considera o ser na alma e a realidade simbólica, da ênfase à existência de fenômenos sincrísticos, e pela abertura à pluralidade das funções da consciência que extrapolam as funções cognitivas, a abordagem junguiana como um sistema teórico e prático, se mostra afinada às concepções pós-modernas.

De forma geral, Jung procurou desenvolver uma perspectiva do ser humano embasada em fatos observáveis. Era do conhecimento de Jung que muitos dos fenômenos que procurava investigar não se incluíam à perspectiva materialista do século XX. O psiquiatra compreendia a ciência de sua época. É importante ter em mente que o investigador possuía sólida formação médica, além de ter estabelecido estreito vínculo com a psicanálise e com a filosofia. Ao postular fenômenos como a sincronicidade e o conceito de arquétipo, e ao se debruçar sobre a fantasia e a realidade da alma, sabia que examinava eventos que escapavam os métodos de observação prestigiados por uma determinada época. No entanto, também sabia que esses mesmos fenômenos já haviam sido descritos por povos e culturas antigas, tratando-se, historicamente, de eventos sempre disponíveis à apreensão (GAMBINI, 2008).

3. O MÉTODO HERMENÊUTICO E A ABORDAGEM JUNGUIANA

A Hermenêutica surgiu como a prática de interpretar textos simbólicos das mais diversas origens. Independente da área de conhecimento onde é aplicada, a hermenêutica existe em função da ambiguidade relacionada ao material simbólico investigado. Seja exercitada em relação a áreas de conhecimento como a arqueologia, história ou psicologia, a hermenêutica deve sua existência, principalmente, à ambiguidade. É em função da ambiguidade associada a determinadas fenômenos, que se torna indispensável o recurso interpretativo (ROMANYSHYN, 2013a).

A palavra hermenêutica vem do verbo grego, “hermeneuein”, que significa interpretar, e do substantivo “hermeneia”, cuja definição é, interpretação. O exercício hermenêutico é associado ao deus Hermes. “A grande tarefa de Hermes consistia em ser o intérprete da vontade dos deuses” (BRANDÃO, 2015, p. 195). Brandão (2015) descreve o deus como aquele que rege as estradas. A sua habilidade em ser veloz está associada a suas sandálias de ouro que o permite ter o domínio dos três níveis; mundo inferior (Hades), médio (Terra) e superior (Olimpo). Hermes não se perde na noite, pois através do “domínio das trevas”, conhece perfeitamente o roteiro que precisa seguir.

O deus aparece em diversos mitos desempenhando sempre alguma função; ora é protetor dos viajantes, deus das estradas, guardião dos caminhos, psicopompo (condutor de almas), patrono da magia, companheiro do homem. Brandão (2015) narra algumas das aparições e feitos do deus em passagens relacionados à mítica grega. Nestas histórias, sempre como coadjuvante, a aparição de Hermes é fundamental na solução de conflitos. É interessante notar como os atributos associados a Hermes personificam a função simbólica, cuja finalidade é integrar e conciliar aspectos antagônicos entre consciente e inconsciente.

Como prática e disciplina, a hermenêutica se desenvolveu ao longo do tempo. Inicialmente uma prática restrita à interpretação de textos religiosos, a hermenêutica expandiu sua área de atuação e na contemporaneidade, é incorporada pelas mais diversas disciplinas. A seguir será descrito como essa prática foi se desenvolvendo desde a Antiguidade até os tempos modernos, e como no contexto da pós-modernidade surge à possibilidade de estruturar uma prática hermenêutica, a partir do legado teórico ofertado por Jung.

3.1 O desenvolvimento da prática hermenêutica

A prática hermenêutica se estabeleceu na Antiguidade, a partir da distinção feita entre significados alegóricos e literais relacionados aos textos clássicos. A partir do século 4 d.c, teólogos passaram a refletir sobre a intenção do leitor e não somente do escritor do texto. Assim, a interpretação além de se preocupar em compreender o texto e a mente do escritor buscou incorporar a prática interpretativa, compreensão acerca da situação do interprete. Foi somente a partir do século 19, no entanto, que a prática hermenêutica se tornou interesse filosófico (GILHUS, 2016).

Foi em grande parte devido aos trabalhos desenvolvidos por Friedrich Schleiermacher (1768 – 1834), que a hermenêutica se tornou uma preocupação filosófica e expandiu seu alcance de textos clássicos e bíblicos, a textos culturais no geral - englobando o material da arte, fotografia, dramas, discursos, e expressões não verbais (GILHUS, 2016; SMYTHE; BAYDALA, 2012). O interesse filosófico pelo estudo da interpretação marca o que é conhecido como a hermenêutica filosófica ou moderna.

A hermenêutica filosófica se estruturou a partir de articulações realizadas por diversos pensadores, tendo como seus mais famosos articuladores; Schleiermacher (2005), Dilthey (2010), Heidegger (2003), Gadamer (2009), e Ricoeur (1991). Pelo fato

de que essa tradição congrega muitos pensadores com pontos de vista diversos, atualmente existem perspectivas distintas relacionadas à tradição: “como filósofos nunca alcançaram um acordo universal que não foi questionado, é improvável que eles concordem quanto a uma hermenêutica específica (...) no momento há teorias rivais” (SCHMIDT, 2017, p. 240). Ainda assim, a hermenêutica filosófica buscou alcançar o que Lyotard (1984) considera regras de consenso; onde valor e verdade se estabelecem a partir do que é considerado unânime. Nesse sentido, a busca por um modelo hermenêutico universal é suficiente para situar a tradição da hermenêutica filosófica no contexto da modernidade.

De forma geral, a hermenêutica moderna se estruturou a partir de determinados princípios filosóficos. Existe a noção de que; compreensão é o modelo central de existência humana em todas as suas manifestações. Essa perspectiva aponta que o ser humano está constantemente estruturando o seu universo a partir de suas compreensões e entendimentos. Outro princípio filosófico hermenêutico é o de círculo hermenêutico. A partir desse princípio entende-se que o intérprete que busca investigar determinado fenômeno assume que existem conteúdos relacionados aquele material, passíveis de serem compreendidos. O intérprete carrega para essa investigação uma série de preconceitos em relação ao que vai estudar (STRENGER, 1991).

O conceito de círculo hermenêutico indica que o estudo interpretativo demanda a integração do fenômeno estudado às perspectivas e horizontes de compreensões que já estruturam o universo do intérprete. Esse processo é articulado de forma circular. O intérprete inicia seu estudo a partir de concepções em relação aos significados que pode encontrar. Se o intérprete não conseguir integrar o estudo desse texto ao seu universo de entendimento, nenhuma compreensão adicional em relação ao texto vai surgir, e nesse sentido, o exercício hermenêutico terá falhado (STRENGER, 1991).

A hermenêutica consiste um processo de leitura que se movimenta de forma alternada entre as partes e o todo do texto; entre sua estrutura e seu significado; entre o horizonte do leitor e o do texto; e entre o texto e seus contextos. Esses processos são descritos como diferentes formas de círculo hermenêutico(...) elas pressupõem um conhecimento a priori do conteúdo do texto, que é continuamente modificado pela sequência de leituras e interpretações, que vão adicionando camadas de significado e de compreensões num processo sem fim. Assim, nenhum texto fala por si e nenhuma interpretação é definitiva. A abordagem hermenêutica é metaforicamente caracterizada como dialógica, pois pressupõe um intercâmbio contínuo entre o pesquisador e o material da fonte (GILHUS, 2016, p. 145).

A hermenêutica é vista simultaneamente como filosofia da interpretação e método. Como método, no entanto, deve estar embasada pela teoria da interpretação, uma vez que o ato de interpretar envolve reflexão contínua sobre o processo hermenêutico, que engloba o ponto de partida do intérprete (GILHUS, 2016). A metáfora utilizada para descrever o processo de interpretação é de que o intérprete entra em diálogo com o texto que interpreta. Nesse diálogo, tanto o intérprete quanto o texto interagem e se influenciam mutuamente (STRENGER, 1991).

Como já destacado acima, a hermenêutica moderna se estruturou a partir da influência de filósofos cujos trabalhos envolvem profunda reflexão sobre os processos hermenêuticos, e sobre o objetivo e a natureza da interpretação. Friedrich Schleiermacher defendia uma hermenêutica universal e foi considerado o “pai” da hermenêutica moderna; seu objetivo era compreender a intenção original do autor do texto, e para isso ele propôs que a interpretação fosse percebida como a interação entre “a compreensão de palavras, sentenças, parágrafos e a do texto como um todo” (GILHUS, 2016, p. 150).

Willhelm Dilthey (1833-1911) enxergou na hermenêutica o principal objetivo das ciências humanas, e procurou formular uma metodologia única das ciências humanas a partir de sua prática interpretativa. Para Dilthey, um método interpretativo voltado à compreensão satisfaz as exigências das ciências humanas, constituindo um contraponto e oposição ao método das ciências naturais, cujo objetivo é a explicação. Dilthey enxergou na hermenêutica mais uma arte do que uma ciência e enxergou na “compreensão interpretativa das expressões linguísticas o modelo para o processo geral de compreensão nas ciências humanas” (SCHMIDT, 2017, p. 20). Dilthey priorizou a tentativa de compreender as diferentes expressões significativas relacionadas à vida, ao invés de entender os eventos relacionados à vida em termos causais. Esse autor rejeitou os métodos científicos como o caminho para compreender expressões humanas significativas, propondo que estas expressões deveriam ser abordadas a partir da experiência e reflexão.

Martin Heidegger (1889 -1976) foi influenciado por uma gama de pensadores como Mestre Eckhart, Aristóteles, Platão, Nietzsche, e buscou integrar o método de pesquisa fenomenológica a teoria da compreensão de Dilthey. O processo fenomenológico implica na descrição da experiência sem que haja juízos acerca do que a experiência significa. Inicialmente, esse autor propôs uma hermenêutica que sustentasse “descrição fenomenológica, e o exame é hermenêutico já que é a auto compreensão interpretativa que temos de nós mesmos na vida” (SCHMIDT, 2017, p. 21). Essa proposição deu vida à sua famosa obra *Ser e tempo*. Heidegger, posteriormente, repensa sua posição acerca da hermenêutica e abandona esse termo.

Para o autor, a hermenêutica não constituía um método, pois compreensão envolve a existência humana, em si. A compreensão, nesse sentido, não envolve a sobreposição de aspectos psicológicos, históricos e sociais, mas a vida que o ser humano aceita como mundo. Uma vez que o ser é constituído pela compreensão, a hermenêutica

deve ser abordada do ponto de vista ontológico e não metodológico; seu processo envolve um aprofundamento na compreensão, e não uma atitude de distanciamento da compreensão, para que o processo interpretativo ocorra.

Hans-Georg Gadamer (1900-2002), aluno de Heidegger, retoma a linha de pensamento desenvolvida por Heidegger em *Ser e tempo*, e a partir disso elabora sua principal obra; *Verdade e método*. Foi Gadamer que nomeou sua teoria hermenêutica filosófica, sendo também a grande influência por trás da filosofia hermenêutica contemporânea. Esse autor designa como “preconceitos”, estruturas prévias de compreensão, e postula que o grande desafio é identificar os preconceitos que conduzem à compreensão adequada. “Compreensão ocorre como uma fusão do assim chamado horizonte passado do texto com o horizonte presente daquele que compreende. O problema central da hermenêutica, a tarefa necessária da aplicação, trata de como o texto é levado a falar no horizonte do intérprete, agora expandido” (SCHMIDT, 2017, p. 22).

Na visão de Gadamer, é a partir do diálogo que se alcança entendimento mútuo. Para o autor, as diferentes formas de auto representação humana, devem ser integradas. Essa integração ocorre a partir do diálogo, onde se encontra no outro algo que até então não havíamos encontrado em nosso próprio mundo. Nessa visão, é o diálogo que abre as possibilidades para o mundo. Segundo o autor (GADAMER, 2009) a tarefa hermenêutica é questionar e tentar compreender o sentido do ser, a partir de uma linguagem autêntica. Gadamer não restringe a hermenêutica a uma técnica determinada, mas enxerga nela a arte da compreensão.

Paul Ricouer (1913 – 2005) questiona a posição de Gadamer e presume que sua proposta é apenas parcialmente correta. Na perspectiva de Ricouer, compreensão correta do texto envolve uma dialética entre explicação e compreensão. Incorporar a dialética à hermenêutica envolve uma explicação metodológica de seu processo. Para Ricouer, sem

metodologia, a hermenêutica cai no relativismo. A hermenêutica de Ricouer é influenciada pelo pensamento de Freud, Marx, e Nietzsche; autores que demonstraram como o significado encontrado na superfície do que é dito, muitas vezes esconde um significado diferente, e mais profundo (SCHMIDT, 2017).

“Para desmascarar este significado mais profundo, Ricouer propõe que uma hermenêutica da desconfiança deve ser incorporada à hermenêutica filosófica” (SCHMIDT, 2017, p. 214). A pergunta que origina a hermenêutica da desconfiança busca identificar os significados que se encontram velados pelo enunciado. Nessa proposta, o leitor precisa primeiro se perder para depois se encontrar; o que significa que a escuta do texto exige que o eu primeiro se distancie de si. Na visão de Ricouer, esse é um distanciamento crítico; “a crítica da ideologia é o desvio necessário que a autocompreensão deve tomar se quiser ser formada pelo assunto do texto e não pelos preconceitos do leitor” (RICOUER, 1991, p. 88).

De forma geral observa-se na hermenêutica, inicialmente uma prática voltada à interpretação de textos clássicos, que com o tempo foi incorporada pelo campo da filosofia devido à articulação e o exame de diversos pensadores da modernidade. Nesse trabalho, ao longo do percurso metodológico adotado, foi feita tentativa de abrir espaço para uma prática hermenêutica possível, na pós-modernidade. Antes de prosseguir para a pesquisa propriamente dita, no entanto, será visto do ponto de vista teórico, como é possível relacionar a prática hermenêutica com as proposições e teorias de Jung. Essa etapa teórica é significativa, pois como é colocado ao longo de todo trabalho, aspectos de uma prática hermenêutica possível em Jung, assim como os principais princípios epistemológicos da teoria junguiana, constituem a base desse trabalho, dando sustentação ao percurso metodológico adotado nessa pesquisa.

3.2 Uma hermenêutica possível em Jung

Apesar de Jung não ter desenvolvido uma estrutura teórica específica de inquérito hermenêutico, a prática hermenêutica integra a sua abordagem. SMYTHE e BAYDALA (2012, p. 61) apud Jung (1970, pr. 474), coloca:

A importância da hermenêutica não pode ser subestimada: possui efeito benéfico sobre a psique por conscientemente ligar o passado distante, a herança ancestral que ainda vive no inconsciente, e o presente; assim é estabelecida uma conexão entre uma consciência orientada apenas para o momento presente, e uma psique histórica, que se estende sobre os períodos infinitos do tempo (tradução nossa)

Jung pouco menciona a hermenêutica em sua obra, e ainda assim apresenta uma rica e vívida hermenêutica do símbolo a partir de seus meios de inquérito, e através de sua abordagem terapêutica. Sua abordagem interpretativa, que envolve traçar correspondentes simbólicos a partir de analogias, é conhecida como amplificação simbólica (SMYTHE; BAYDALA, 2012). O que hoje é considerado amplificação simbólica já foi denominado por Jung como método hermenêutico – construtivo (PENNA, 20013). A interpretação dos símbolos, em Jung, ganha vida a partir de suas formulações sobre a amplificação simbólica, que envolve o uso de analogias, mitologia comparada, e diálogo com o símbolo (SMYTHE; BAYDALA, 2012).

Sua abordagem, no entanto, não culminou em uma metodologia hermenêutica consistente. Aparentemente, a inclinação de Jung em considerar sua abordagem empírica e associada às ciências naturais resultou numa certa ambivalência em relação a sua abertura à hermenêutica, como método. É interessante observar como o autor atesta o alcance da tradição, porém não se compromete com ela. Smythe e Baydala (2012)

defendem que o que se pode observar, nesse sentido, é uma inconsistência em relação à aplicação prática de sua abordagem, e as concepções naturalistas do autor sobre a estrutura de suas investigações.

Apesar de Jung ter se considerado naturalista em muitos momentos, as colocações do próprio autor atestam que a amplificação simbólica, como método, se sustenta pelo princípio *esse in anima*, onde o foco é o ser na alma, e a realidade psíquica. Assim, a amplificação surge como um exercício cujo foco é viabilizar e apresentar fenômenos e processos que ocorrem, na psique:

A psique, pelo contrário, observa-se a si própria e só pode traduzir o psíquico em outro psíquico(...) este é logicamente, também o princípio que eu adoto em meu método em geral: trata-se basicamente, de um processo da experiência no qual os êxitos e os fracassos, a interpretação e o erro, teoria e especulação, o médico e o paciente formam um *symptosis* ou um sintoma, uma confluência – e ao mesmo tempo – um indicador de certos processos em curso (JUNG, 2013a, p. 167, pr. 421)

Encontra-se, na amplificação simbólica, uma forma não conceitual de análise, onde diversos paralelos simbólicos traçados em relação ao símbolo enriquecem e ampliam os significados do símbolo em questão, sem reduzi-lo a um conceito, ou a uma concepção fechada. “O aspecto mais notável neste método – assim me pareceu – era que ele não implicava uma *reductio in primam figuram* (redução à primeira figura silogística), mas antes uma síntese sustentada por uma atitude voluntariamente assumida e de resto inteiramente natural – de material consciente passivo e de influências inconscientes” (JUNG, 2013a, p.153, pr. 403).

Sendo assim, a amplificação simbólica também figura um processo de “amplificação espontânea dos arquétipos” (JUNG, 2013a p.153, pr.403) na medida em

que as imagens e sentidos relacionados aos motivos arquetípicos surgem ao longo do processo de sua amplificação (JUNG, 2013a). Shamdasani, considerado o maior investigador e historiador das obras e da vida de Jung, na introdução do *Livro Vermelho* (SHAMDASANI in JUNG, 2015), discorre sobre Jung e o uso da amplificação simbólica. O autor informa que ao abordar os símbolos, Jung primeiro utilizou o método comparativo da antropologia para reunir mitos análogos aos significados mobilizados pelo símbolo, e então os sujeitou à interpretação analítica.

Em seu livro *Símbolos da Transformação* (2011b), Jung pela primeira vez publica e emprega abertamente o método de amplificação, ao analisar diversas fantasias apresentadas por uma mulher com pseudônimo de Miss Miller. Ao longo de todo seu livro, Jung se aproxima das imagens contidas nas fantasias de Miss Miller e traça inúmeros paralelos e analogias entre essas e outros conteúdos mitológicos similares encontrados nas mais diversas culturas e épocas (JUNG, 2011b).

Atualmente, autores pós – junguianos, em sua maioria, consideram a amplificação simbólica o recurso metodológico que auxilia a tradução, e interpretação do símbolo. O termo indica o procedimento que visa o processamento simbólico – arquetípico, ou seja, o processamento e tradução do símbolo. É considerada integrada a abordagem de pesquisa em psicologia analítica e viabiliza a produção de conhecimento nessa área específica. A amplificação simbólica tem como objetivo amplificar em diversos níveis os significados de símbolos, pela formulação de diversas associações com seu tema central (PENNA, 2014).

Uma vez que o material simbólico se torna o objeto de pesquisa, o pesquisador passa a dedicar-se à sua compreensão enquanto busca descobrir os aspectos inconscientes do símbolo. Para isso, procura compreender como esse símbolo se apresenta ao longo da história e nas mais diversas culturas, no contexto geral da contemporaneidade, ao(s)

indivíduo(s) que busca(m) lhe compreender, e em que contexto o símbolo surgiu. (PENNA, 2014).

É importante ressaltar que uma leitura simbólica não se trata apenas de uma compreensão ou análise descritiva sobre o fenômeno investigado. O processamento de um símbolo articula a observação do objeto com suas imagens, conteúdos teóricos e concepções, possibilitando o surgimento de novas ideias, avaliações, percepções e intuições a seu respeito (PENNA, 2014).

A amplificação permite abrir um leque de possibilidades de tradução do símbolo por meio da conexão dos aspectos do símbolo com tantas outras imagens quantas possíveis, mantendo-se fiel ao fluxo de associações, ao núcleo imagético do símbolo e ao sentido original do símbolo em questão (PENNA, 2014, p. 181).

O objeto investigado e seus significados são ampliados na medida em que são estabelecidos paralelos entre os seus conteúdos e significados e daqueles encontrados nas produções culturais (mitos, arte, literatura, música, contos de fadas, entre outros), em um processo que aponta seus sentidos arquetípicos (PENNA, 2014). A amplificação simbólica do material inclui um processo que envolve sequências de análises e sínteses. A articulação constante entre o símbolo investigado, imagens e associações correlatas, e conceitos epistemológicos que embasam a abordagem junguiana, são pré-requisitos para aquisição de novas avaliações, pensamentos, intuições e percepções envolvendo o símbolo. Essas novas aquisições e conteúdos devem novamente remeter ao símbolo, dentro de um processo descrito como *circumambulação* - que descreve um movimento de circular o símbolo, enquanto se integra e sintetiza novos aspectos relacionados a ele (PENNA, 2014).

Esse movimento abre espaço para possíveis correspondências entre o contexto atual em que o símbolo surge, seu âmbito histórico – causal, e seus aspectos teológicos, isto é, a finalidade e sentido prospectivo que pode adquirir. Nesse sentido, o fenômeno é investigado a partir de seu passado, de seu contexto presente, e dos possíveis sentidos que tem a função de apontar (PENNA, 2014). De acordo com Penna (2013), autores junguianos são em sua maioria, unânimes em considerar a amplificação simbólica como a característica mais distintiva do método junguiano de construção de conhecimento. Finalmente, a amplificação simbólica se caracteriza como o processo de investigação que busca depreender a raiz do símbolo; seu tema central e seus significados arquetípicos. O contexto mais amplo de um fenômeno simbólico é seu contexto arquetípico.

Para além da amplificação simbólica, Shamdasani (2015) comenta que para compreender as abordagens interpretativas elaboradas por Jung é essencial levar em consideração a preocupação de Jung em distinguir entre conteúdos originários do inconsciente pessoal e do inconsciente impessoal, coletivo. A partir de sua colocação, intui-se que essa distinção constitui o problema essencial com o qual se ocupam os esforços de Jung em desenvolver recursos interpretativos. A diferenciação entre as esferas pessoais e coletivas favorece com que as forças atuantes na psique sejam consolidadas como realidades psicológicas, com autonomia e realidade objetiva própria. Assim, vemos que a abordagem junguiana possui preocupação considerável com “o tratamento hermenêutico das fantasias criativas. Este vinha a ser uma síntese da psique individual com a psique coletiva, que revelava a linha individual da vida” (SHAMDASANI *in* JUNG, 2015, p. 46).

Ao situar suas investigações no plano psicológico do ser na alma, *esse in anima*, e perceber no símbolo vivo, foco de estudo, Jung propõe que seja exercitado um verdadeiro diálogo com as forças simbólicas, transcendentais:

Para algumas pessoas, observava Jung, era simples notar a “outra” voz (...) e responder a ela do ponto de vista do eu: É exatamente como se travasse um diálogo entre duas pessoas com direitos iguais. Esse diálogo levou à criação da função transcendente, o que resultava numa ampliação da consciência. Essa descrição dos diálogos interiores e dos meios usados para evocar fantasias num estado de vigília representa a tarefa do próprio Jung nos Livros Negros. A interação entre formulação criativa e compreensão corresponde ao trabalho de Jung no *Liber Novus* (Livro Vermelho). Jung não publicou esse ensaio. Ele observou mais tarde que nunca terminou seu trabalho sobre a função transcendente, porque o fizera sem grande empenho (SHAMDASANI in JUNG, 2015, p. 49).

Ainda que a amplificação simbólica constitua a forma de interpretação clássica na abordagem junguiana, percebe-se que os esforços de Jung não se limitaram a restringir a interpretação simbólica a uma maneira determinada de proceder, mas de tornar interpretação uma prática possível, que ocorre a partir da diferenciação entre as forças coletivas do inconsciente, e a partir do diálogo com a realidade psicológica da alma. Realidade que, por sua vez, se sustenta a partir do plano simbólico transcendente. O *Livro Vermelho* (*Liber Novus*) congrega anos de dedicação de Jung em sistematizar diálogos estabelecidos com um “Outro”, a partir de compreensões e formulações criativas conquistadas pela sua relação com imagens e fantasias. Hoje, o universo acadêmico contemporâneo compreende que muitos de seus conceitos e teorias são originárias dessa interação.

Para completar a visão sobre uma hermenêutica possível em Jung, ainda devem ser consideradas perspectivas propostas por Smythe e Baydala (2012) e Romanyshyn (2013). Smythe e Baydala (2012) propõem uma possível hermenêutica dos arquétipos. Como já colocado nesse trabalho, os autores sustentam que os arquétipos podem ser

abordados como o horizonte universal de sentidos perene à existência humana. Nessa visão, no entanto, o que deve governar o inquérito é a compreensão e não a epistemologia. Tal compreensão surge associada à estética e a moral. O arquétipo, nesse sentido, não pode ser avaliado segundo uma verdade específica. Seu valor deve ser medido pela integração que surge entre sua manifestação, como fenômeno simbólico, e o contexto, tradição, e cultura, na qual é atualizado.

Expressões arquetípicas não podem ser vistas como afirmações, mas como metáforas que carregam uma vasta e ambígua gama de sentidos possíveis. Não existe um valor único, ou uma verdade específica relacionada à sua manifestação, e nesse caso os arquétipos não podem ser vistos como entidades passíveis de serem investigadas ou testadas pelos parâmetros das ciências naturais. No entanto, ainda que os arquétipos não representem afirmações, é possível realizar afirmações a respeito de suas expressões (SMYTHE; BAYDALA, 2012).

Smythe e Baydala (2012) enxergam ser possível desenvolver um inquérito crítico em relação a uma possível hermenêutica dos arquétipos, caso esse processo seja dirigido por uma compreensão baseada na ética e na moral. A manifestação arquetípica estaria mais relacionada à compreensão do que à explicação, e nesse sentido, poderia ser avaliada dentro de uma tradição e cultura específica, contanto que surgisse alinhada as práticas conduzidas dentro de uma dada comunidade.

Este é um ponto bastante relevante relacionado a um possível processo de inquérito a partir de uma hermenêutica dos arquétipos, e que coloca à prova a interpretação em Jung. Surge uma questão inevitável, e que vale muito a pena explorar. Pode-se indagar: e se a manifestação das expressões arquetípicas se mostrarem completamente incongruentes em relação ao contexto em que surgirem, ou no contexto em que forem encaixadas? Essa pode constituir uma crítica ao método junguiano e ao uso

das amplificações, por exemplo, que se estabelecem a partir de paralelos simbólicos, muitas vezes realizados entre culturas e tradições.

Em resposta a isso, Smythe e Baydala (2012) antecipam que o caráter dialógico relacionado à interpretação em Jung exige que o horizonte de sentidos arquetípicos seja integrado à perspectiva da consciência do investigador, a partir de uma atitude moral. A essência do diálogo, nessa perspectiva, estaria atrelada à abertura de influencia mútua, onde expressões arquetípicas se integram ao contexto pessoal e cultural, e vice-versa, resultando num processo que transforma a perspectiva que se possui de ambos.

Romanyshyn (2013) é provavelmente o mais notável autor contemporâneo que buscou relacionar a abordagem de Jung e a tradição hermenêutica. Em *Wounded Researcher* o autor propõe o uso de um método denominado hermenêutica alquímica, e indica que o método é o resultado do encontro entre a hermenêutica e a abordagem de Jung. Em sua reflexão, Romanyshyn (2013) aponta o filósofo Paul Ricoeur como o grande responsável por considerar o verdadeiro impacto que a noção de inconsciente teria sobre a tradição hermenêutica. Para Ricoeur, “Uma crítica das ilusões do sujeito, de modo marxiano ou freudiano; portanto, pode e deve ser incorporado à autocompreensão” (RICOEUR, 1991, p. 88). Nesta passagem, o filósofo indica sua posição, deixando claro que em sua perspectiva, a filosofia não pode descartar a questão do inconsciente. Com a questão do inconsciente, a autonomia da consciência é posta em cheque pelo reconhecimento de que o inconsciente funciona a partir de mecanismos, leis e princípios próprios, que a afeta.

De acordo com Romanyshyn (2013) Paul Ricoeur leva a frente à questão do inconsciente em relação à tradição hermenêutica, e passa a considerar o inconsciente do ponto de vista da psicanálise. Sob essa perspectiva, o inconsciente pode se tornar conhecido apenas indiretamente, a partir das manifestações de representações

ideacionais, dos instintos à consciência. Assim, a realidade do inconsciente é estabelecida a partir de um diálogo hermenêutico entre a consciência que testemunha, e a consciência que é testemunhada. Aqui, interpretação, para Paul Ricouer, ganha novo sentido.

A própria transmissão da tradição obedece a motivos e interesses diversos, explícitos ou implícitos, tematizados ou inconscientes, que interferem no processo hermenêutico enquanto tal. No processo interpretativo confrontam-se sempre dois mundos, o da obra e o do intérprete. Ambos devem ser refletidos. A dinâmica da compreensão comporta, porém, certo apagamento do intérprete em favor da obra; uma "desapropriação de si" para deixar o texto, por exemplo, nos interpelar na sua estranheza e não só nos tranquilizar naquilo que nele projetamos, mas também produzir, graças ao confronto entre o universo do intérprete e o universo interpretado, uma transformação de ambos (GAGNEBIN, 1997, p. 264).

A visão de Paul Ricouer, alinhada a noção psicanalítica, o leva a conceber o inconsciente como relativo, a partir da noção de que ele pode ser concebido apenas como uma realidade diagnosticada. Nessa articulação se considera que na relação entre mente e natureza, a consciência ocupa posição privilegiada sobre o instinto, na medida em que o inconsciente é captado a partir de representações ideacionais (ROMANYSHYN, 2013).

Para Romanyshyn (2013), no entanto, a perspectiva de Jung considera que alma é uma alusão a um terceiro domínio onde a tensão entre mente e natureza se sustenta. A “natureza psicóide do arquétipo é a região onde alma, antes de se transformar em matéria ou mente, não é uma nem outra (...) apesar do inconsciente psicóide ser irrepresentável em seus próprios termos, para Jung a sua existência não pode ser negada” (ROMANYSHYN, 2010, p. 255, tradução nossa).

Alma, conceitualmente, não pode ser definida por se tratar de um símbolo. E ainda assim, a vivência simbólica, a partir da imagem, se torna a indicação de uma realidade transcendente que não pode se tornar reconhecida. Assim como faz Smyth e Baydala (2012), Romanyshyn (2013) também utiliza o conceito do arquétipo para refletir sobre a hermenêutica. No entanto, enfatiza a existência de um inconsciente *sui generis*, a priori. Por ser “*sui generis*, a realidade do inconsciente possui a sua própria consciência (...) portanto, o inconsciente não está somente em nós. Pelo contrário, nós estamos no inconsciente da natureza” (ROMANYSHYN, 2013, p. 256, tradução nossa).

Segundo Romanyshyn (2013), através dessa perspectiva a abordagem de Jung não descarta a perspectiva de Paul Ricoeur, onde o inconsciente se estabelece em um campo dialético, mas também enxerga o inconsciente como uma realidade autônoma. Aqui, o autor propõe que se faça uma reflexão ainda mais profunda sobre as implicações de um inconsciente à priori e autônomo ao exercício interpretativo. “Qualquer psicologia que busca manter a perspectiva da alma, deve se manter atenta para o fato de que a psicologia se trata de uma função racional que discorre sobre a vida da alma” (ROMANYSHYN, 2013, p. 25, tradução nossa).

O autor (ROMANYSHYN, 2013) segue sua proposição de que sensibilidade metafórica é necessária para qualquer área de conhecimento que, ao levar a sério a questão do inconsciente, adentra o domínio da função simbólica transcendente. A partir dessas considerações o autor desenvolve a proposta de uma hermenêutica que se abre para o inconsciente. Romanyshyn (2013) trabalha essa proposta ao longo de todo o seu livro *The Wounded Healer*, e indica que seu método é fruto do encontro entre a hermenêutica e a abordagem de Jung.

Romanyshyn (2013) comenta que a nomenclatura, hermenêutica alquímica, faz referência a um caminho particular de investigação que reconhece que um pesquisador é

levado a sua pergunta de pesquisa, através da alma. Esse caminho quando reconhecido faz com que as perguntas e indagações que dão vida a pesquisa sejam sustentadas a partir da tensão formada entre interesses e objetivos pessoais, e os interesses e objetivos do Outro na pesquisa - que refletem as forças autônomas do inconsciente coletivo relacionados à pesquisa.

A alquimia, como prática antiga, é uma expressão inconsciente que sofre pouquíssima interferência da consciência, assim como acontece nos fenômenos oníricos. Em seus estudos a respeito da alquimia, Jung encontrou os fundamentos culturais, históricos e arquetípicos de sua psicologia. “Encontrei então o terreno que foi a base de minhas experiências (...) pois o processo pelo qual passei correspondia o processo de metamorfose alquimista” (JUNG, 1984b, p. 185).

Como método, a hermenêutica alquímica se caracteriza, primeiramente, por se desenvolver a partir do diálogo transferencial entre o investigador e o objeto da pesquisa. É considerado um método criativo, na medida em que é sensível e sujeito às mudanças de perspectiva que surgem enquanto a investigação ocorre. A hermenêutica alquímica também é um método imaginativo, na medida em que nessa investigação se abre espaço para a primazia e a realidade da alma (ROMANYHSYN, 2013).

Por estar relacionada à dimensão psicóide do arquétipo, a alma não reflete sua própria estrutura, por ser irrepresentável; mas imagens que representam modos de enxergar e se relacionar com essa estrutura. A hermenêutica alquímica é um método que se abre para a experiência oferecida pela alma como modo alternativo de resgatar o aspecto profundo, arquetípico, relacionado a um determinado trabalho. (ROMANYSHYN, 2013).

Esse método também possui uma face estética, que atribui valor à gnose do coração, e que se refere ao conhecimento e linguagem mito poética. Além disso, é uma

hermenêutica de caráter hierático, por se estruturar a partir de uma forma de abordar tópicos em uma pesquisa que leva o investigador a extrapolar as suas próprias intenções acerca do trabalho, levando-o ao contato cada vez mais próximo as características arquetípicas, essenciais do trabalho. De acordo com Romanyshyn apud Corbin (1998), esse caráter hierático, se traduz pelo conceito *ta'wil* – termo referente a um meio simbólico de conhecimento utilizado para interpretar formas de saber, ambíguos. Em *ta'wil* o todo é transmutado e se torna visível a partir do símbolo.

Talvez o caminho ou método de pesquisa feito a partir da alma seja simplesmente o reconhecimento que todos os nossos atos voltados à obtenção de conhecimento sejam tentativas de lembrar tudo o que já conhecemos, mas que esquecemos. Talvez todas as tentativas de pesquisa sejam atos sagrados, cujos motivos profundos estejam relacionados à salvação ou redenção (...) a pesquisa realizada a partir da alma (...) retorna àquilo que tomou posse do pesquisador como vocação ou chamado. Nesse retorno, o pesquisador se lembra do trabalho, e nesse processo o pesquisador também é lembrado na medida em que ele está sendo mudado e transformado no trabalho, e pelo próprio trabalho (ROMANYSHYN, 2013, p. 268, tradução nossa).

Essas articulações tornam claro que a partir do legado oferecido pelo próprio Jung, e de noções desenvolvidas por outros autores contemporâneos, pode-se afirmar que apesar de Jung não ter desenvolvido uma metodologia hermenêutica consistente, suas elaborações teóricas podem ser concebidas hermeneuticamente. Até o presente momento, a estrutura teórica desse trabalho se delineou, basicamente, a partir de um diálogo possível entre conceitos essenciais da teoria junguiana, seu estudo epistemológico, e agora, sua relação com a tradição hermenêutica. O próximo capítulo descreverá o percurso

metodológico adotado nessa pesquisa. Esse percurso é justificado, essencialmente, por conceitos da teoria junguiana que se mostram lugares epistemológicos do saber. O percurso metodológico adotado se revelou um processo hermenêutico possível, que no contexto de uma pesquisa alinhada à pós-modernidade, foi embasado a partir de conceitos junguianos.

4. PERCURSO METODOLÓGICO

Jamais pensei ou planejei, no início desse trabalho, desenvolver uma pesquisa que me levaria discutir a pesquisa acadêmica e o processo de produção de conhecimento a partir de temas como, narrativas arquetípicas, o mito de Eros e Psique, o tema arquetípico de Hermes, a experiência psicológica da criatividade e da iniciação, o tema do Amor como fonte de conhecimento, a relação entre o pesquisador, a alma e as imagens do Divino, a filosofia e ciência védica, entre outros. A meu ver, o surgimento desses temas aponta, simultaneamente, a constelação do inconsciente nessa pesquisa e o caminho percorrido no processo de sua elaboração.

Ao longo dessa pesquisa, elaborei aos poucos, a atitude necessária para realizá-la. Para levar adiante essa proposta de trabalho percebi que deveria renunciar, como pesquisador, toda e qualquer noção de meta como algo material, como um ponto final, ou como um solo a ser conquistado. Somente a partir dessa postura; em abordar a meta desse trabalho como um processo contínuo, infinito, e essencialmente inatingível, seria possível alimentar o fluxo criativo que manteria essa pesquisa em curso.

Como pesquisadores, quando acolhemos o fato de que a pesquisa tem as suas próprias exigências em relação a nós; reconhecemos o valor dos aspectos criativos do inconsciente, e de sua significativa participação no processo de construção e aquisição de conhecimento. Esse reconhecimento foi para mim, um dos grandes aprendizados dessa pesquisa. O entendimento teórico dessa relação não garante a sua compreensão como vivência. Reforço à ideia de que muitos posicionamentos e elaborações relacionadas a esse modo de investigação, em particular, só podem ser conquistadas de forma prática, no processo de investigação, e a partir de experiências possíveis, facilitadas por essa forma de abordar o trabalho.

Ao longo dessa investigação testemunhei o desenrolar de uma trama, onde aspectos de minha história pessoal e da esfera coletiva relacionada à proposta desse trabalho comungaram e dialogaram, gerando uma perspectiva profunda e irrepresentável, que até então, no presente trabalho vem sendo discutida como, alma. Clarifico que o percurso metodológico utilizado nessa pesquisa possui elo indissociável com experiências profundas vivenciadas por mim, a ponto de refleti-las. A concepção inicial desse mestrado, apesar de ter surgido anos atrás como um embrião, foi gestado ao longo do tempo, e seu nascimento ocorreu pelos sonhos nessa pesquisa relatada. Ou melhor; a partir da vivência desses sonhos, ao longo da pesquisa. Os sonhos nessa pesquisa possuem caráter revelador. Em muitos sentidos, sonhos que tive referentes ao tema pós-graduação/mestrado, nortearam esse trabalho a partir das experiências que mobilizaram. Assim, posso afirmar que os caminhos e o destino dessa pesquisa pertencem a eles.

Basta lembrar que Lyotard (1984) definiu a pós-modernidade como a descrença em relação às metanarrativas, para situar essa pesquisa no âmbito pós-moderno. O referencial utilizado nesse trabalho possui em seu DNA acolher e reconhecer a pluralidade do conhecimento. Dessa maneira, esse trabalho não tem a pretensão de se mostrar uma verdade incontestável, mas de apresentar uma verdade possível e se mostrar aberta ao diálogo com outros pontos de vista.

O percurso metodológico favorecido nesse trabalho surge como um processo hermenêutico no contexto pós-moderno; possível a partir de elementos oferecidos pela abordagem de Jung. A hermenêutica filosófica, a partir de Gadamer, propõe que o pesquisador sempre ingressa em uma investigação a partir de seus pré-conceitos, sendo estes os lugares de subjetividade do investigador. O ponto de vista sustentado nessa pesquisa, no entanto, propõe uma hermenêutica de ruptura radical, ao inferir que toda discussão interpretativa pode também levar em conta um Outro, na profunda interioridade

do ser humano. Esse Outro Profundo, bem como suas implicações, será contextualizado ao longo do percurso metodológico dessa pesquisa, a partir do legado oferecido por Jung.

Minha relação com esse trabalho foi desenvolvida a partir dos sonhos descritos nessa pesquisa, e nesse caso, não deve ser alarmante a constatação de que esse trabalho foi sonhado. Considero importante afirmar que os sonhos incluídos nesse trabalho apontam diferentes situações psíquicas nas quais o trabalho foi realizado. Em outras palavras, se referem a três esferas psíquicas nas quais o trabalho foi sonhado. Percebe-se aqui, que o eixo fundamental que justifica o desenvolvimento desse trabalho está pautado pelo princípio epistemológico *esse in anima*, onde o ser na alma representa a preservação do ponto de vista da psique, que nessa pesquisa foi sustentado pelo contato e diálogos que ocorreram nos sonhos. Foi a partir desse reino, a realidade psíquica, que essa pesquisa ganhou vida e se desenrolou. É fundamental considerar, que é a partir desse eixo epistemológico que essa pesquisa se justifica.

Como já visto, Jung (2013a) propõe que só é possível observar ou obter conhecimento da psique, a partir da própria psique. Nesses termos, é a psique que investiga e enxerga a si própria. Nessa visão, ao longo de uma investigação o fenômeno investigado também sofre interferência e é transformado. Na medida em que a minha realidade como pesquisador se transformou ao longo do processo de investigação, tornaram-se elementos essenciais dessa pesquisa, os sonhos. Descobri nos sonhos, após o exame de qualificação, um meio de me ligar à pesquisa. “Abrir espaço para os sonhos envolve a compreensão de que eles concedem um meio de se ligar ao trabalho” (ROMANYSHYN, 2013, p. 276, tradução nossa).

Temos que explicar onde e como podemos apreender o material que nos torna tais formas visíveis. A fonte principal está nos sonhos, que têm a vantagem de serem produtos espontâneos da psique inconsciente,

independentemente da vontade, sendo, por conseguinte, produtos da natureza, puros e não influenciados por qualquer intenção consciente (JUNG, 2014, p. 57, pr. 100).

De uma perspectiva simbólica, esse trabalho se originou a partir de meu contato, com uma imagem, e de sua revelação através do tempo. Longe de ser estática, essa imagem se mostrou multifacetada. Sua presença evocou diferentes intuições, sonhos, pensamentos, sensações, e sentimentos, conforme dialogamos, ao longo dessa investigação. Dirijo-me aqui à imagem viva do pesquisador em atividade, que corresponde à relação simbólica estabelecida com diversos temas constelados ao longo de minha jornada como mestrando. O reconhecimento dessa perspectiva torna a hermenêutica favorecida nesse trabalho, um exercício enraizado num segundo princípio epistemológico fundamental onde se torna essencial a sustentação de uma atitude simbólica perante o universo investigado, pois como coloca Jung (2014, p. 48, pr 82) “o processo simbólico é uma vivência na imagem e da imagem”.

Nesse trabalho, o pesquisador e o ofício da pesquisa foram abordados na mesma dimensão psíquica em que se manifestaram; como imagens vivas, nos sonhos. A imagem do pesquisador e do ofício de pesquisa compõe o imaginário de nosso mito científico contemporâneo. O exercício hermenêutico proposto busca articulação dessas imagens, focalizando-as em seu próprio habitat. Ao longo do tempo, a minha realidade sobre o que significa a prática da pesquisa se transformou consideravelmente. Dentre muitas possibilidades, elegi o aspecto simbólico e profundo relacionado ao ofício da pesquisa, como tema central a ser desbravado. Talvez o leitor comece a se perguntar se essa investigação esta somente relacionada a um exercício reflexivo individual, mas esse trabalho mostrará como a minha relação pessoal com a pesquisa se tornou a porta de entrada para questões arquetípicas mobilizadas em um processo de pesquisa acadêmica.

Os sonhos, nessa pesquisa, revelam os caminhos imaginativos percorridos pela figura do pesquisador, a partir de experiências relacionadas à pós-graduação. Ao manter em mente que esse método investigativo pretende sustentar abertura à realidade da alma, basta compreender que o que está em jogo não são os sonhos em si, mas como estes espelham os modos imaginativos do pesquisador perceber, se relacionar, e dialogar com o trabalho.

Desde que reconheci os sonhos como norte, do exame de qualificação de mestrado em diante, eu busquei me aproximar “deles” e “os levar” comigo, ao longo de todo o processo de investigação. Dessa forma, segui os conselhos de Hillman (1984) que sugere que o sonho deve ser abordado como um amigo:

Mas o mais importante será sempre a atitude mantida na relação com o sonho. Uma amizade procura sempre manter a ligação fluindo abertamente. A primeira coisa nesse enfoque (...) será dar-lhe tempo, sem saltar para nenhum tipo de conclusão que possa ser fixada como resposta (...) ser amigo é aproximar-se do sonho por meio do sentimento (...) deixo-o falar e converso com ele, ao invés de partir para análises e interpretações (HILLMAN, 1984, pp. 61 – 62).

Essa atitude diante do sonho, intuitivamente desencadeou uma série de amplificações, sem que eu precisasse, inicialmente, me preocupar em estabelecer uma relação interpretativa direta com o significado contido nas imagens dos sonhos. Essa postura possibilitou que eu pudesse me ater ao fluxo de imagens, e aos conteúdos que surgiam associadas ao sonho, sem descartar as imagens e conteúdos iniciais trazidos pelos sonhos. Esse exercício, a meu ver, permitiu que o sonho ecoasse ao longo do trabalho, e manteve vivo o símbolo por meio de uma conexão fluida com ele.

O trabalho com os sonhos, nesses termos, foi um processo fluido que envolveu retornar aos sonhos incontáveis vezes ao longo do processo. Esse retorno diz respeito ao

regresso à sua experiência, como fenômeno psíquico. É a experiência de reviver o sonho, via imaginação, a partir de um fluxo de imagens, conceitos, e ideias que surgem espontaneamente, na medida em que se mantém em mente, o sonho. É também, um processo de retorno ao sonho, pelo resgate das memórias dos sonhos e dos caminhos percorridos nessa esfera.

O mais importante, nesse processo, foi manter abertura dada ao sonho, como parte integrante do processo de investigação. “O trabalho do sonho cozinha os eventos da vida em substância psíquica através de modos imaginativos (...) e simbolização. Este trabalho retira as questões da vida e as transforma em alma” (HILLMAN, 2013, p. 145). Existe a compreensão de que ao longo desse trabalho, as situações reais, vividas no contexto da pós-graduação e relacionadas às experiências e dinamismos do ego do pesquisador, foram transubstanciadas em realidades metafóricas, a partir do trabalho com os sonhos.

Nesse modo de investigação, procurou-se submeter à realidade do ego à vivência metafórica do sonho. A tradução dessa experiência, no entanto, é bastante complexa e de difícil tradução, pois nela os opostos se ligam, e consciente e inconsciente são sustentados para dar vida à vivência da alma. Essa visão atribui profundidade à noção de um inconsciente autônomo e autoconsciente. Foi através do direcionamento dado por uma força que se revelou, e que, no entanto, se manteve irrepresentável, que a trajetória dessa pesquisa foi anunciada.

Essa maneira de abordar o sonho como um recurso metodológico revela ainda uma dimensão dialógica, a partir de uma ponte que se criou entre o ego do pesquisador, pertencente às experiências da realidade, e o ego onírico¹⁴, imaginal, relacionado às

¹⁴Hillman (2013) faz uma distinção entre o ego relacionado à vida diurna, desperta, e o ego relacionado ao mundo noturno, que sustenta o “eu”, no sonho. O autor percebe no ego onírico, ponto de vista que sustenta a objetividade da psique, pois se trata da situação do ego dissolvido no sonho, refletindo a sua “situação na imagem, isto é, que esse ego é totalmente imaginal” (HILLMAN, 2013, p. 153). Em sua proposta de trabalho com os sonhos, Hillman (2013)

experiências metafóricas pertencentes ao universo da alma. “A interpretação, como o sonhar, torna-se um morrer para o mundo diurno ao ruminar as realidades literais em metafóricas” (HILLMAN, 2013, p. 147). Nesse sentido, quando abordo, a partir dessa perspectiva, as imagens dos sonhos “estou me enxergando a mim mesmo espelhados neles, eles em mim (...) Levá-los para dentro, contudo, não é integrá-los no meu sujeito pessoal e assim tê-los resolvidos (...) ao invés disso agora há um sentido arquetípico que começa a emergir” (HILLMAN, 2013, p. 152). Em Hillman (2013) adquire-se a perspectiva que a realidade apresentada pelo sonho é essencialmente psíquica, e pertence à alma. No sonho, o ego onírico é apenas mais uma imagem que interage com outras imagens. Com isso surge à perspectiva de que o sonhador habita o sonho, e não o sonho que o habita. A dimensão do sonho apresenta uma realidade psíquica que abarca o ego.

Pode-se entender que esse método investigativo se assemelha ao movimento de um universo em auto-observação, que numa perspectiva junguiana, corresponderia ao movimento da psique investigando a si própria. Conceitualmente, essa pesquisa é concebida a partir da relação que se estabelece com a imagem do pesquisador, na alma. A dimensão dialógica possível, entre o ego relacionado à realidade concreta e o ego onírico, que sustenta o ponto de vista do “eu” no sonho, situa o exercício hermenêutico ao qual se propõe essa pesquisa.

Nesse trabalho, o ego onírico, que atua como protagonista e que promove a narrativa do texto (sonho) não deve ser confundido com o Rafael, pesquisador. A ponte que se estabeleceu entre o ego e o ego onírico, no entanto, foi o que facultou o diálogo com o Outro Profundo, que habita a natureza psíquica do ser humano. Esse Outro Profundo preserva o ponto de vista da alma e busca, como uma força autônoma e

considera importante que a situação do ego onírico não seja apropriada ou interpretada em relação ao que pode representar à vida diurna do sonhador, mas que seja abordado em sua própria manifestação no reino das imagens; enquanto uma imagem em convivência com “outras”.

inteligente, participar das autorrealizações da vida. O ego onírico representa em si um posicionamento dialógico, que torna possível a conversa com o Outro Profundo. Ao manter os sonhos em mente ao longo de todo trabalho, foi possível se elevar a esse lugar dialógico, do qual se pretende discorrer ao longo da pesquisa. Neste trabalho, a psique foi capaz de se auto-observar a partir da preservação desse lugar ocupado no sonho, onde se sustenta a realidade da alma.

A hermenêutica de Gadamer propõe que o investigador é capaz de ultrapassar as suas próprias experiências pré-esquematizadas a partir de um diálogo com outro. Nesse exercício, Gadamer enxerga ser possível alcançar um entendimento mútuo. Sua tarefa hermenêutica é questionar, e tentar compreender o sentido do ser, considerando que o pesquisador sempre parte de uma pré-concepção, como lugar subjetivo de investigação. O percurso metodológico dessa pesquisa, no entanto, propõe que dentro de toda discussão reside um Outro da profunda interioridade, relacionado à vivência humana, e que pode ser concebido a partir do legado teórico de Jung. A abordagem junguiana entende que a alma pode ser abordada como uma força viva e inteligente, que busca diálogo. Esse Outro Profundo que habita a alma e que busca interação, é também uma força inconsciente que produz sonhos, fantasias, e que participa do processo de construção e aquisição de conhecimento, e da vida, em geral.

A proposta desse trabalho reconhece que um Outro da profunda interioridade humana também participa do processo de pesquisa, tanto quanto participa a vontade consciente do pesquisador. O Outro Profundo no contexto de uma pesquisa merece respeito, pois constantemente aponta para a vasta riqueza interior envolvida no processo de aquisição de conhecimento, *estando o pesquisador consciente disso, ou não*. Isso exige do pesquisador uma postura de humildade perante essa força. Reconhecimento do Outro da profunda interioridade, torna possível diferenciá-lo. A proposta desse trabalho recai

sobre um exercício hermenêutico que pretende auxiliar o pesquisador a discernir entre a voz que fala através dele, mas que não é ele próprio.

O que neste trabalho será concebida como *hermenêutica profunda*, não visa uma interpretação dirigida ao pesquisador, e tão pouco é uma investigação voltada a esclarecer ou esgotar os sentidos apresentados pelo Outro. Essa manifestação não pode ser esclarecida em sua totalidade, pois apenas retrata a esfera da dimensão inconsciente, cuja essência é irrepresentável. Essa hermenêutica torna interpretável, no entanto, como se situa a relação entre o pesquisador e o Outro da profunda interioridade.

Nesta pesquisa, essa se torna uma tarefa viável a partir do reconhecimento das relações estabelecidas *pela imagem do pesquisador no sonho*, e como estas são abordadas pelo ego do sujeito/pesquisador. O diálogo com o Outro da profunda interioridade, foi facilitado pelo uso de analogias. “As analogias nos mantêm na operação funcional da imagem, nos padrões das semelhanças, sem postular uma origem comum para essas semelhanças” (HILLMAN, 2018, p. 54). Estabelecer analogias envolveu dirigir ao próprio sonho, perguntas que mantiveram vivas o fluxo de imagens que habitam nele. Por meio dessas perguntas foram evocadas situações, cenas, e ações similares àquelas apresentadas pelo sonho.

Esse inquérito ocorreu como um processo, ao longo de meses, enquanto mantive os sonhos em mente. O trabalho nos sonhos também foi facilitado por exercícios realizados com o texto do sonho. Aqui, novamente, segui os conselhos de Hillman que coloca; “podemos encontrar alma na imagem e compreendê-la. Podemos imaginá-la ativamente pelo jogo das palavras, que também é uma maneira de falar com a imagem e deixá-la falar” (HILLMAN, 2018, p. 46). Dessa forma, além de levar os sonhos comigo ao longo de todo o trabalho, busquei articular e rearticular o texto dos sonhos a partir de

exercícios imaginativos, onde o jogo com palavras e consecutivas articulações e rearticulações dessas mesmas facilitou e compôs o diálogo com o Outro Profundo.

Basicamente, o trabalho com os sonhos envolveu uma série de articulações e rearticulações que se ativeram aos fluxos de imagens proporcionados pelo próprio sonho. Foi um processo de se manter fiel as imagens dos sonhos e que envolveu trabalhar e retrabalhar o material ‘não psicológico’ e opaco, dos sonhos e suas imagens, até que revelassem sua profundidade, seus padrões anímicos, e possibilidades de conexões (HILLMAN, 2018).

O uso de analogias envolveu um diálogo no próprio sonho. As perguntas e analogias favoreceram o fluxo de imagens no sonho, mas mais do que isso, parecem ter servido como um convite para a participação do Outro Profundo, que como uma força autônoma e inteligente, compareceu a essa conversa. Ao longo desse trabalho foram sendo reveladas, a partir do diálogo com o Outro Profundo – vozes e narrativas arquetípicas relacionadas ao ofício da pesquisa e das fantasias relacionadas à produção de conhecimento científico. Estas narrativas por sua vez, podem definitivamente, ser discutidas no contexto da contemporaneidade. Em dado momento, foi dada abertura a essas reflexões. É justamente nesse ponto, onde o exercício proposto pode ser visto como interpretativo.

Nessa hermenêutica profunda, interpretação num primeiro momento não se norteou por uma tradução dos significados contidos nas imagens dos sonhos, e nem buscou fechá-las em conceitos específicos. Discorrer sobre os sonhos implica a tentativa de reproduzir, da maneira mais fiel possível, o diálogo estabelecido, no nível da alma. A interpretação, por sua vez, fica restrita a essa conversa, surgindo posteriormente, mais como uma forma de situar esse diálogo e a partir dele, ampliar leituras possíveis

relacionadas ao ofício da pesquisa e das funções e papéis do pesquisador, na contemporaneidade.

Dessa forma, o percurso metodológico dessa pesquisa surge como uma hermenêutica profunda embasada pela teoria junguiana, que integra o recurso da amplificação simbólica. O resultado desse exercício interpretativo, para ser compreendido, foi descrito como um exercício realizado em cada sonho, em 4 diferentes etapas:

- 1) Descrição do *contexto inicial* que deu origem a cada sonho: o momento e etapa da pesquisa em que cada sonho ocorreu.
- 2) Apresentação de cada *Sonho como Texto*, partindo do ponto de vista do ego onírico.
- 3) Descrição dos *Diálogos* que ocorreram em cada sonho. Essa narrativa é apresentada em terceira pessoa, e envolve articulações e rearticulações feitas com o fluxo de imagens contidos em cada sonho. As articulações envolveram o uso de analogias e jogo de palavras, como forma de mobilizar a alma dessas imagens (HILLMAN, 2018), isto é, a perspectiva profunda que oferecem. Ao final de cada articulação o texto do sonho foi reapresentado como um poema, a partir do trabalho realizado com sua base imagética.
- 4) Etapa de *discussão*, que buscou descrever a intersecção entre os aspectos pessoais do pesquisador e dos aspectos arquetípicos que deram vida ao caráter simbólico envolvendo cada sonho. Descrição e amplificação simbólica dos

sentidos arquetípicos relacionados a cada sonho, e sua relevância para o processo de pesquisa e produção de conhecimento na contemporaneidade.

5. SONHANDO A PESQUISA

5.1 O Primeiro Sonho (11 de novembro de 2014)

O primeiro sonho ocorreu alguns dias antes de meu encontro com os médicos/orientadores do INCOR. Na época, eu retomava a prática clínica como psicólogo, assim como meu processo psicoterapêutico pessoal. Foi então que voltei meus esforços para ingressar na pós-graduação, e busquei como referência a tradicional instituição médica para desenvolver um projeto de mestrado. Desenvolver uma pesquisa a partir do referencial teórico junguiano em uma tradicional instituição médica, significava para mim, na época, enfatizar o valor dessa abordagem diante do universo acadêmico contemporâneo.

Essa fase de meu trabalho, corresponde, sem sombra de dúvidas, o momento mais racional de minha trajetória. Esse sonho ocorreu na época em que mais dialoguei com as ciências naturais, buscando me apropriar desse universo. Meus esforços estavam completamente voltados para demonstrar a relevância do pensamento de Jung a esse modelo de ciência.

5.1.1 O Primeiro Sonho como Texto

Estou revisando meu projeto de mestrado sobre doenças cardiovasculares, e ouço uma voz que anuncia: “ao corpo ao que é do corpo e à psique ao que é da psique”. No sonho, fico com vontade de incluir essa frase no projeto e procuro no Google, sua origem, para citá-la. A partir da busca feita descubro que essa é uma frase utilizada no mestrado de M. P (minha primeira professora de psicologia analítica), sobre o despertar da consciência celular e a relação disso com a alimentação.

Eu continuo corrigindo o projeto, e ao mesmo tempo estou na PUC-SP. Ando ao redor da instituição e encontro um jardim, que até então não conhecia, nos fundos da Universidade. Lá me deparo com duas lápides feitas de pedra, ao pé de uma árvore. São os pais de M.P. Eu enxergo claramente a lápide da mãe de M. P e ela se chama Marina Monteiro Rocha. Na lápide está escrito: “aos índios ao que é dos índios e à psique ao que é da psique”.

Acho isso curioso e surge do súbito uma voz “que cada um enterre seus mortos”. Saio do local e vou até uma sala de aula, na PUC-SP. Entro na sala e pouco antes de começar a aula, meu ex-chefe J.T, presidente de uma consultoria de marcas, surge na sala e me pergunta: “você trouxe os documentos de sua formatura para revisarmos juntos?” Eu digo que esqueci, mas que o farei na mesma semana. Ele me responde com uma risada provocativa e bem humorada: “Assim que estiver preparado”. Acordo.

5.1.2 Diálogos no Primeiro Sonho

Este sonho, como todos os sonhos, nos conta histórias. Ficar com as imagens nesse sonho nos transporta à *história de um pesquisador, que ao revisar seu projeto de mestrado em doenças cardiovasculares, é tomado pela voz que proclama corpo e psique separados*. O sonho também nos apresenta a imagem de uma voz com corpo e mente separado, que anuncia a revisão de um projeto de mestrado. Ou ainda, o sonho apresenta a imagem de um pesquisador que na revisão do corpo e da alma, anuncia um projeto de mestrado sobre doenças cardiovasculares. Pergunto, no sonho: como é essa voz?

Outro: *“É como a voz de um médico, que separa o corpo da alma.”*

Sim, talvez. A imagem de um corpo e alma separados é também a imagem de um corpo sem alma, e a imagem de uma alma sem corpo. Alma só é visível, compreensível,

e vivenciada a partir de seu corpo, e *na revisão que separa alma e corpo, o pesquisador torna-se cego à realidade e corpo, da alma*. Mas, o que mais pode se dizer sobre essa voz? E o que o pesquisador, dela faz? O pesquisador encontra no Google, sua origem, para citá-la. E também descobre na voz do trabalho de sua professora, despertar da consciência e alimento. Google, como a imagem de uma rede coletiva de busca; voz, como imagem *do despertar, da consciência, e do alimento*. Como é ambíguo! Voz é a separação do corpo e da alma, mas é também o despertar da consciência, e alimento.

Outro: *E tantas coisas mais!*

Segue a história *num jardim desconhecido*, aos fundos da Universidade PUC-SP. *Ao pé de uma árvore, o pesquisador corrige o seu trabalho. Na Lápide Pedra Mãe - Mar, Monte, Rocha se inscrevem, e o índio da psique se separa.*

Outro: Essa é a história de muitas vozes e inscrições que devem ser lembradas. É a história da voz *Iluminista*, e também *a voz da moderna medicina*. É *a voz das Grandes Navegações*, e também *a voz da Ordem Jesuíta*, nesta terra.

Entendo. A mente curiosa enterrou seus mortos. Ou seria: *curiosamente, os mortos foram enterrados? O chefe presidente pergunta; e o pesquisador, seus documentos, sua formatura? Só serão revisados, quando estiver preparado.*

Surge a partir desse diálogo, ocorrido no sonho, uma maneira de reapresentar o texto:

Um pesquisador revisa

Seu projeto mestrado em doenças cardiovasculares
Tomado pela voz que proclama corpo e psique separados
Como a voz de um médico que separa
O corpo da alma
Na revisão que separa alma e corpo
O Pesquisador torna-se cego
À realidade e corpo
Da alma
Voz da consciência, voz do despertar, voz do alimento
E tantas coisas mais!
Ao pé de uma árvore
O pesquisador corrige seu trabalho
Na Lápide Pedra Mãe
Mar, Monte, Rocha
Se inscrevem
E o Índio da psique se separa
Voz Iluminista
Voz da moderna medicina
Voz das Grandes Navegações
Voz da Ordem Jesuíta
Curiosa(Mente)
Enterra seus mortos
Mas o chefe presidente pergunta
O pesquisador, seus documentos, sua formatura?
Só serão revisados

Quando estiver preparado

5.1.3 Discussão

“Só é lutador quem sabe lutar consigo mesmo”

Carlos Drummond de Andrade

Lembro-me que em 2014, época em que essa pesquisa estava em sua fase inicial, eu vivia um processo intenso de recordação de sonhos. Na época, por diversas vezes me surgiu à fantasia de que eu desenvolveria um trabalho acadêmico a partir dos sonhos que se manifestavam. Eu achava a ideia fascinante, e, no entanto, descartava essas fantasias assim que me percebia entrando nelas. O pensamento, de forma tirânica, surgia abafando o conteúdo. Logo que surgiam essas fantasias, considerava de que se tratavam de ideias ousadas demais; algo pouco atrativo ao meio acadêmico científico. Essas fantasias, repletas de imagens e possibilidades me visitaram muitas vezes no início da concepção desse trabalho, mas sempre que surgiam eram refutadas. Negar essas fantasias me causava desconforto. A sensação era de que eu colocava uma camisa de força. Ainda assim, até a primeira metade da jornada de mestrado, desenvolvi minha pesquisa a partir do que considerei ser adequado, do ponto de vista científico.

Sim. A primeira história, que habita a superfície desse sonho é minha. À história de um psicólogo, que apesar de seu envolvimento com o universo simbólico, foi tomado. Essa história retrata a vivência de um profissional, que ao se preparar para compor o meio acadêmico como pesquisador e discente, foi abordado pela mesma força psíquica que impulsionou o desenvolvimento do pensamento iluminista, materialista, e das concepções modernas. Esse impulso psíquico, pouco articulado num primeiro momento, enterrou

algo de essencial à minha pesquisa e ao pensamento Junguiano que a embasava; a perspectiva da alma.

Ainda assim, minha história pessoal não faz jus à pluralidade de vozes e narrativas que ecoam através do sonho. Este não é o sonho de um, mas de *todos* os discentes e pesquisadores tocados por esse espírito - que mais parece um guardião do mito científico da modernidade. O caráter arquetípico relacionado a esse sonho começa a se revelar a partir dessa constatação. Inicialmente, esse se mostrou um sonho obscuro e nebuloso. Com o tempo, no entanto, trabalhar as imagens nesse sonho parece ter constelado forças psíquicas mobilizadas em processos históricos. As imagens nesse sonho parecem ser articuladas pelas diferentes vozes de uma cosmovisão, cujo furor deu origem às grandes navegações, a medicina moderna, e à ordem jesuíta. São vozes que enaltecem uma verdade-valor; aquilo que Lyotard (1984) considera ser a legitimidade de um saber baseado na fantasia do metadiscurso, da grande narrativa, e da verdade universal. A partir dessas vozes, tudo que foge às regras do consenso de um grupo dominante, torna-se inválido.

Busquei, a partir desse primeiro diálogo, relações entre as diferentes vozes apresentadas pelo sonho, e encontrei na figura histórica de René Descartes (1596 – 1650) um filósofo iluminista profundamente influenciado pelas noções filosóficas da escola jesuíta. Dussel (MENESES e SOUSA SANTOS, 2010) nos informa que Descartes foi introduzido, em 1606, ao colégio dos jesuítas de La Flèche, onde permaneceu até 1615, recebendo sua única orientação filosófica formal. O autor no capítulo, *Meditações Anticartesianas sobre a origem do antidiscurso filosófico da modernidade* (MENESES; SOUSA SANTOS, 2010) levanta a questão: *Foi René Descartes o Primeiro Filósofo Moderno?* Dussel (2010) traça inúmeros paralelos entre o pensamento da escola jesuíta e o pensamento do filósofo. Seu estudo discorre sobre o profundo impacto do pensamento

de Descartes em relação às concepções científicas modernas. O pensamento de Descartes partia do argumento tautológico que afirmava sempre a “superioridade da própria cultura simplesmente por ser a própria, como irá impor-se em toda a modernidade” (MENESES; SOUSA SANTOS, 2010, p. 355).

Essa perspectiva justifica, historicamente, a transformação de povos em colônias, e a catequese dos povos indígenas – que de acordo com as regras de consenso de uma determinada cultura, deveriam adorar o ‘Deus verdadeiro’ e universal (MENESES; SOUSA SANTOS, 2010). Traço, neste ponto, paralelo entre essa perspectiva, adotada pela modernidade, e as instâncias psíquicas que dão vida a esse sonho. Seja de forma literal ou simbólica, essa visão é compartilhada, e se hospeda no mesmo olhar que priva o índio de sua alma.

A relevância do trabalho de Dussel (MENESES; SOUSA SANTOS, 2010) a essa pesquisa se dá, acima de tudo, pois o autor discorre sobre alguns desdobramentos históricos motivados pelas mesmas forças psíquicas identificadas no âmbito desse primeiro sonho. Aqui, a partir do trabalho com os sonhos e dos paralelos históricos traçados, o Outro que habita a profunda interioridade da natureza humana começa a ser tateado e identificado. Percebe-se que sua perspectiva, sua voz, e sua visão se impõe. Surge então a questão: como o ser humano, enquanto um ser que pesquisa e produz conhecimento, se relaciona com esse Outro Profundo, identificado? Como isso interfere e contribui para o processo de investigação e produção de conhecimento?

Nesse primeiro sonho, a imagem do pesquisador se aproxima das mesmas vozes que motivaram o progresso da ciência moderna. Essas vozes, historicamente, contribuíram e contribuem para o avanço do conhecimento, tecnologia, ciência, e pesquisa, nos mais diversos âmbitos. No entanto, são vozes, que correm o risco de se tornar totalitárias e não dialogar com outros pontos de vista. Sob essa regência, como nos

mostra o sonho, surge o risco do índio ser privado de sua alma. Surge, de forma alegórica, o risco de Mar, Monte, e Rocha se inscreverem na Lápide Pedra Mãe, onde corpo e alma se separam. A partir dessas vozes, seja no âmbito da ciência, da medicina, ou da produção de conhecimento de forma geral, toda investigação é privada de imaginação, intuição, e de qualquer saber possível que não se enquadra a grande narrativa universal, da modernidade. A investigação, sob essa regência, é destituída das faculdades que tornam possíveis sentir, imaginar, fantasiar, e intuir, substância e matéria.

O trabalho neste sonho, aos poucos torna possível refletir sobre o que Jung, em *A Natureza da Psique* (2013a), apresenta como *weltanschauung* - conceito alemão de difícil tradução que se refere, mutuamente, à cosmovisão que um ser possui acerca de seu mundo, e a atitude adotada em relação a esse (JUNG, 2013a). A reflexão aqui, gira ao entorno do pesquisador e do ofício da pesquisa. No contexto de uma investigação, surgem algumas questões: qual cosmovisão é adotada em relação ao ofício da pesquisa? Qual é a atitude psíquica, predominantemente adotada pelo pesquisador, em relação ao seu objeto de estudo? Quais as implicações profundas (ecológicas, culturais, sociais e políticas) relacionadas a essa atitude e cosmovisão?

No âmbito dessas questões, este primeiro sonho oferece à compreensão de que as ações de um pesquisador ou cientista são processadas a partir da influência de fatores psíquicos complexos. A “atitude psíquica tem uma ideia-mestra geral que é reforçada e fundamentada por um vasto material de experiências, princípios, afetos, e outras mais da mesma natureza” (JUNG, 2013a, p. 316, pr. 690)

E como a imagem que o homem pensante forma a respeito do mundo ele se modifica também a si próprio. O homem cujo sol gira entorno da Terra é diferente daquele cuja Terra é um planeta do Sol (...)Não é indiferente saber que espécie de cosmovisão possuímos, porque não

formamos apenas uma imagem do mundo; esta imagem nos modifica também retroativamente (JUNG, 2013a, p. 318, pr. 696).

O próprio ato de pesquisar está subordinado a uma cosmovisão, que aponta como é realizada determinada pesquisa, e nos informa quem é o pesquisador que a dirige. A atitude de um pesquisador diante da investigação corresponde à imagem que se faz do pesquisador e do ofício da pesquisa. O impacto das fantasias e da realidade psíquica que se possui sobre as coisas do mundo é um assunto sério e alarmante. Essa relação existe independente da conscientização individual ou coletiva, sobre essas forças. A possibilidade do diálogo de um pesquisador com o Outro Profundo no contexto de uma pesquisa, contudo, acende uma luz em direção às atitudes psíquicas que justificam e dão procedência às diferentes pesquisas. Essa forma de fazer pesquisa não só atribui relevância às diferentes cosmovisões, mas as resgata e as desenterra. Isso nos dá, como pesquisadores, a chance de elaborá-las e cultivá-las.

Assim, este trabalho se revela uma verdadeira arqueologia de cosmovisões, a partir do legado oferecido por Jung. Nessa perspectiva, esta investigação e este estudo também são abordados como tarefas psíquicas. Aqui, fica claro como o exercício hermenêutico proposto, surge integrado às proposições de Jung. “A psicologia analítica não é uma cosmovisão (...) ela nos proporciona o material de construção, ou os instrumentos com os quais podemos construir, demolir, ou mesmo reconstruir nossa cosmovisão” (JUNG, 2013a, p. 334, pr. 730). Esse processo deve envolver, acima de tudo, compromisso ético do pesquisador com si mesmo. Também envolve compromisso ético com a alma, que se revela a partir do diálogo do pesquisador com os aspectos profundos da psique relacionados aos temas e objetivos de uma determinada investigação.

A hermenêutica proposta nos alerta sobre a importância ética em considerar sempre presente o Outro Profundo no processo de construção e aquisição de

conhecimento. No processo de pesquisa cabem algumas perguntas: qual é a imagem que justifica uma pesquisa? Qual é a imagem que motiva a maneira de abordar e de se relacionar com o conhecimento? Um trabalho que se preocupa com essas questões minimiza os riscos relacionados às forças numinosas que participam da pesquisa. O trabalho, neste sonho, por exemplo, identificou forças inconscientes relacionadas à pesquisa, que corriam com o risco de se desdobrar em expressões e conteúdos ideológicos autoritários. São as mesmas expressões inconscientes, que mobilizadas em determinado momento histórico, produziu os efeitos adversos provocados pela modernidade.

A partir das imagens desse primeiro sonho, salta o motivo psíquico que historicamente levou ao descobrimento, o progresso, e o avanço da tecnologia, da ciência e dos mais diversos saberes. Salta também o caráter colonialista e ditatorial desse mesmo motivo, que traça uma clara linha entre o saber que é aceitável e considerado digno, e o que não é. Surge a disposição psíquica que traça linhas - limite, a partir das regras de consenso de seu próprio jogo, imutável.

Como explica Jung, “o arquétipo não é apenas uma imagem autônoma, mas também um dinamismo que se reflete na numinosidade e no poder fascinador da imagem arquetípica” (JUNG, 2013a, p. 153, pr. 413). Como dinâmica, o fluxo de imagens nesse sonho indica processos psíquicos que envolvem dualidade, limites, e ordem, a partir de um processo de revisão, constelado. Numa perspectiva junguiana clássica, esse processo poderia ser indício da ativação de imagens relacionadas ao Arquétipo Paterno, como motivo psíquico relacionado à lei, ordem, dever, limites e autoridade (JUNG, 2014). É infinito o fluxo e combinações de imagens que poderiam representar essa dinâmica, e, no entanto, neste primeiro sonho, essa força inconsciente surge como uma voz que se impõe, separando e ditando a organização entre as substâncias. Promovendo a dualidade entre o corpo e a alma.

A experiência arquetípica, como coloca Jung (2014) é numinosa¹⁵ e pode apresentar um risco à consciência individual e coletiva. Se não confrontada, a experiência arquetípica pode possuir a consciência, inundando-a de seus conteúdos. A dinâmica constelada nesse sonho promove a dualidade. Como nos mostra o fluxo de imagens, a constelação do motivo arquetípico do Pai surge paralelamente ao motivo arquetípico da Mãe, que no sonho é representado pela imagem da Lápide Pedra Mãe, onde Mar, Monte e Rocha se inscrevem.

O fluxo de imagens e o tema da morte da Mãe, pode sinalizar um movimento psíquico direcionado ao escape das forças coletivas relacionadas à dependência maternal que aprisiona e bloqueia o desenvolvimento da consciência (JUNG, 2014). Por um lado, essa dinâmica pode sinalizar um novo caminho para o processo de autorrealização, e por outro, como nos mostra o fluxo de imagens no sonho, a dualidade constelada a partir dessa voz patriarcal, pode se tornar polarizada a ponto de promover a aniquilação de um dos polos mobilizados, e conseqüentemente, a perda da alma. Esse dinamismo arquetípico torna-se absolutista e totalitário na medida em que prioriza e elege um polo dominante, e promove a aniquilação do outro.

Historicamente, sabemos que os ideais racionalistas que surgiram com o Iluminismo e levaram à modernidade, possibilitaram grandes avanços científicos e tecnológicos. As concepções iluministas exorcizaram e repudiaram toda forma de pensamento circular, místico, fantasioso e imaginativo. A ideia de evolução a partir do progresso, avanço, produtividade, e do domínio da natureza a partir da razão são marcas registradas da modernidade. E, no entanto, hoje o ser humano e seu mundo já sente na pele os riscos de nos apropriarmos cegamente desses ideais. A poluição e a degradação

¹⁵A experiência numinosa se manifesta de forma complexa, chamando atenção da consciência e colocando o ser humano diante do *mysterium tremendum et fascinans* – a experiência do mistério terrível e fascinante (OTTO, 2007).

ambiental, a monstruosa disparidade econômica e social existente no mundo, e o favorecimento da produtividade e do consumismo em relação à valores e direitos humanos são apenas alguns efeitos de conhecimento comum, ocasionados em nosso mundo por conta dessa forma de apropriação. Nas palavras de Jung (2014, p. 24, pr. 31) “nosso intelecto realizou proezas tremendas enquanto desmoronava nossa morada espiritual”.

Em relação ao nosso cenário acadêmico contemporâneo sucede a cristalização da mesma cosmovisão apropriada pela modernidade. Esta cosmovisão, por sua vez, é provocada pela influência dos fatores arquetípicos discutidos acima. São esses, os mesmos fatores psíquicos que me possuíram, como pesquisador, em determinado momento da pesquisa. Hoje, no Brasil, os programas de pós-graduação *stricto sensu* são *todos* avaliados segundo sua produtividade. Isso significa que as características associadas às políticas e medidas adotadas pelo CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal e Nível Superior), a partir das quais são avaliados os programas de pós-graduação no Brasil, se alinham ao conceito de cultura de performatividade (MOREIRA, 2009), de Ball (2002, 2004, 2005).

Cada vez mais, escolhemos e julgamos as nossas ações e estas são julgadas por outros com base na sua contribuição para o desempenho organizacional, retribuída em termos de produção mensurável. Em tudo isso, as exigências da performatividade impedem dramaticamente ‘os discursos metafísicos’, o relacionamento da prática com princípios filosóficos, como justiça social e equidade (BALL, 2002, p. 15).

Aqui, o valor de um pesquisador é medido, principalmente, segundo a quantidade de produções acadêmicas realizadas. Como ficam, então, pesquisas que requerem do

pesquisador tempo e elaboração? Essa dissertação, por exemplo, começou a ser planejada e cultivada no ano de 2013, para começar a ser escrita somente no segundo semestre de 2018. Como nos indica Jung (2013a), a imagem que um ser humano possui de seu mundo, também o modifica. Um sistema acadêmico que pressiona e exige de um orientador e orientando quantidades específicas de material acadêmico produzido anualmente afim de avaliar o seu valor como pesquisador, também interferirá na imagem que um pesquisador produz de si, e certamente influenciará suas decisões e atitudes como pesquisador.

Assim, como resultante dos processos articulados acima, a imagem que levo a partir do trabalho com esse primeiro sonho é a de um pesquisador – herói. É a imagem do pesquisador, do cientista, e do inventor movido pelo ideal do avanço e do progresso. Se essa imagem não for articulada e elaborada, corre o risco de mobilizar a psique, a qualquer custo, rumo à conquista do conhecimento e de novos territórios, sejam eles físicos ou psíquicos.

Nesse sentido, o pesquisador herói corre o risco de se tornar o médico que almeja, a partir de uma fórmula específica, vencer a morte. De ser o cientista que julga ser possível, a partir de uma descoberta ou conhecimento adquirido, resolver todas as questões do mundo. Essa é também a imagem do ser humano que acredita ser possível dominar sua própria natureza e a natureza do mundo a sua volta, a partir de sua racionalidade. A imagem revelada pela alma nesse sonho aponta para o risco envolvido na atitude do pesquisador que se baseia unicamente na ficção e narrativa moderna, baseando a verdade do mundo, do progresso e da evolução a uma única verdade. Aqui, encontramos também a narrativa e o discurso que dão vida às ciências naturais.

É importante considerar, contudo, que imagem do pesquisador herói como fundamento de uma determinada cosmovisão, não pode ser abordada somente como uma força destrutiva e negativa. O pesquisador herói representa também a força propulsora

que permite levar determinadas iniciativas à frente, e a ultrapassar determinadas fronteiras psíquica. Consequentemente, o pesquisador herói também pode surgir como uma abertura e via de acesso a outros lugares do saber e do conhecimento. Essa imagem, como todas as outras, deve ser cultivada como um potencial psíquico que ressoa em um determinado timbre, e que pode servir a fins diversos. Surge, a partir dessa constatação, a importância de aprofundar as considerações sobre a maneira como determinadas imagens são abordadas e postas em fluxo, no contexto da construção do conhecimento e do saber.

O trabalho com o Outro nesse sonho, a partir do cultivo de imagens e de posteriores amplificações e interpretações, sinaliza a importância que existe em tentar compreender o pano de fundo arquetípico que rege o ato de pesquisar, e produzir conhecimento. Compreender que cada ato de pesquisar e cada cosmovisão atribui a investigação uma perspectiva determinada, com atitudes e riscos próprios, é antes de tudo lidar com a pesquisa e a produção de conhecimento como uma atividade psíquica. É assumir responsabilidade por determinada cosmovisão, e seus possíveis desdobramentos. Esse é um exercício ético que deveria integrar todas as nossas articulações e reflexões epistemológicas. Excluir o Outro Profundo dessa discussão negligencia a responsabilidade que possuímos como pesquisadores, cientistas, e como produtores de conhecimento de conhecimento, de forma geral, em relação às nossas tramas psíquicas profundas, e seus impactos históricos, sociais, culturais e ambientais.

Uma vez que esse trabalho foi sonhado e baseado no revivificar da imagem do pesquisador e do ofício da pesquisa, pela alma, veremos a seguir como a imagem do pesquisador e da pesquisa se modificam em sonhos posteriores. Este primeiro sonho nos apresenta uma narrativa determinada, relacionada a ficção moderna, mas se encerra com uma Voz que anuncia a possibilidade de revisão da pesquisa, dependendo somente do preparo e aptidão do pesquisador. Ao que tudo indica, isso ocorre 9 meses depois, quando

o Outro Profundo, a partir de um novo sonho sobre o ofício da pesquisa, mais uma vez busca diálogo.

5.2 O Segundo Sonho (18 de Agosto de 2015)

O segundo sonho, com a data de 18/08/2015 ocorreu durante a elaboração de meu primeiro projeto. Nessa época, o foco do projeto era a investigação da dimensão simbólica relacionada à arte produzida por um paciente psiquiátrico falecido, cujos trabalhos artísticos se tornaram reconhecidos. Essa investigação ocorreria a partir de entrevistas com analistas junguianos, com a proposta de que realizassem exercícios de amplificações simbólicas a partir dessas imagens. Essa época ainda corresponde a etapa de estruturação desse trabalho onde minha atenção se voltou consideravelmente à pesquisa de campo. Além de todo trabalho de revisão da literatura, entrei em contato com a diretoria do MASP para obter o direito de uso desses desenhos, visitei o Complexo Hospitalar do Juquery para conhecer de perto produções artísticas realizadas por diversos pacientes psiquiátricos, e começava a preparar os roteiros das entrevistas a serem realizadas com os especialistas em abordagem junguiana.

5.2.1 O Segundo Sonho como Texto

Estou conversando com M.P na PUC-SP e ela me apresenta um médico que também é analista junguiano. Ele me convida para subir até sua sala, na própria PUC-SP, para me ajudar a revisar o meu projeto de mestrado. É de noite, e aparece o horário 11:42 (23:42) em minha mente. Meu irmão está comigo e peço a ele que me espere até que eu volte. Ele sinaliza que irá me esperar. Subo até a sala do médico. A sala é bonita, com muitos artefatos e objetos antigos, e mobília de madeira. É um lugar bastante confortável.

O médico analista me pede para sentar e me entrega um livro aberto, onde está escrito um poema. Leio o poema claramente no sonho (esqueci o conteúdo depois que acordei). Enquanto leio o poema, percebo que é muito bonito. Quando termino a leitura o médico se levanta de uma poltrona, anda até uma vitrola encostada em uma das paredes de sua sala e bota um vinil para tocar. Começa a tocar um álbum composto por diversas músicas "soul".

Enquanto escuto as músicas começo a me emocionar, mas penso comigo: “não posso chorar na frente dele. Não Posso.” O médico percebe a minha reação e volta sua atenção a mim: “O segredo é sintetizar as polaridades. Eu dediquei minha vida inteira a esse trabalho.” Ele pausa por um momento e acrescenta: “você precisa entregar um trabalho foda”. Nessa altura do sonho estou bastante emocionado e surgem lágrimas em meus olhos. Respiro fundo e agradeço-o, dizendo, “obrigado”. Ele me responde, de forma amorosa: “se eu não fizer isso por você, farei por quem? Daqui a pouco eu vou morrer e a sua geração vai continuar o trabalho”. Acordo.

5.2.2 Diálogos no Segundo Sonho

Este sonho narra a história de *um pesquisador*, que *a convite presente de um médico analista junguiano*, sobe até uma sala na PUC-SP, para revisar o seu projeto de mestrado. Ou seria a história de um convite de revisão realizado na PUC-SP, onde um pesquisador sobe até a sala de um médico analista junguiano?

De qualquer forma, é de *noite na mente* do pesquisador, e *meia noite se aproxima*. Não podemos esquecer, que *o irmão do pesquisador* também participa dessa trama. Qual o seu papel? *Aguardar, fraternamente, o retorno do irmão*. Eis que a *sala* do médico analista surge como uma imagem de *beleza* e de *conforto*, repleta de *objetos antigos e mobília em madeira*. E assim, *tem início à revisão*. Para sua surpresa, *o pesquisador recebe um livro onde se inscreve um poema*. Na sala, o médico *b(r)ota vitrola e vinil para*

tocar. São invocadas músicas “soul”, e a revisão é feita à imagem e semelhança de um poema, que toca alma.

E o que o pesquisador faz disso? Pego de *surpresa* ele se *emociona*, mas *não se permite chorar*. Pergunto no sonho: “Quem no pesquisador não lhe permitiu chorar?” O médico analista junguiano pondera. E sua Voz se torna a Voz do Outro.

Outro: “O segredo é sintetizar as polaridades. Dediquei minha vida a esse trabalho.”

Acrescenta: “Entregue um trabalho foda”.

Ou teria a Voz do Outro dito, de forma atenciosa: “O segredo de minha *vida dedico* a esse *trabalho foda* de *sintetizar as polaridades...*”? Poderia ainda ser: “minha vida é dedicada a um segredo. Sintetize as polaridades.” Acrescenta: “Esse é um trabalho foda...”.

Confrontado por suas emoções, o pesquisador finalmente compreende. Surgem *lágrimas* e *respirações profundas*, em *agradecimento*. Percebendo isso, a voz da *alma* lhe aborda, mais uma vez, de forma *amorosa*:

Outro: “*Se eu não fizer isso por você, farei por quem?* Daqui a pouco vou *morrer* e sua *geração* vai *continuar o trabalho*”.

Assim, a partir do diálogo estabelecido neste segundo sonho, o texto desse sonho pode ser reapresentado da seguinte maneira:

A convite e presente do Outro

Sobe até a sala do Médico Analista

Um pesquisador junguiano revisando seu projeto mestrado

A Noite Mente

Meia Noite se aproxima

Mas o Irmão do pesquisador aguarda seu retorno

Sala confortavelmente bonita

Objetos antigos, mobília em madeira

Tem início a revisão

Para sua surpresa o pesquisador recebe um livro

Onde a beleza de um poema se inscreve, tocando a revisão

Na sala, vitrola e vinil

B(r)otam músicas da alma

E o que surpreende, emociona

Mas o pesquisador não se permite tocar

Então o Outro, atento, manifesta sua Voz

A Vida!

Como Ela se dedica!

É como um segredo - sintetiza polaridades

Que trabalho foda!

E o pesquisador finalmente compreende

Suas lágrimas profundas

Respiram em agradecimento

Se eu não fizer isso por você, farei por quem?

É o que pergunta ao pesquisador o Outro Profundo

Que mesmo fazendo da Morte, um de seus caminhos

Também faz das gerações futuras

Amor, Vida e Trabalho

Na Alma

5.2.3 Discussão

“[...] Soube tocar o coração do seu amigo até atingir as cordas mais profundas e suscitar nele a primeira sensação, ainda indefinida, daquela melancolia eterna e sagrada que uma alma escolhida, uma vez tendo-a experimentado e conhecido, nunca mais trocaria por uma satisfação barata.”

Fiódor Dostoiévski

Diferentemente da reação que tive em relação ao primeiro sonho, que inicialmente me pareceu obscuro e nebuloso, este segundo sonho se manifestou como um impulso de vida que me tocou profundamente. Pela intensidade de sua manifestação, a articulação desse sonho foi complexa e demandou uma lenta e persistente elaboração de afetos e sentimentos. Dos três sonhos presentes nesse trabalho, este sonho foi o que mais senti ecoar, interiormente, pela mobilização dos afetos que provocou. Seu impacto foi como o resultado de uma pedra atirada ao lago, que faz ressoar lenta e profundamente ondas provocadas na água. Esse reverberar me acompanhou desde o momento em que acordei na madrugada em que tive esse sonho, e permaneceu comigo durante os anos em que desenvolvi essa pesquisa. Durante os primeiros anos que sucederam esse sonho, bastava lembrá-lo para que os afetos surgissem e eu me emocionasse.

Trabalhar esse sonho foi como viver uma gestação compassada. Uma incubação que durou mais de 9 meses. Vivê-lo ao longo dessa pesquisa foi um processo de sensibilização em relação aos conteúdos relacionados a esse trabalho, e permitiu uma perspectiva mais ampla e profunda acerca do que era pesquisado. Acima de tudo, foi um

sonho que promoveu afeto, e que me confrontou com uma corrente de emoções que primeiramente necessitaram ser contidas, e depois elaboradas.

Quando nos atentamos ao fluxo de imagens nesse sonho, nos deparamos com a história de um pesquisador, que em seu processo de revisão do projeto de mestrado é confrontado por uma situação que lhe toca profundamente. Essa situação, no entanto, surge como uma surpresa. No sonho, a imagem do pesquisador se surpreende com o fato de que a revisão de seu projeto passa a ser ditada por um ritmo peculiar, não inteiramente seu. Não inteiramente relacionado às suas vontades. Esse modelo de revisão escapa às normas científicas, tradicionais.

O caminho que leva à revisão não está claro, inicialmente. A noção de que a revisão acontecerá próximo à meia noite sinaliza que os caminhos que levarão o pesquisador à revisão são banhados pela escuridão; sendo obscuros, desconhecidos. Na medida em que o pesquisador segue o seu processo, contudo, ele tem a certeza de que algo fraterno e familiar aguardará o seu retorno. Percebo, aqui, nos cantos escuros do sonho, a presença de Hermes, o senhor dos caminhos. Hermes corresponde à instância psíquica que guia e orienta o ser, sem permitir que ele se perca em seu caminho. Na sequência, a cena do sonho se modifica e a figura do pesquisador se encontra na sala onde acontecerá a revisão. Ele é cercado por beleza, conforto e senso estético. Essa situação desafia a figura do pesquisador a ficar a par de seus sentimentos e emoções. Consequentemente, de seus sentimentos e emoções em relação ao seu trabalho. Para sua surpresa, essa é a revisão.

O imaginário refletido no sonho, denuncia, expõe, e instiga afetos na relação entre a imagem do pesquisador e o seu trabalho. O sonho torna evidente como o imaginário humano não é um território neutro no qual uma pesquisa se desenvolve. Fica claro, aqui,

como o sonho afirma que o universo afetivo compõe, participa, e interfere no ato de pesquisar, pois produzir conhecimento se trata, acima de tudo, de uma atividade humana.

Os temas mobilizados parecem reaproximar a figura do pesquisador à aspectos profundos da vida como a beleza, o senso estético, a cura, a surpresa, a vida e a morte. No primeiro sonho, como foi visto, a temática central surgiu associada à cosmovisão moderna relacionada à racionalização, avanço e progresso. Nesse sonho, contudo, o Outro profundo parece desafiar a imagem do pesquisador a uma vivência de “religare”¹⁶; um retorno à determinadas experiências afetivas primárias.

Os temas evocados por essa situação tocam questões básicas e essenciais à vida, e devolvem a imagem do pesquisador à sua humanidade. O sonho, como vejo, retorna à imagem do pesquisador a condição humana, que é repleta de surpresas, afetos, incertezas e belezas. Surge uma lição. É na superação de um ponto de vista que priva a relação entre um pesquisador e seu trabalho de componentes humanos como beleza, emoção intimidade, amor, e proximidade, que a imagem do pesquisador é exposta aos sons da alma. Esses sons apresentam um ritmo peculiar, que distanciam a imagem do pesquisador de elementos puramente racionais e o colocam no plano imediato da vivência. Apesar de inicialmente se mostrar resistente a essa experiência, o diálogo com o Outro Profundo leva à imagem do pesquisador a um profundo senso de agradecimento, proporcionando a transformação de sua perspectiva. No final do sonho, a figura do pesquisador parece acolher a dimensão humana dos afetos mobilizados. A vivência humana de reconexão representa em si uma temática arquetípica. Como nos mostra Jung, (2013a) temas arquetípicos se ligam à profundidade das experiências tipicamente humanas.

¹⁶Do latim “religare”, que significa ligar novamente, como um retorno às origens.

A sedimentação de todas as poderosas experiências ancestrais de toda a humanidade – ricas de afetos e imagens – com o pai, a mãe, os filhos, o marido e a mulher, com a personalidade mágica, com os perigos do corpo e da alma, erigiu este grupo de arquétipos em princípios formuladores e reguladores supremos da vida religiosa e até mesmo da vida política, num reconhecimento inconsciente de suas tremendas forças psíquicas (JUNG, 2013a, p. 101, pr. 337).

São muitos os temas evocados por esse por esse sonho, mas acredito que a trama central dessa narrativa, é essencialmente mobilizada pelo símbolo de anima, que significa “animar; dar movimento ao que é vivo”. É de anima que deriva a palavra, alma. Como esclarece Jung (2014, p. 36, pr. 57) “anima não é alma no sentido dogmático e nem *uma anima rationalis*, que é um conceito filosófico, mas um arquétipo natural”. Para Jung (2014), anima, simbolicamente, se relaciona ao Arquétipo da Vida.

Um ser que tem alma é um ser vivo. Alma é o que vive no homem, aquilo que vive por si só gera vida (...) Ela (alma) convence-nos de coisas inacreditáveis para que a vida seja vivida (...) ter alma é a ousadia da vida, pois a alma é um daimon doador de vida (JUNG, 2014, p. 35, pr. 56).

Aqui, anima não será discutida como o padrão da personalidade feminina que reside na psique de todo homem, mas antes como uma força que se vincula a vida humana de forma geral, e que “conduz ao reconhecimento da alma como fator da personalidade voltado para a interiorização e o descenso, o fator que dá profundidade” (HILLMAN, 1984, p. 55). Para levar adiante essa discussão, contudo, é necessário discernir,

conceitualmente, entre anima e psique como fatores relacionados ao símbolo da alma e ao Arquétipo da Vida. Cito Hillman (1984, p. 55):

A relação entre anima e psique pode também ser concebida como um exemplo do potencial e do atual (...) através do diálogo e do intercuro algo de psicológico emerge de um estado de anima. Em outras palavras, a anima torna-se psique, dando-nos um crescente sentido de alma na medida em que desperta em psique. Portanto, a psique está latente em todas as confusões de anima, esforçando-se por acordar.

Aqui, Hillman (1984) segue o raciocínio de Jung e nos ajuda a compreender que tanto anima quanto psique devem ser apreendidos menos como conceitos fechados, e mais em sua manifestação simbólica, como a semente e possibilidade de realização da alma, que quando mobilizada preenche a vida de significado e profundidade psicológica. Como assinalou Jung (2014, p. 38, pr. 61) “Jamais devemos esquecer que, em se tratando de anima, estamos lidando com realidades psíquicas, as quais até então nunca foram apropriadas.”

Ao tratarmos de anima devemos ter em mente que sua mobilização pode apontar o caminho que conduz à autorrealização psíquica. Este caminho pode ser abordado como um “caminho iniciático para a criatividade psicológica (...) e no âmago de cada fascinação de anima, está a irresistível beleza daquela que é a mais bela de todas as formas criadas, Psique” (HILLMAN, 1984, p. 55). Aqui surge a ideia de que quando constelada a fascinação provocada por anima, surge atração erótica pela beleza de Psique; isto é, atração pelo caminho que conduz à profundidade psicológica.

Se traçarmos um paralelo entre estes temas e o fluxo de imagens no segundo sonho, percebemos que no caminho de revisão do projeto mestrado, a imagem do pesquisador se depara com aspectos fascinantes e sedutores de anima, como a beleza

poética e os sons da alma, que o desafia a vivenciar seus afetos em um processo que o leva ao amadurecimento psíquico, em relação ao seu trabalho. Este é, também, um processo de iniciação e realização psicológica.

Com o tempo, o trabalho neste sonho fez com que sua narrativa se tornasse cada vez mais clara quando observada em relação a luminosidade e riqueza do Mito de Eros e Psique. O mito, primeiramente descrito por Apuleio¹⁷, e nesse trabalho apresentado a partir da narrativa de Brandão (2015), conta que Psique era a filha mais nova de um rei, e que essa princesa tinha duas irmãs. Apesar de possuir uma beleza sobre humana, Psique jamais havia recebido propostas de casamento. Sua beleza era tanta que fazia os mortais cultuá-la ao invés de cortejá-la. Desesperado com a situação, o rei recorre a um oráculo e recebe a triste notícia de que deveria levar a sua filha, Psique, até o topo de uma montanha e abandoná-la. O oráculo anuncia que depois de deixá-la nesse lugar, um monstro viria até Psique e a levaria com ele.

Enquanto isso, Afrodite, Deusa da Beleza, enciumada pela beleza de Psique, arquiteta um plano de vingança e pede a seu filho Eros, Deus do Amor, para castigá-la. Afrodite pede a Eros que apaixone a princesa pelo homem mais horrendo do mundo. Mas assim que Eros deposita seus olhos sobre Psique, no alto da montanha, é ele que se apaixona pela mortal, e a leva até seu palácio. No palácio de Eros, Psique é muito bem tratada. A princesa é recebida por diversos criados e criadas que lhe informam que seu marido só apareceria de noite para consumir o casamento. Ao contrário do que inicialmente desconfiava, quando a noite chega, Psique também é bem tratada pelo seu marido. Dia após dia, Psique é cuidada pelos criados do palácio durante o dia, e todas as noites é visitada pelo seu marido; com quem compartilha noites de amor.

¹⁷Lúcio Apuleio (125 – 170 d.C.) foi um filósofo e escritor satírico romano nascido em Madaura, na Numídia. Foi um importante autor da literatura, da retórica e da filosofia platônica de sua época. Entre sua principal obra figura o romance *Metamorfoses*, onde narra a história mítica de Eros e Psique.

Conforme os dias passam, no entanto, Psique torna-se curiosa, pois seu marido sempre a visitava na sombra da noite, e nessas visitas, a jovem princesa não conseguia dar forma a seu rosto. A pedido de seu marido, Psique não insiste em ver-lhe a face, mas com o passar do tempo, se torna cada vez mais curiosa. Passado algum tempo, Psique recebe permissão de seu marido e visita sua família. Enquanto conversa com suas irmãs, estas lhe convencem de que seu marido era na realidade um monstro, e de que ela deveria, no escuro da noite, iluminar a face de seu marido e em seguida assassiná-lo. Na mesma noite, ao iluminar a face de seu marido, Psique surpresa, constata que seu marido era, na realidade, uma criatura divina e bela. Reconhece deitado a seu lado, o deus do amor, Eros.

Eros acorda em meio a essa situação, e ao se perceber traído, foge enfurecido. E Psique vai em busca de Eros, em vão. Depois de muito procurá-lo e constatar que seu marido não voltaria, Psique finalmente se entrega a Afrodite em um pedido de redenção. Afrodite, por sua vez, designa que a jovem princesa deveria realizar uma série de tarefas para conseguir o seu perdão. Psique realiza uma tarefa após a outra. A última dessas tarefas, no entanto, exige que Psique vá até o reino de Hades e consiga, junto à rainha do submundo, Perséfone, uma caixa repleta de beleza. Psique consegue a caixa, mas não segue o conselho que foi lhe dado; de que não deveria, sob hipótese alguma, abrir a caixa.

Psique acaba por abrir a caixa, de onde surge uma névoa que começa a lhe retirar a vida. Eros, no entanto, observou durante todo o tempo esse tempo, os caminhos percorridos por Psique. O Deus ainda está apaixonado pela mortal. Desesperado com a situação, vai até Psique e a desperta do sono profundo que começava lhe tomar. Psique, desperta de seu sono, vê todas suas tarefas finalmente concluídas. É então que surge Hermes, o Deus dos Caminhos, e conduz Psique até o Olimpo. Lá, em um banquete na presença de todos os Deuses, Zeus concede imortalidade à Psique, que se une eternamente à Eros.

Esta narrativa mítica carrega em si o saber de que o amor, na personificação de Eros, é a necessidade da alma – personificado por Psique, assim como a alma (Psique) é a necessidade do amor (Eros). Como coloca Hillman (1984, p. 57), “anima torna-se psique através do amor e é Eros quem engendra a psique (...) o criativo é um resultado do amor. Ele é marcado pela imaginação e beleza, pela relação com a tradição como força viva”. O tema arquetípico relacionado ao despertar da alma, como nos narra esse mito, ocorre diante da presença e da benção do amor. Fernando Pessoa (1986), em seu poema *Eros e Psique*, também ilustra a experiência de revelação que surge pelo encontro entre o amor e a alma:

Conta a lenda que dormia
 Uma Princesa encantada
 A quem só despertaria
 Um Infante, que viria
 Do além do muro da estrada.

Ele tinha que, tentado,
 Vencer o mal e o bem,
 Antes que, já libertado,
 Deixasse o caminho errado
 Por o que à Princesa vem.

A Princesa adormecida,
 Se espera, dormindo espera.
 Sonha em morte a sua vida,
 E orna-lhe a fronte esquecida,
 Verde, uma grinalda de hera.

Longe o Infante, esforçado,
 Sem saber que intuito tem,
 Rompe o caminho fadado.
 Ele dela é ignorado.
 Ela para ele é ninguém.

Mas cada um cumpre o Destino –
 Ela dormindo encantada,
 Ele buscando-a sem tino
 Pelo processo divino
 Que faz existir a estrada.

E, se bem que seja obscuro
 Tudo pela estrada fora,
 E falso, ele vem seguro,
 E, vencendo estrada e muro,
 Chega onde em sono ela mora.

E, inda tonto do que houvera,
 À cabeça, em maresia,
 Ergue a mão, e encontra hera,
 E vê que ele mesmo era
 A Princesa que dormia.

Este mito possui uma série de correspondências com a narrativa proporcionada pelo segundo sonho dessa pesquisa. Assim como no Mito de Eros e Psique, percebe-se nas entrelinhas do sonho a presença de Hermes, que apesar da noite escura, conduz a figura do pesquisador à revisão. Constata-se também o elemento da surpresa com o qual o pesquisador e Psique se confrontam em ambas narrativas. Surpresa, como um elemento que desafia os personagens e mobiliza ambas as tramas, colocando-as em movimento.

Só existe amadurecimento psíquico real, em ambas as tramas, depois que os caminhos percorridos por cada personagem os força a confrontar determinadas situações. No caso do pesquisador, o desafio é estabelecer um contato direto com as emoções evocadas pelo seu trabalho. No processo de adquirir clareza e discernimento em relação aos afetos, é levado a reconhecer o valor e a beleza desse despertar. Em Psique, vemos a evolução de uma relação obscura e camuflada com Eros, de quem não enxergava a face, à um vínculo amadurecido que necessitou mobilização, e que envolveu realização de uma série de tarefas e articulações para se consolidar.

Em ambas narrativas, tanto do sonho quanto da psique, surge a temática do confronto com a estética e a beleza. No processo de revisão, o pesquisador é levado à uma sala esteticamente bonita, e somente lá tem acesso às músicas da alma. A história de Psique só se inicia pelo fato de que a princesa possui em sua natureza, beleza divina. Toda trama só ocorre, pois a personagem é levada à caminhos que a desafia a estabelecer

vínculos cada vez mais profundos com aspectos de sua própria natureza. É neste caminho que ocorre o despertar. Psique, no entanto, só desperta, através do amor (Eros). Como nos mostra o sonho e a narrativa mítica, para que a alma amadureça como um fator psicológico esteticamente belo, atrativo, e repleto de valor, ela precisa percorrer uma jornada misteriosa, onde se depara com surpresas e forças que regem a Vida e a Morte. O condutor desse caminho é o amor; a força que atrai, une e sintetiza elementos distintos.

E o que seria a beleza da alma senão seu próprio brilho? A beleza da alma se encontra nos caminhos que ela resolve percorrer. Se encontra em seus próprios desígnios, que são ao mesmo tempo misteriosos e repletos de vida. Como esclarece Hillman (1984, p. 96) “a beleza de psique se refere a um sentido do belo em relação aos acontecimentos psicológicos”. O tema da Vida e Morte também aparecem como destaque dessas tramas; tanto ao sonho, quanto ao mito. “A alma regenera-se através de suas experiências de morte” (HILLMAN, 2011, p. 72) e a “vida e a morte chegam ao mundo juntas; os olhos e as órbitas que os contém nascem no mesmo momento” (HILLMAN, 2011, p. 70).

Surge, nesse ponto, esclarecimento de que sem a morte para um mundo antigo não existe renovação. Nessa concepção, a alma, em seus misteriosos desígnios estende um convite para morte. É a morte que possibilita mudança, por mais que o seu preço seja a dor e o sacrifício. Essa é também, uma experiência de iniciação. A experiência da morte, como iniciação, aponta para a participação em um outro nível de consciência (HILLMAN, 2011). É como o despertar para uma nova realidade. Sem a morte, também não se pode julgar efetivamente, o valor da vida. A beleza de um ato e de uma atitude podem ser melhor avaliados diante de sua finitude; diante da profundidade e do valor que lhe são atribuídos enquanto uma atitude possível de se realizar em vida. A imagem do pesquisador, no sonho, se depara com as forças da vida e da morte para realizar sua

revisão, assim como Psique desce ao reino de Hades e tem um contato próximo da morte, antes de iniciar uma nova vida.

Ainda em relação ao mito, gostaria de resumi-lo recorrendo novamente à Hillman (1984), que parece esclarecer de forma simples e assertiva um dos pontos centrais relacionados à trama de Eros e Psique:

Não são simples figuras de uma história, meras configurações de componentes arquetípicos, mas são duas extremidades de todo processo psíquico. Implicam-se e evocam-se mutuamente. Não podemos ver nada psicologicamente sem estarmos envolvidos e não podemos nos envolver com alguma coisa sem que isto penetre nossa alma. Ao viver um evento psicologicamente, tendemos a sentir a ligação com ele; em sentimento e desejo tendemos a perceber a importância de alguma coisa para a alma. O desejo é sagrado (...) porque toca e move a alma. A reflexão nunca é suficiente (HILLMAN, 1984, p. 99).

Como o rizoma que dá vida às tramas do Mito de Eros e Psique e ao segundo sonho dessa pesquisa, o motivo arquetípico do despertar da alma é o tema central a partir da qual o papel do pesquisador e a prática de pesquisa na contemporaneidade podem ser discutidos, nesse ponto do trabalho. O tema da realidade da alma introduz ao mundo científico uma nova perspectiva, que sugere antes de tudo, uma maneira diferente de estar no mundo da qual estamos habituados. No mundo moderno, os espaços da alma parecem ter sido esvaziados. Os saberes e o conhecimento científico de nosso mundo não apreciam a beleza, estética, amor, vínculo, intimidade, sacralidade. Esses temas, no geral, são pouco articulados pelos meios acadêmicos. O universo científico e os parâmetros modernos não possuem os meios de apreciá-los e valorizá-los.

O pensamento moderno retira o saber desses territórios psicológicos, e o mais interessante sobre a narrativa apresentada pelo sonho, é que o fluxo de imagens sinaliza que a própria alma parece saber disso. O primeiro sonho encena a alma a partir de sua própria aniquilação e enterro, e o segundo sonho, a partir da mobilização da dimensão afetiva, encena a temática do resgate e do despertar da alma. O reconhecimento da alma aponta para a existência de um mundo humano que habita a alma, e que é inclusive encenado e vivenciado por ela.

Quando adotamos essa forma de existir - num mundo humano que vive na alma, abrimos a possibilidade para que a alma se reconheça, se experimente, e se transforme. Abrimos a possibilidade de experimentarmos e nos aproximarmos das complexas forças que nos vivem, e conseqüentemente, abrimos espaço para um diálogo com o Outro profundo. Se deslocarmos essa perspectiva para a ciência e para as mais diversas formas de saberes, ofereceríamos à própria ciência a oportunidade de reconhecer a sua própria imagem, suas próprias tramas, complexidades e realidade psíquica, a partir da alma. Essa é uma oportunidade para aprofundar diversas perspectivas. Essa mudança de posicionamento, para a visão de um mundo humano que vive na alma, oferece ao pesquisador a possibilidade de se vincular com a alma das coisas e do mundo. Na intimidade desse vínculo é resgatada a profundidade psicológica do tema com o qual o pesquisador se relaciona.

A perspectiva oferecida pela psicologia de Jung aponta para a alma como algo relacionado a uma realidade transcendente que extrapola o ser humano, e ao mesmo tempo para a alma como uma perspectiva, que quando adotada, permite experimentar as coisas a partir de profundidade psicológica. Quando relacionamos essa perspectiva ao processo de produção de conhecimento, percebemos que a pesquisa que inclui a

perspectiva da alma é a pesquisa direcionada para a realização da alma, ou o que nas palavras de Hillman (2010) seria uma pesquisa voltada para “fazer alma”.¹⁸

O processo de “fazer alma” envolve atentar à voz da alma, permitindo que se desdobre e se realize. Com isso surge o reconhecimento dos complexos fatores psíquicos relacionados ao processo de pesquisa e produção de conhecimento, e de seus possíveis impactos para o ser humano como indivíduo, para sua época, cultura, e para o seu meio ambiente. Todo saber científico, filosófico, tecnológico, espiritual, é edificado em cima de uma realidade da alma que experimentamos, tendo o ser humano consciência disso, ou não. Cada perspectiva profunda relacionada a alma possui a sua própria complexidade. As suas próprias tramas, desafios, peculiaridades. Para realmente compreender cada forma de conhecimento e saber, cada qual encerrado em suas próprias complexidades e significados, é preciso mobilizar e despertar a experiência básica do mundo da qual esses saberes são apenas expressões. Essa compreensão se consegue a partir do resgate e despertar da perspectiva alma, que nos informa qual cosmovisão sustenta a produção e manutenção do conhecimento.

Assim, a partir do trabalho realizado nesse segundo sonho, passei a me relacionar de maneira cada vez mais íntima com uma segunda imagem exposta pela alma relacionada ao papel do pesquisador, e ao processo de produção de conhecimento. Passei a dialogar com a imagem de um pesquisador amante. Esse retrato é feito à semelhança do pesquisador que realiza o seu ofício ao perceber e devolver alma às coisas do mundo, pelo reconhecimento e resgate da profundidade e valor estético que possuem. É a imagem do pesquisador motivado pela beleza e pela atração que sente em relação aos acontecimentos psicológicos que ocorrem no decorrer de seu trabalho.

¹⁸Fazer alma ou “Soul-making” é possível a partir das atitudes que propiciam o desabrochar da alma. Fazer alma envolve o seu cultivo. Envolve uma atitude de interesse pela alma, possibilitando o seu desenvolvimento e realização em vida (HILLMAN, 2010).

Além de ser amante, esse pesquisador desenvolve no decorrer de seu trabalho, senso poético. É o pesquisador que, tocado por algo que o anima, desenvolve um vínculo íntimo com seu trabalho. A narrativa romântica que dá vida a essa forma de realizar pesquisa nos conta a história de um pesquisador que, seduzido pelo brilho de anima, ingressa numa jornada de pesquisa, repleta de surpresas. Nesse caminho, o trabalho desse pesquisador é captar e ajudar o mundo a compreender a profundidade psicológica dos fenômenos com os quais se depara. Na medida em que se envolve com o seu trabalho, intimamente, esse pesquisador é tocado e transformado pelo trabalho, que em contrapartida ganha profundidade e também é transformado no processo. Essa mesma noção, relacionada a esse processo de transformação mútua, é amplamente discutida por Romanyshyn (2013) em *The Wounded Researcher*.

Existe ainda, algo de curativo relacionado à posição de amante assumida pela imagem do pesquisador, em relação ao seu trabalho. Devemos retornar ao primeiro sonho para lembrarmos que o processo de revisão da pesquisa se inicia pela revisão de um projeto sobre doenças cardiovasculares. As doenças cardiovasculares obstruem as artérias e o fluxo sanguíneo do coração, e ao longo da trajetória dos dois primeiros sonhos, a imagem do pesquisador é reorientada em relação ao fluxo de seus sentimentos e emoções. Nesse segundo sonho, o convite de revisão é feito pela imagem de um médico, o que nos faz suspeitar que a cura é também um dos sentidos e finalidades dessa jornada de pesquisa. Mas, para onde deve se dirigir essa cura? Onde ela é requerida, em relação ao trabalho? Nosso imaginário popular nos leva a pensar no coração como a sede das emoções, do amor, e dos sentimentos.

Numa perspectiva simbólica, a mudança de perspectiva em relação aos afetos também leva a uma reorientação do fluxo psíquico relacionado ao órgão do coração. No final, as imagens da alma nos mostram como existe algo no plano individual e coletivo,

acometendo o coração dos trabalhos e das pesquisas acadêmicas. A alma também nos mostra que a cura dessa “doença cardiovascular” depende da reorientação e mudança de perspectiva que possuímos, como pesquisadores, em relação aos afetos e sentimentos que nutrimos em relação aos nossos trabalhos. Somente um pesquisador que ama; um pesquisador amante, se confronta com os sentimentos e emoções relacionadas aos fenômenos que pesquisa. Esse pedido, por uma revisão que leva a cura, pode ser entendido como uma exigência da alma não somente em relação ao pesquisador que realizou essa pesquisa, mas em relação ao universo acadêmico do qual participa.

Pela evocação de uma segunda imagem e cosmovisão relacionada ao ofício da pesquisa, fica evidente como a perspectiva da alma não é fixa, e aponta a possibilidade de verdades distintas, coexistindo entre si. A perspectiva desse trabalho mais uma vez aponta para a importância de se valorizar a pluralidade, e de se atentar aos desafios éticos que surgem na medida em que cada uma das perspectivas expostas pela alma se desdobram. Essa visão claramente se alinha ao pensamento pós-moderno. Em relação ao meio acadêmico contemporâneo, essa constatação reforça a importância de se levar a sério a pluralidade de cosmovisões, saberes, e perspectivas, como reflexos das complexas atividades psíquica humanas, e das articulações éticas que cada uma dessas manifestações necessita. A partir do que a alma expõe nesse segundo sonho, os pesquisadores que compõe as instituições responsáveis pela produção de conhecimento devem se responsabilizar pelo diálogo com o conhecimento proveniente do senso estético, da sensibilidade poética, e da dimensão sensível e afetiva relacionada ao saber do coração. Sobretudo, a alma, nesse segundo sonho, nos informa que o Amor é uma forma legítima de saber e conhecimento.

5.3 O Terceiro Sonho (17 de Maio de 2018)

O último sonho que compõe esse trabalho ocorreu na madrugada após meu exame de qualificação. Até então, os objetivos desse trabalho eram dois: i) comprovar a confiabilidade do recurso de amplificação simbólica, ao comparar articulações feitas por diferentes analistas junguianos enquanto realizavam exercícios de amplificação simbólica, e ii) a partir das amplificações feitas pelos analistas, realizadas em relação a produções artísticas de um ex paciente psiquiátrico, apresentar seus conteúdos arquetípicos, e sua relevância para nossa época atual.

Apesar de ter sido aprovado no exame de qualificação com o antigo projeto, e de ter produzido consideravelmente em relação aos objetivos almejados naquela época, o exame de qualificação foi um divisor de águas em minha jornada como mestrando. Enquanto eu era submetido àquele exame e respondia questões da banca, sonhos que eu havia tido em relação ao meu projeto de mestrado surgiram em minha mente. Ao final da avaliação, a sugestão da banca foi que eu escolhesse um dos dois objetivos listados acima, e desenvolvesse o meu trabalho a partir de um só objetivo.

Ainda assim, após a avaliação, a repercussão interior como reflexo da lembrança dos sonhos foi tamanha, que passei a me questionar em relação aos temas, objetivos, e atividades que regiam minha pesquisa. Foi tomado por esse espírito, que eu passei a rearticular minha pesquisa e que eu busquei redirecionar o meu trabalho, transformando-o no que é hoje. Passei a valorizar os sonhos que surgiram em minha memória no momento do exame, e permiti que eles se tornassem o norte de minha pesquisa. Foi somente nesse ponto que os integrei, literalmente, ao meu trabalho acadêmico e percebi seu valor em relação à minha pesquisa. Na mesma madrugada do exame de qualificação tive o seguinte sonho, que também incluí nesse trabalho, e que agora será apresentado como texto.

5.3.1 Terceiro Sonho como Texto (17 de Maio de 2018)

Estou na cozinha, jantando com meu irmão. O diálogo com ele é a respeito do coordenador do programa da pós-graduação, de meu mestrado. O coordenador se chama P. e é médico. Meu irmão comenta, fascinado: “Ele é o único médico que conheço que faz palestras sobre astrologia védica”. O cenário muda. Estou sozinho, de noite, num campo aberto em meio à natureza. O clima é agradável. Acima de mim surge um céu farto de estrelas. Fito as constelações que pairam sobre mim, em contemplação. Acordo.

5.3.2 Diálogos no Terceiro Sonho

Esse sonho narra à história de um pesquisador que janta com seu irmão na cozinha, dialogando a respeito do coordenador da pós-graduação de seu mestrado. Mas esta também é a imagem de uma *coordenação de pós-graduação*, que *cozinha o mestrado do pesquisador*, num diálogo com seu irmão, durante o jantar.

Outro: “Sim. Cozinhar *expõe* componentes *ao fogo e o calor das temperaturas elevadas*. E *na cozinha* que leva ao *diálogo*, o irmão do pesquisador se eleva em *fascínio*, e *busca (Re)conhecer à medicina envolvida nesse tipo de coordenação.*”

“Mas que medicina é essa? E quem, afinal de contas, está coordenando, o que?” pergunto no sonho.

Outro: “Essa medicina é palestrada pelos astros e pela voz dos antigos Vedas”

E como toca o pesquisador, essa voz? A partir dessa voz, o *cenário da pesquisa muda*. Sozinho, de noite, o pesquisador se vê *num campo aberto, em meio à natureza*. O

clima é agradável, e acima do pesquisador surge um *céu farto em estrelas*. Lá, o *pesquisador* dá seguimento ao seu trabalho, *fitando* o céu e as *constelações*, que *pairam sobre si mesmo, em contemplação*.

Novamente, pela articulação e diálogos no sonho, o texto pode ser reapresentado da seguinte maneira:

Pela coordenação de uma pós-graduação

Que cozinha o mestrado de um pesquisador em diálogo

Pela exposição ao fogo e ao calor da conversa

Que eleva o irmão do pesquisador em fascínio

Surge a busca

O (Re)conhecimento

Pela medicina

Palestrada pelos astros

E pela voz dos antigos Vedas

O cenário da pesquisa muda

Num campo aberto

Em meio à natureza

O céu é farto em estrelas

E o pesquisador fita as constelações que pairam sobre Si-mesmo

Em Contemplação

5.3.3 Discussão

“{...} Ao lado desta imagem eu gostaria de colocar o espetáculo do céu noturno estrelado, pois o único equivalente do universo interior é o universo exterior; e, assim como atinjo este mundo através do corpo, atinjo aquele através da psique.”
Carl Gustav Jung

O exame de qualificação e as semanas seguintes a sua realização, remontam o momento de mobilização psíquica que deu origem ao terceiro sonho dessa pesquisa, e a esse trabalho. Me lembro claramente de recordar os dois primeiros sonhos desse trabalho enquanto minha pesquisa era examinada pela banca de qualificação. Me lembro, também, de sair desse exame e andar pelo campus da USP em direção à portaria, enquanto refletia sobre os primeiros dois sonhos descritos nesse trabalho, me aprofundando neles. Na mesma madrugada do exame surgiu um terceiro sonho relacionado ao mestrado. A partir desse sonho e dos *insights* que surgiram com ele, não me restaram dúvidas; deveria desenvolver uma pesquisa a partir dos nortes que os sonhos me ofereciam. Esse era um chamado que eu não podia deixar de atender.

O que seguiu por muitas semanas foi um processo intenso de retomada das muitas lembranças, imagens, conteúdos que a reconexão com esses três sonhos, possibilitava. Constatei, naquela altura, que uma barragem parecia ter sido rompida, e com isso um fluxo obstruído retomava o seu sentido. Senti um enorme alívio, e meu interno se encheu de ânimo. Mesmo com menos de um ano do prazo final da entrega de minha dissertação, senti a disposição necessária para reerguer um novo trabalho, e reconheci como a fonte que encheria o novo trabalho de vida, os três sonhos. Foi então que me entreguei completamente ao trabalho com os sonhos, permitindo que atuassem sobre mim.

Enquanto eu buscava articular uma postura de abertura em relação aos sonhos e seus conteúdos imagéticos e afetivos, eclodiam em mim diversos estados imaginativos.

O contato cada vez mais íntimo com os sonhos e suas fantasias me permitiram, por vezes, dirigir perguntas e dúvidas ao próprio sonho, como num diálogo. A condução desse diálogo está descrita com detalhes no percurso metodológico desse trabalho. Desenvolver o trabalho dessa forma envolveu em maior parte, observar e contemplar as fantasias que surgiam, enquanto se preservava, também, as posições assumidas pelo ego onírico, no sonho. Trabalhar com os sonhos dessa forma envolveu não somente a preservação do ponto de vista dos vastos universos imaginativos apresentados pelos sonhos, mas o amadurecimento filosófico e racional em relação ao ponto de vista epistemológico priorizado por Jung (2013b) como *esse in anima*, ou realidade da alma.

O redirecionamento do trabalho envolveu o desenvolvimento de uma nova postura diante da pesquisa. Nesse processo, o trabalho parece ter migrado de território psicológico, havendo inclusive a necessidade de mudança do orientador responsável pelo trabalho. Hoje percebo que me alinhei, aos poucos, ao longo de minha jornada como mestrando, com a postura descrita por Jung e Wilhelm (1988) em *O Segredo da Flor de Ouro*, como o deixar-acontecer de Mestre Eckhart.¹⁹

O deixar-acontecer, na expressão de Mestre ECKHART, a ação da não-ação foi, para mim, 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. Seria muito simples se a simplicidade não fosse verdadeiramente a mais difícil das coisas! Tratar-se-ia, em primeiro lugar, da observação de qualquer fragmento da fantasia, em seu desenvolvimento (JUNG; WILHELM, 1988, p. 33).

¹⁹Eckhart von Hochheim (1260 – 1327 d.C.), mais conhecido como Mestre Eckhart, foi um teólogo, filósofo e místico alemão.

Nesse processo, ao me aproximar diariamente dos sonhos durante semanas, praticando a ação da não-ação, percebi a vida simbólica de meu trabalho aos poucos se desdobrar e se auto realizar. Os caminhos de meu trabalho se revelaram passo a passo, e surgiu em meu íntimo uma certeza profunda de que essa era a trilha que deveria seguir. Cito Jung e Wilhelm (1988) novamente, pois são raras as passagens em que Jung descreve abertamente como abordava e tratava, fantasias:

Em geral, nos deparamos com os tênues fios de fantasia, os quais não nos permitem reconhecer com clareza de onde vêm, e para onde vão(...) esses exercícios devem prosseguir até que o espasmo da consciência desapareça, isto é, até que se consiga deixar as coisas acontecerem por si mesmas, o que representa a meta seguinte do exercício. Deste modo, se cria uma nova atitude, a qual aceita o irracional e incompreensível, simplesmente porque é aquilo que ocorre (JUNG; WILHELM, 1988, p. 34).

O interessante é que me deparei com essas passagens somente semanas depois de começar a prática de abordar os sonhos dessa maneira. Me considero afortunado por isso, e percebi sincronicidade nesse evento. Apesar de ler e estudar as obras de Jung há quase dez anos, tive acesso a esse saber somente após reconhecê-lo como uma verdade psicológica legítima. Se tivesse me fixado nesse exercício anos atrás, ou até semanas antes do reconhecimento dessa vivência, é provável que tentasse provocar essa experiência, o que sem sombra de dúvidas levaria a seu fracasso. Nessa forma de abordar a psique, é preciso deixar as coisas acontecerem. Nesse ponto, percebi o meu trabalho no ditado popular, “quando o discípulo está pronto, o mestre aparece”. Dessa forma, fui levado pela própria psique, a desenvolver uma pesquisa a partir do trabalho com os sonhos.

Retomando o terceiro sonho desse trabalho, quando observamos suas imagens, nos deparamos com uma força que ao coordenar o trabalho, cozinha o processo de pesquisa em diálogo. Como bem alerta Hillman (2013, p. 145) “o trabalho do sonho cozinha os eventos da vida em substância psíquica através de modos imaginativos (...) Este trabalho retira as questões da vida e as transforma em alma”. O coser, como metáfora, indica uma transformação em relação ao território psicológico no qual o trabalho passa a ser realizado.

No terceiro sonho, ao se deparar com uma *medicina palestrada pela astrologia e pela voz dos Vedas*, o cenário da pesquisa muda, e a figura do pesquisador se vê em meio à natureza, cercado por um céu repleto de estrelas. Essa palestra constitui também uma narrativa. Nesse ponto podemos nos perguntar: que narrativa é essa, exposta pela alma? Podemos suspeitar de que existe algo relacionado a imagem dessa narrativa específica, relevante ao processo de pesquisa. Algo nessa forma de estruturar, expor, relatar, e transmitir conhecimento, pelo qual uma pesquisa realizada com alma, anseia. Somente o diálogo com a narrativa exposta pelo sonho pode conduzir a uma compreensão mais profunda acerca do que é mobilizado em relação a imagem do pesquisador, na alma. Vejamos então, o que a voz dos Vedas pode nos contar.

De acordo com Lad (2002) o mundo moderno jamais chegou num consenso em relação à origem dos Vedas - as antigas escrituras sagradas que hoje são vistas como o pilar das ciências da antiga Índia. Sabe-se, no entanto, que o conhecimento contido nessas escrituras inicialmente era transmitido de geração a geração de forma oral, tratando-se, possivelmente, de um saber difundido há 10 mil anos. São quatro os principais Vedas: Rigveda, Yajurveda, Atharvaveda, e o Samaveda. Porém, como já foi mencionado, muito antes de serem compilados nos Vedas, todo esse saber e conhecimento foi transmitido de geração a geração durante milênios pelos rishis, os sábios e visionários da antiga Índia.

De acordo com a tradição, esses sábios alcançaram esses saberes e conhecimentos a partir de revelações e de estados meditativos profundos. “Essa antiga sabedoria provém das cavernas e montanhas da Índia, onde os rishis sustentavam ashrams e discípulos” (LAD, 2002, p. 3). Cada um dos Vedas foi organizado em quatro categorias conhecidas como *Samhitas*, *Brâmanas*, *Aaranyakas*, e *Upanishads*. De forma geral, os *Samhitas* correspondem a diversos hinos e coleções de mantras. Os *Brâmanas*, à literatura especializada na prática ritual. Os *Aranyakas* se ocupam do aspecto filosófico relacionado as práticas rituais, e os *Upanishads*, também de natureza filosófica, se ocupam dos aspectos filosóficos relacionados ao saber védico, de forma geral.

Diferentemente do que ocorre na ciência moderna, é um traço fundamental das ciências védicas, o diálogo existente entre diferentes formas de saber. Diferentes áreas de conhecimento como a medicina, filosofia, teologia, psicologia, astrologia, e arte não se excluem e não se opõe, nessa tradição. Essas diferentes “instituições se têm fortalecido reciprocamente, de modo que em cada uma delas podemos encontrar características que na Europa atribuiríamos apenas a sua oposta” (ZIMMER, 2018, p. 37). A ciência védica nos apresenta uma série de classes de conhecimento, ou sabedorias, denominados *vidya*, ou “conhecimento que leva a um fim prático” (ZIMMER, 2018, p. 54). Entre elas, a filosofia, como a classe de conhecimento que embasa a cosmovisão védica e ensina sobre o mundo e sua realidade, constitui um modo de saber cujo objetivo é a transformação do ser humano.

A nível pessoal, minha busca pela *medicina narrada pela astrologia e pela voz dos Vedas* me levou a iniciar um curso teórico/vivencial sobre a prática da antiga medicina indiana, o Ayurveda, no segundo semestre do ano de 2018. Desde então também busco estudar e me familiarizar com o conteúdo da ciência védica, de forma geral. Também descobri, após experimentar esse sonho, a existência de um saber astrológico mais antigo

do que o da astrologia normalmente propagada no ocidente. A ciência védica possui um sistema astrológico próprio – o Jyotish (FRAWLEY, 2000).

Como diferentes aspectos da ciência védica, tanto o Ayurveda (Apêndice A), quanto a astrologia védica (Apêndice B) possuem como aspecto central de sua filosofia, teorias e práticas voltadas ao reconhecimento da força eterna que habita a natureza humana e que permeia o todo. Essa teoria e prática filosófica, em sânscrito, é conhecida como *Atma Vidya*. A tradição védica possui como aspecto filosófico central, a concepção de um poder cósmico supremo adormecido na natureza humana. Independente da área de conhecimento articulada nessa antiga tradição, aproximação do ser humano com a verdade essencial - o aspecto da natureza humana e do cosmos que se revela eterno, profundo, e imutável, é o objetivo dos diferentes saberes que compõe essa ciência (ZIMMER, 2018).

Tanto o Jyotish quanto o Ayurveda são áreas de conhecimento que muito se conversam, e que constituem aspectos da ciência védica. Ambos os sistemas, a nível prático, muitas vezes são utilizados pelos profissionais que os empregam de forma complementar. A astrologia pela leitura simbólica do mapa astral, que corresponde ao retrato do céu no momento em que um indivíduo ou fenômeno foi concebido, é um saber capaz de identificar tendências relacionadas a saúde e outras disposições psicofísicas de um determinado indivíduo. O Ayurveda, por sua vez, oferece ao indivíduo diagnósticos, ferramentas e tratamentos com o objetivo de transcender e eliminar as desarmonias que o acomete nas mais diversas dimensões de sua vida (FRAWLEY, 2000).

Observamos no terceiro sonho, que um novo território psicológico em relação à pesquisa só é atingido, após o trabalho de mestrado ser *cozinhado em diálogo*. Na medida em que o trabalho avançou, compreendi que o diálogo, como uma abertura para

alteridade²⁰, é um dos eixos centrais no qual a ciência védica se fundamentou. O diálogo e a alteridade possibilitaram que diferentes ramos do saber védico conversassem entre si, e que cada um fosse constituído não apenas de aspectos teóricos, mas também de práticas relacionadas às mais diversas dimensões da vida. Nesse sentido, também compreendi que o sonho me chamava atenção para ciência védica, como um modelo de conhecimento que faz o teórico e a vivência se integrarem num mesmo processo. Ainda que cada um dos ramos do conhecimento védico expostos pelos sonhos - Jyotish e o Ayurveda, sejam estruturados a partir de saberes e ensinamentos específicos, ambos são aspectos do conhecimento Védico, que há muitos milênios dialogam. O Jyotish e o Ayurveda não raramente são utilizados em conjunto para promover a saúde e o desenvolvimento do ser humano, seja em termos existenciais, psicológicos ou até mesmo espirituais. Mais do que tudo, devemos ter em mente que cada um desses sistemas possui objetivos e nortes comuns, embasados pelos aspectos essenciais do sistema filosófico védico. A filosofia védica é um saber que fundamenta e direciona sua ciência, dialogando com suas diferentes práticas e teorias, e sendo um importante eixo de sua cosmovisão (FRAWLEY, 2002).

Na antiga filosofia indiana não existe apenas um, mas muitos sistemas de classificação filosófica que intuem as regras fundamentais da realidade e do mundo. Ainda assim, o mais importante sistema de classificação filosófica dessa tradição é o das quatro metas da vida - o sistema filosófico que conversa e embasa todos os outros sistemas de saber dessa tradição. Podemos suspeitar, nesse ponto, que é para esse local de conhecimento, que a Voz do sonho dirige a imagem do pesquisador no terceiro sonho.

²⁰Alteridade aqui é vista como um exercício de abertura e diálogo do ser humano a diferentes dimensões de si mesmo, e aos diferentes fundamentos da existência.

Quando exploramos a filosofia védica, encontramos os ensinamentos sobre quatro metas fundamentais nos conceitos de *kama*, *artha*, *dharma* e *moksa* (ZIMMER, 2018). *Kama* significa “desejo”, e se refere a necessidade humana em adquirir plenitude e satisfação emocional e sensorial. Por isso, *kama* ensina que os anseios e desejos humanos devem ser satisfeitos de forma plena, e que isso envolve aproveitar a vida de forma prazerosa. *Kama* indica que a vida deve ser vivida de forma plena, prazerosa, e feliz, livre de dor e sofrimento. (FRAWLEY, 2000).

Artha é a meta que indica que o ser humano deve ser próspero, e com possibilidade de concretizar e realizar o potencial de sua própria vida. Por isso, é um princípio que aponta que uma das metas da vida é ser próspero. *Dharma*, significa lei, e é a meta que chama atenção do ser humano para o reconhecimento de suas próprias vocações individuais. A partir do reconhecimento das próprias vocações, cada indivíduo é capaz de compreender de que forma pode contribuir para o coletivo e a sociedade, sem comprometer a sua própria individualidade.

Quando traçamos paralelos entre essas primeiras três metas e as práticas de produção de conhecimento, podemos pensar e repensar a prática de pesquisa a partir de *kama*, *artha* e *dharma*. O exercício de pesquisa, figuraria, nesse sentido, como uma prática prazerosa (*kama*); como uma atividade que gera prosperidade (*artha*) ao pesquisador que a realiza, e à sociedade; e como um ofício que leva o pesquisador ao encontro de suas próprias vocações (*dharma*). No entanto, ao traçar paralelos entre esses objetivos e à maneira como praticamos pesquisa, percebemos o quanto esses preceitos filosóficos e a maneira como lidamos com o saber e o conhecimento em nossa sociedade parecem não dialogar.

A pesquisa e o processo de produção de conhecimento, na contemporaneidade, parecem desconsiderar os diferentes efeitos subjetivos do exercício da pesquisa sobre a

singularidade do pesquisador que a realiza. Sem um modelo de conhecimento que coloca a subjetividade do pesquisador em primeiro plano, por exemplo, uma pesquisa jamais será executada segundo dharma (vocação), ou seja, segundo o chamado e apelo que um trabalho ou pesquisa faz em relação à subjetividade de um pesquisador. A lógica do nosso universo acadêmico contemporâneo realça, sobretudo, a importância de determinados saberes somente em relação ao lucro²¹ e valor de mercado que possuem (Santos e Meneses, 2010). Essa medida força a pesquisa a seguir um caminho predeterminado.

Para tornarmos ainda mais claras as diferenças filosóficas entre a maneira como abordamos o conhecimento em nossa sociedade, e a maneira como era abordado na antiga Índia, devemos explorar a última dessas metas. Moksa significa liberação, e indica que o ser humano possui em seu íntimo a necessidade de crescimento espiritual. A liberação, a partir do retorno à força espiritual que anima todos os aspectos da vida, é a meta primária e essencial, sem a qual as outras metas perdem todo o sentido (FRAWLEY, 2000).

Observamos aqui, a diferença fundamental entre a maneira como o conhecimento filosófico é abordado no ocidente e na tradição da antiga Índia. No ocidente, filosofia se transformou em ciência, tecnologia, e economia política, enquanto o objetivo essencial da filosofia indiana é moksa, sem o qual as outras metas da vida perdem todo o sentido (ZIMMER, 2018). Nessa visão, prazer, regozijo, abundância existencial, fama, e poder, se esvaziam de sentido se não forem regados pela fonte de uma consciência espiritual e legítima, que liberta.

²¹Em Epistemologias do Sul (Santos e Meneses, 2010) é discutido amplamente como a epistemologia dominante eliminou da reflexão epistemológica o contexto cultural e político da produção e reprodução do conhecimento, e como a produção do conhecimento e saber, em nossa sociedade, são incentivados apenas quando visam os interesses políticos e financeiros dominantes.

Moksa é uma força que tem impregnado cada traço, característica e disciplina da vida indiana e que modelou toda a sua escala de valores. Deve ser entendido não com o significado de uma refutação, mas como o coroamento final do êxito do homem triunfante. Em síntese: a maior parte da filosofia indiana propriamente dita diz respeito à orientação do indivíduo durante a segunda etapa de sua vida; não antes, mas depois que tenha cumprido os compromissos com o mundo, decorrentes da vida pessoal. Uma vez cumpridos seus deveres como membro moral e sustentador da família e da comunidade, é que se volta à tarefa final da aventura humana (ZIMMER, 2000, p. 43).

De acordo com Zimmer (2000), *dharma*, como lei natural da vida, ensina que a segunda metade da vida humana corresponde ao momento em que o ser deve se retirar à floresta, e a partir da meditação e contemplação, tornar-se posteriormente, um sábio errante em busca de moksa. Do ponto de vista psicológico, no entanto, podemos nos aproximar dessas imagens de maneira simbólica, na tentativa de ampliar os sentidos que apontam.

Moksa, nesse sentido, pode ser interpretada como uma sabedoria que percebe a vida existencial - seus objetos e afazeres cotidianos, pobres em profundidade e sentido. Sem a noção de moksa, determinadas necessidades interiores não seriam atendidas. Moksa ensina que existe uma força transcendental relacionada à vida humana. Essa força, diferentemente dos aspectos perecíveis e temporários da vida, é eterna. A busca por esse aspecto da natureza, segundo esse princípio filosófico, é considerada a meta mais nobre a ser alcançada, e exige o reconhecimento de que existe uma força eterna e imperecível relacionada à vida, que reside não só no ser humano, mas em toda criação.

E para ela a mente se dirige, não mais às tarefas e atribuições desta vida que vieram e se foram(...) Moksa aponta para além das estrelas, não para a viela do povoado. Moksa é a metafísica posta em prática. Seu objetivo não é assentar os alicerces das ciências, desenvolver uma sólida teoria do conhecimento ou controlar e aperfeiçoar os métodos para abordar cientificamente o espetáculo da natureza e os documentos da história humana, mas para rasgar o céu do tangível. Moksa é uma técnica para transcender os sentidos a fim de descobrir, conhecer e permanecer identificado com a realidade atemporal que subjaz no sonho da vida no mundo. O sábio conhece e interpreta a natureza e o homem na qualidade de visíveis, tangíveis e susceptíveis de experiência, mas apenas para ir além deles rumo ao bem metafísico supremo (ZIMMER, 2000, p. 43- 44).

É interessante observar como as imagens nesse terceiro sonho parecem encenar moksa. É somente a partir do diálogo que leva o pesquisador a atentar à Voz dos Vedas, que o pesquisador rompe com a estrutura que sua pesquisa possuía até então, e alcança um campo aberto; um novo território psicológico onde sua pesquisa se realiza. Essa é, também, uma experiência que conduz o pesquisador à moksa, liberação, e a uma nova perspectiva em relação ao seu ofício. Como esclarece Zimmer (2018), a filosofia védica, que embasa os diversos saberes que compõe a ciência védica, diferentemente do que a ciência moderna requer de seus pesquisadores, exige, que o estudante ou neófito que busca ter acesso à profunda compreensão filosófica, se submeta, antes de tudo, a um processo de autotransformação. No campo da filosofia bramânica ortodoxa, por exemplo, o estudante que deseja ter acesso ao conhecimento deve primeiramente se mostrar competente. O *adhikarin*, ou “estudante competente”, deve cumprir uma série de requisitos antes de ser admitido como tal. Entre esses requisitos, o estudante deve ter

pleno domínio de sua própria natureza física e psicológica, de modo a manter-se permanentemente focado nos objetivos filosóficos dos ensinamentos ao qual é exposto.

Moksa como atitude e meta, deve permear a vida de cada um dos estudantes, que dotados de uma poderosa vontade de se libertar das cargas mundanas que aprisionam o ser humano em estado de ignorância, aprendem a discriminar entre o que é ilusório e o que é eterno. E o que seria o eterno? Em sua busca pela eternidade, cada estudante deve se tornar devoto da “Pessoa espiritual – o morador onipresente que o habita, assim como todas as coisas – a quem ele, como devoto, está totalmente dedicado: o deus que é o Eu (atman) dentro de seu coração” (ZIMMER, 2018, p. 53). Assim, percebemos que a antiga filosofia indiana reconhece a presença de um Outro, imperecível, eterno, e divino, que habita o coração dos homens e do mundo a sua volta.

A amplificação das Vozes dos Vedas me aproximou, como pesquisador, cada vez mais dos princípios filosóficos fundamentais que norteiam o conhecimento dessa tradição. Esses princípios requerem devoção à força divina que se liga a cada manifestação da vida, seja de forma interior ou exterior. Em sua manifestação individual no ser humano, a filosofia védica enxerga essa força como Atman, o termo em sânscrito para alma. Atman, assim como as gotas de água se ligam ao oceano, se vincula à manifestação cósmica considerada o princípio do todo, Brahman. Nessa visão, Atman é a força divina que reside em cada indivíduo, e que é inseparável de Brahman – a realidade indiferenciada subjacente a toda existência. Dessa forma, os Vedas intuem que tudo e todos são manifestação de um poder absoluto e transcendente, Brahman.

A presença Una, experimentada como o Eu (atman), ou Poder sagrado (brahman), no interior do múltiplo, tomou para si mesma toda a carga da libido indiana, absorvendo por completo seu interesse(...)O Brahman é tão sutil como o germe da semente dentro do fruto; é inerente a todos

os seres como potencialidade da vida que neles se desenrola. Mas, ainda que esta entidade invisível se transforme, ou menos pareça fazê-lo, por meio de todas as formas e processos do mundo – como o cobre e a argila se convertem em todos os potes e panelas da cozinha – apesar disso, estas formas visíveis e tangíveis são meras transformações (ZIMMER, 2018, p. 245 -247).

A noção de Brahman, como “Poder Sagrado” é desde a era védica até os dias atuais, o conceito mais importante da filosofia indiana. Brahman corresponde a semente da eternidade, adormecida na natureza humana, porém possível de ser desperta. Seria a partir de Brahman que a vida se manifestaria, podendo essa força assumir a forma de impulsos, emoções, visões, pensamentos, e até mesmo dirigindo a personalidade consciente em direção a insights, lampejos e desejos. A origem de Brahman, no entanto, é velada e profunda, fazendo dela uma força transcendente à consciência. No indivíduo, é através de Atman, que Brahman se torna uma possibilidade, e ainda assim se sustenta como um princípio transcendente (ZIMMER, 2018).

Esse Poder Sagrado habita os planos tangíveis e intangíveis da natureza e se encontra no físico e no material, no plano interior das ideias, e nas formas e experiências. “Como poder que transforma e anima tudo no microcosmo, bem como no mundo exterior, é o hospede divino do corpo mortal e se identifica com o Eu (atman); o aspecto superior daquilo que no Ocidente chamamos, de maneira indiscriminada, alma” (ZIMMER, 2018, p. 66) Zimmer (2018) esclarece que Atman, é a manifestação individual de uma força eterna, que em sua expressão tangível, no mundo, parece sofrer inúmeras transformações, por mais que seu caráter essencial permaneça eternamente imutável. Nem mesmo a morte ou o nascimento alteram a natureza e essência de Atman, apesar de suas expressões no mundo se desdobrarem de maneiras variadas.

A concepção que norteia todo sistema filosófico védico é a existência desse poder cósmico supremo, como aspecto adormecido da natureza humana. Aproximação de Brahman e contato e diálogo permanente com essa força, é com o que se ocupa, essencialmente, a filosofia que dá embasamento às ciências védicas. “A filosofia indiana, portanto, não contradiz, antes elucida e corrobora os símbolos mitológicos universalmente conhecidos. Trata-se de uma disciplina prática, física e mental, cujo objetivo é realizá-los em vida despertando e ordenando a mente” (ZIMMER, 2018, p. 68). Para isso, no entanto, o ser humano que busca Brahman deve se atentar a moksa, liberação, que significa ir além do conhecido. Ir em busca da emanção ou força sempre presente, imutável e eterna, na natureza humana.

As investigações de Jung acerca da psique, também o colocaram em contato com diversos aspectos da filosofia védica. Seus trabalhos por vezes abordam conceitos como Atman e Brahman (JUNG, 2012b, 2013b, 2013c). Antes de continuar essa discussão, no entanto, devemos lembrar que Jung abordava os fenômenos que investigava não com o objetivo de pesquisar a natureza desses fenômenos em si, mas de compreendê-los como expressões psicológicas vinculadas ao reino da alma. Assim como Jung tratava a alma como a personificação de conteúdos psíquicos, ele abordou o conceito do Deus ocidental e do Atman e Brahman védicos como imagens e expressões dinâmicas relacionadas à dimensão inconsciente. Seus estudos o levaram a compreender Atman e Brahman como símbolos do Self, ou do Si-mesmo (JUNG, 2012b, 2013b, 2013c).

Jung percebeu o Self, ou Si-mesmo, como a força arquetípica primária relacionada à organização das dinâmicas psíquicas, e ao mesmo tempo, a totalidade dos aspectos psíquicos que englobam a consciência e o inconsciente. O Self, como potencial arquetípico primário, transcende noções dualistas, e os seus símbolos contém e sintetizam aspectos antagônicos e opostos da psique, como verdadeiras expressões de um *complexio*

oppositorum.²² Concomitante à noção de Self, ou Si-mesmo, Jung utilizou o termo individuação para descrever o caminho de autorrealização da vida individual humana que surge a partir da mobilização dessa força arquetípica. A partir da síntese entre aspectos contrários, como a síntese de conteúdos conscientes e inconscientes, o ego e a consciência têm a possibilidade de integrar e assimilar, em parte, aspectos do Self (JUNG, 2012a).

Traduzido em linguagem psicológica(...) a união do consciente ou da personalidade do eu com o inconsciente (...) que compreende esses dois componentes ‘ ut duo que fue rant unum quase corpore fiant’ (a fim de que de dois que eram se tornem por assim dizer um só corpo); a nova personalidade não é, de forma alguma, um terceiro termo entre o consciente e o inconsciente, ela é os dois. Ela transcende a consciência e por esta razão já não deve ser definida como eu, mas como Si-mesmo (JUNG, 2012a, pp. 151-152, pr. 474).

Jung (2012a) explica que o processo de individuação possui dois aspectos principais. O primeiro, como explicado pela citação acima, corresponde a um processo subjetivo e interior de integração do inconsciente. O segundo corresponde ao fato de que a individuação constitui um processo que também depende da relação objetiva entre o ser humano e seu mundo. Esse é um processo que exige confronto com forças inconscientes a partir do diálogo com a dimensão subjetiva do próprio ser, e pelo contato com o mundo exterior que o permeia. O Si-mesmo, como símbolo, nasce como uma imagem no decorrer desse processo, e seu efeito psicológico é tão profundo que a consciência humana não consegue distinguir entre sua manifestação e a imagem de Deus. O encontro com o Self

²²Termo do latim que se traduz em “convivência de opostos”.

oferece *insight* em relação a uma psique transpessoal, não acessível, e implica numa experiência psicológica de numinosidade.

Em *Tipos Psicológicos*, Jung (2013b) percebe Brahman como o princípio que orienta o fluxo psíquico em direção ao processo de individuação. Através de Brahman, se estabelece a conjuntura necessária à convivência das forças contrárias que habitam a psique. A partir do direcionamento dado por esse princípio, Atman se revela como imagem do Si-mesmo. Essa imagem é indissociável da concepção do divino Brahman, um princípio intuído a partir da experiência do inefável e do absoluto. Em termos psicológicos, começa a ficar claro que moksa, como objetivo fundamental da segunda metade da vida segundo a filosofia védica, aponta para a experiência que promove liberação, a partir da autorrealização da imagem de Deus, ou do Self. Essa experiência corresponde a vivência humana de descoberta do eterno Atman interior - a força que reside em cada indivíduo, e que se liga à manifestação absoluta de Brahman.

Pelo retorno às imagens do terceiro sonho, começamos a perceber que a alma, por dialogar com as vozes dos antigos Vedas, também nos apresenta uma narrativa onde imagem do pesquisador é reorientada em direção ao encontro de Atman e Brahman. Pela voz dos Vedas, o cenário da pesquisa muda, e o pesquisador passa a exercer seu ofício pela contemplação das estrelas e constelações que avista no céu. Nesse ponto, no sonho, a imagem do pesquisador passa a realizar o seu trabalho a partir de uma atitude contemplativa. Em termos psicológicos, essa atitude surge a partir do direcionamento que a alma dá ao pesquisador e a pesquisa. Vemos aqui, que a alma coloca o pesquisador em direção a uma força misteriosa e inefável, cujo único meio de tradução humana possível se encontra na imagem do Divino. A experiência dessa imagem aponta para uma força subjacente a toda vida, inclusive aos fenômenos que deram origem à pesquisa.

Como nos ensina a astronomia, a luz que o ser humano percebe vir das estrelas, viaja milhões de anos antes de se tornar perceptível ao seu olhar. Isso significa que a luz de muitas das estrelas que enxergamos na Terra, provavelmente são provenientes de estrelas que já não existem há muito tempo. Assim como nós, as estrelas nascem e morrem, apesar de suas vidas durarem milhões de anos. Nesse sentido, é possível, também, que as luzes que chegam até nós na Terra, e que têm origem nas galáxias mais distantes, correspondam a informações de épocas muito remotas, quase do nascimento das primeiras galáxias (MARTINS, 1994).

Cada estrela possui seu tempo particular de vida. Depois que morrem, os elementos químicos que constituem cada estrela se tornam produtos estelares emitidos no espaço. Desse material, novas estrelas podem surgir, e a partir disso, toda forma de vida e de existência tal qual conhecemos tem a possibilidade de se desenvolver. Em última instância, nós humanos, como seres finitos, também somos constituídos da mesma poeira cósmica sempre liberada pelo ciclo de morte e renascimento, dos corpos estelares (MARTINS, 1994). Somos constituídos de materiais e forças eternas, cujo princípio e origem não conseguimos rastrear, e que ainda assim animam o universo e os seus ciclos de morte e renascimento, há milhões de anos.

A tradição védica também ensina que pelo abrir e fechar dos olhos de Brahma, mundos inteiros nascem e morrem. A vida de cada Brahma corresponde a 432 mil anos, e assim como os mundos nascem e morrem através de um ciclo eterno, a vida e morte de um Brahma sucede o surgimento de outro. Essa visão indica que apesar da manifestação desse Poder Sagrado se expressar a partir da vida que nos é conhecida, ela também existe como uma força que subjaz toda forma de manifestação, sendo imortal e de origem inconsciente (CAMPBELL, 1988).

Da mesma forma, no terceiro sonho desse trabalho, a imagem do pesquisador é levada a contemplar luzes estelares como manifestações de um fenômeno longínquo, do qual não pode ser referido em si mesmo, mas somente como expressão. O sonho nos mostra, em termos psicológicos, que essas expressões correspondem elementos e informações psíquicas provindas de épocas insondáveis e de profundidade abissal. Existe um limite, contudo. A psique, em seu processo de auto-observação, visualizando nas estrelas do céu, Si-mesmo, constata que existe um nível transpessoal relacionado à sua própria manifestação, e a manifestação do universo. Assim, percebe no outro o Divino que existe em si, e em Si-mesmo o Divino que habita o outro. Essa constatação surge como uma experiência de revelação. A alma, no sonho, retrata a imagem do pesquisador contemplando a luz das estrelas, que correspondem, a nível cósmico, expressões possíveis de um mistério maior, inominável e luminoso. É como aponta William Blake, em seu poema:

Ver um mundo em um grão de areia

E o céu numa flor selvagem

É ter o infinito na palma da mão

E a eternidade em uma hora

As imagens nos mostram, no sonho, como o diálogo com a alma só se torna uma possibilidade a partir de uma postura que envolve respeito, contemplação, e reverência diante do mistério. A física quântica nos mostra como o momento de observação de um cientista em relação a determinada substância corresponde também o momento em que essa própria substância se modifica. O mesmo ocorre com a psique. “Entre a consciência e o inconsciente existe uma espécie de ‘relação de indeterminação’, porque o observador não pode separar-se do objeto observado e porque esse é perturbado por aquele, pelo simples ato de observar” (JUNG, 2013c, p. 268, pr. 355).

A consciência humana não pode sustentar a esperança de algum dia chegar a uma interpretação final a respeito de sua alma. Ela está, em suas expressões, sempre em processo de metamorfose e de transformação de tal modo, que quando a apreendemos, ela já se modificou. Sua natureza também é incerta e transcendente à compreensão humana. O contato íntimo com expressões da alma somente aproxima o ser humano da compreensão de que existem forças atuantes no universo e em sua vida, fora dos limites de sua limitada compreensão. Podemos, no entanto, aceitá-la e buscar nos aproximar da alma a partir da lapidação de uma postura. Podemos contemplar suas metamorfoses e expressões, na medida em que a aceitamos como uma realidade autônoma, dotada de vida, e participante de nossas vidas.

Na tradição védica, o aprendiz que deseja aprender a filosofia bramânica, deve antes de tudo aprender a discernir entre os aspectos da vida que são transitórios e passageiros, daqueles que são eternos. Como podemos incorporar esse saber à nossa prática de pesquisa e à produção de conhecimento? O pesquisador que se depara com o Si-mesmo por meio de sua pesquisa, tem um encontro com o inefável. Então, a questão de como conhecer algo que se encontra fora de sua possibilidade de conhecimento e apreensão consciente se torna uma questão epistemológica. A alma, que coloca o pesquisador em contato com o transpessoal, só pode ser entendida quando abordada tanto do ponto de vista da razão, quanto pela sabedoria que existe em seu coração; a partir do saber contido em suas fantasias e imagens - a porta de entrada para a via simbólica. Essa integração, entre as duas formas de compreensão, colocam o pesquisador diante de fenômenos e realidades eternas.

Isso implica numa conduta, numa maneira de se realizar pesquisa, que leva o pesquisador a extrapolar os próprios limites do território psicológico que o continha, e que o leva a ter contato com uma experiência de ruptura, colocando-o além de si. Além

da imagem do mundo que ele próprio reconhece. Aceitar essa experiência como fonte de conhecimento, dirige a pesquisa e o pesquisador ao encontro da experiência numinosa. Lá, diante do mistério, pesquisador e pesquisa são tocados pelas forças eternas que animam a vida. Somente o despertar da consciência na alma pode levar o pesquisador a essa experiência, que é também a experiência do Si-mesmo.

Foi a partir desse terceiro sonho, que compreendi como pesquisador, o impacto que a experiência do Absoluta, tem sobre a alma. A experiência e o contato que tive, ao longo da pesquisa, com o inefável, se provou uma experiência psíquica que me conduziu a novas e variadas formas de saber, e à revelação de novos caminhos que levaram ao conhecimento. Essa experiência, pelo contato com o Absoluto, foi uma vivência de revelação em relação ao saber, e mudou radicalmente o direcionamento de minha pesquisa.

E nesse processo, como pesquisador, fui vivido por outro nível de realidade, do qual ainda não tinha contato. Assim, percebo que pela experiência do Absoluto, o pesquisador e a sua pesquisa passam a ser atualizados pelo Outro Profundo, que também atribui possibilidades a serem realizadas em relação ao trabalho. À realização dessas potencialidades, em vida, é o que Jung percebia como o aspecto central do processo de individuação. Esse é o sentido da pesquisa exposta por esse último sonho: realizar, ao longo do processo de pesquisa, as possibilidades psíquicas sussurradas pelo Outro Profundo, tornando-as em vida realizações psicológicas factíveis.

Dessa forma, estamos diante de uma pesquisa voltada ao processo de individuação e para as possibilidades oferecidas pelo Outro Profundo. Nessa maneira de fazer pesquisa indicada pelo sonho, se aceita que existe um chamado, um anseio da alma, do Divino, e do Outro Profundo em relação ao trabalho. Também podemos enxergar essa experiência como a necessidade humana de se tornar conhecido e experimentado pelo Outro, que na

concepção humana mais profunda, corresponde a experiência psicológica de ser conhecida por Brahman, Deus, ou o Inconsciente – a força enxergada pelas mais variadas tradições e instituições, como Onipotente e Onipresente. À força responsável pelas realidades manifestas e não manifestas.

Quando o Outro Profundo como imagem do Divino, se apresenta ao ser humano, abre-se a possibilidade para que o ser obtenha conhecimento de Si-mesmo. E se abre a possibilidade para novas maneiras de estar no mundo, conhecê-lo, e vivê-lo. As imagens, nesse sonho, nos mostra que tipo de pesquisa é retratada pela alma: a pesquisa que busca conhecer e amadurecer em vida os fenômenos que se desenrolam e acontecem na psique. Esse é o molde de pesquisa, onde o saber e a vivência convergem, e onde novas aberturas e possibilidades de dialogar com o conhecimento, são colocadas à disposição do ser. O conhecimento, nessa forma de realizar pesquisa, se torna também, o registro de uma experiência fundamental, integrada a teoria. Nesse molde de pesquisa, o pesquisador busca se aprofundar em determinado trabalho ao se aproximar dele como um fenômeno, e como uma realidade psíquica em potencial.

Assim o pesquisador se torna o mediador entre as necessidades da alma e das possibilidades de sua autorrealização, a partir do seu trabalho. Nesse processo, em que ele serve como instrumento para as realizações da psique, ele também é transformado e vive a individuação. Nesse molde de pesquisa, que atesta e reverencia as necessidades de uma manifestação transcendente, a compreensão que se adquire em relação a determinado fenômeno leva à sua renovação. Isso significa que o fenômeno investigado, o foco da pesquisa, pode ser iluminado, rearticulado, e posto novamente em curso, a favor da vida.

Talvez essa seja um dos grandes trunfos de um trabalho realizado pelo despertar da alma; ele oferece a oportunidade de aprofundar determinados fenômenos psicologicamente e os devolver novamente ao fluxo da vida para que possa ser

reintegrado pelo ser humano de forma ressignificada, ampliada, e com significado psicológico aprofundado. Assim, a partir do trabalho com esse último sonho, surge à imagem de um Pesquisador Errante. Ele é errante, pois está aberto aos movimentos que acontecem na alma, e desenvolve um sentimento de contento em relação às suas metamorfoses e transformações. Nesse molde de pesquisa, a alma é como a luz que surge num céu noturno, porém estrelado, conduzindo o pesquisador a realizar a sua jornada e alcançar o saber. Esse pesquisador não assume um posicionamento fixo, e nem mesmo uma atitude ou cosmovisão permanente. Ele está sempre aberto a dialogar com os direcionamentos e possibilidades oferecidas pela alma, que sempre falará através dele e dos trabalhos que realiza, pois nos caminhos da alma ele tem um encontro com a verdade.

O pesquisador errante está sempre caminhando entre as fronteiras do saber e do não saber. Ele está sempre aberto a dialogar com os direcionamentos e possibilidades oferecidas pela alma, que sempre falará através dele e dos trabalhos que realiza. Assim, guiado pela imagem do pesquisador errante, o pesquisador inicia a sua pesquisa acolhendo e se deixando envolver pelo mistério. Aos poucos, nesse processo, o mistério se torna a revelação de novos sentidos e saberes. O pesquisador errante produz conhecimento pelo vínculo que cria com o misterioso e com a força psíquica irrepresentável; que só pode ser conhecida por via indireta, pelos símbolos e imagens vivas.

Pela experiência numinosa do *mysterium tremendum et fascinans*, mistério tremendo e fascinante, o pesquisador assume uma posição de reverência diante do mistério e da instância psíquica Absoluta, e permite que esta se expresse através dele e do seu trabalho. Que conduza o seu caminho. Seu trabalho, realizado a partir de uma atitude contemplativa, aceita o mistério e acolhe o Inominável como força subjacente a todas as formas de conhecimento, e esse pesquisador enxerga nos caminhos que levam às diferentes formas de saber, possibilidades variadas de auto realização.

Sua postura essencial é de reverência ao Inefável. Reconhecimento da presença do irrepresentável, nesse molde de pesquisa, se torna condição para que o pesquisador realize o seu trabalho, e essa forma de praticar pesquisa só pode ser realizada a partir da lapidação de uma atitude simbólica. Aqui, o pesquisador errante atua como médium²³ da alma, e o discurso que dá vida a esse modelo de trabalho ocorre por meio de uma narrativa espiritual, por reconhecer como fonte de todo conhecimento, um princípio Absoluto e transcendental. Dessa forma, o saber e conhecimento adquiridos nesse molde de pesquisa, tornam-se sagrados, ligando o pesquisador à Divindade.

²³A palavra *médium* vem do latim e significa “meio, intermediário”. Nesse trabalho, o pesquisador é visto como meio pelo qual diferentes dimensões do ser e da realidade podem conversar.

CONCLUSÕES

“As mais belas verdades do mundo servem aos que as possuem quando se tornam uma experiência interior original.”

Carl Gustav Jung

Poucos dias antes de começar a escrever o capítulo de conclusão dessa pesquisa, me encontrei com o meu orientador para discutir o trabalho realizado até o momento. Ao longo de nossa conversa ele me disse, em tom de brincadeira, que enquanto folheava e realizava a leitura de meu trabalho, percebeu sangue e suor escorrendo das páginas. De imediato eu caí na gargalhada com o seu comentário, mas o reconhecimento mostrado por ele, e a sua colocação, vem dialogando comigo desde então. Dessa forma, ainda fiel a realidade psíquica que se apresenta diante de mim no final desse trabalho, inicio o capítulo final dessa pesquisa comentando os muitos desafios e confrontos que surgiram em meu caminho, ao longo dessa trajetória, e como esses se relacionam com a essência do que esse trabalho representa ao universo acadêmico, na atualidade.

Tenho plena consciência de que esse trabalho se originou a partir de embates e rupturas. No início dessa pesquisa tive a necessidade, como pesquisador, de reorganizar a imagem do pesquisador herói que se constelou nesse trabalho, e a partir do diálogo, devolvê-la ao fluxo de minha vida, apresentando-lhe os sentidos apontados pela alma. O universo acadêmico contemporâneo, a partir da apropriação cega e exclusiva da perspectiva moderna dificilmente abre espaço para que outros locais do saber e do conhecimento sejam explorados, além daqueles reconhecidos pela sua própria visão e considerações epistemológicas.

Entendo que foi necessário romper com essa perspectiva para dar abertura a esse trabalho, e nesse sentido percebo que a imagem do pesquisador herói, ao ser rearticulada,

cumpriu o seu destino, ao abrir caminhos. Com a experiência de ruptura que experimentei, passei a compreender que até certa altura de meu percurso no mestrado, eu realizava como pesquisador, uma apropriação inadequada do saber e reproduzia a atitude da ciência no contexto moderno. Eu buscava retirar determinados fenômenos (neste caso, símbolos) de seu ambiente natural, e o submetia a regras e leis “estrangeiras”, que jamais poderiam dar conta de sua realidade, e dos fenômenos que suscitavam.

Com isso, surgiu uma grande lição epistemológica: no processo de produção de conhecimento e validação do saber, os fenômenos tais quais se manifestavam, deveriam ser apreendidos em seu próprio habitat. A alma, nesse sentido, parece ter colaborado bastante com esse trabalho. Durante o exame de qualificação, como se me desse uma “dura”, a alma chamou minha atenção de volta à sua própria realidade, me apontando o local do saber de onde a minha pesquisa deveria ser retomada. Mais do que isso, ao me relembra sonhos antigos que caíam em meu esquecimento, ela parecia me dizer: “minha voz sempre esteve presente, porém cabe a você aprender como me acessar e me ouvir”.

Por outro lado, a construção do pensamento pós-moderno e o início do movimento de sua apropriação por parte da academia na atualidade parece ter instalado verdadeiros oásis no universo acadêmico, a partir dos quais se pode explorar diferentes lugares de conhecimento. Em meu caminho, como pesquisador, tive a felicidade e a sorte de encontrar um desses oásis. Quando finalmente encontrei esse local, surgiram os reais desafios desse trabalho: os desafios epistemológicos e metodológicos relacionados à minha pesquisa.

Primeiro me atentei ao fato de que qualquer esquema teórico, no âmbito das ciências e do conhecimento, corresponde a uma manifestação da vida e da verdade, em si. Dentro de cada universo teórico, conceitos necessitam ser articulados de tal maneira, que a sua prática e articulação específica possa gerar descrições que dialoguem com o seu

próprio universo e essência. Como, então, desenvolver um trabalho que resultaria em descrições sobre um fenômeno conhecido como alma, tão pouco explorado e reconhecido em nosso universo acadêmico contemporâneo?

Para isso foi importante contextualizar esse trabalho no âmbito pós-moderno, e sustentar a posição de que apesar da escassez de metodologias que exploram locais do conhecimento desconhecidos pela ciência moderna, era possível embasar esse trabalho epistemologicamente, e desenvolver um percurso metodológico que resultasse em descrições a respeito da alma, e de suas contribuições para o universo acadêmico. Dessa forma, esse trabalho delimitou o objeto do estudo ao afirmar que a psique investigaria a própria psique; que haviam conceitos junguianos que priorizavam essa forma de articulação; e que esses conceitos podiam ser embasados como locais epistemológicos do conhecimento.

Em seguida, foi feita uma reflexão hermenêutica a respeito da metodologia de pesquisa pretendida. Isso possibilitou identificar e descrever determinados fenômenos como a alma e os sonhos, ao integrá-los a um determinado quadro de sentidos. Assim, esses conceitos foram munidos de respaldo interpretativo. Ao longo desse trabalho, por exemplo, foi possível, a partir da alma, construir sentidos que apontassem para resoluções acerca do papel e função do pesquisador, na contemporaneidade. Os sentidos construídos nesse trabalho, no caso, apontam e reforçam a noção do ser humano como um agente que aplica e produz conhecimento de forma reflexiva; a partir da realidade da alma, e das imagens e fantasias que a habita. Isso aponta para a necessidade de reflexões éticas e epistemológicas profundas a respeito do pesquisador e do processo de produção de conhecimento.

Em relação a esse trabalho, por exemplo, o quadro de sentidos construídos não somente implicou na superação da dissociação que existia em meu interno como

pesquisador, como apontou para um caminho que pode ajudar outros pesquisadores, e até mesmo o universo acadêmico, a rever e refletir o lugar do pesquisador, na contemporaneidade. Essa diferente atitude diante do conhecimento parte da abertura para caminhos que validam diferentes conjuntos de saber. Esse trabalho, no caso, foi como uma jornada que me levou, como pesquisador, a diferentes locais do conhecimento. A partir da atitude de alteridade desenvolvida ao longo do percurso dessa pesquisa, pude dialogar com o Outro Profundo presente no sonho e na alma. Assim, os encontros e diálogos que ocorreram entre as diferentes Vozes consteladas nesse trabalho foram tecendo conhecimento, e localizando diferentes territórios da psique nos quais o saber pode ser edificado.

Essa conversa constituiu a base do percurso metodológico adotado, e na medida em que eu me coloquei à disposição dessa maneira de realizar pesquisa, me apaixonei pelo trabalho. A constelação da figura do pesquisador amante, como local do saber nesse trabalho, mostra às diferentes ciências e universos de conhecimento que o Amor, como força que funde um pesquisador ao seu trabalho, é uma legítima fonte do saber e do conhecer. Na medida em que o Amor une o sujeito à experiência do saber investigado, o conhecimento deixa de ser apenas uma descrição sobre algo relativamente conhecido, e se torna uma experiência verdadeira; psicologicamente factível. É essa a principal contribuição da narrativa oferecida pelo segundo sonho, através da imagem do pesquisador amante.

Também é interessante notar que o resgate e reflexão da trajetória acadêmica do meu trabalho só aconteceu a partir do terceiro sonho relatado nessa pesquisa, pela experiência do Divino e do sagrado. Foi através da experiência do *mysterium tremendum et fascinans*, do mistério tremendo e fascinante, que fui levado a reconhecer uma força Absoluta e Inefável subjacente à todas as manifestações conhecimento; inclusive à

perspectiva priorizada por esse trabalho. Diante dessa experiência, eu me curvei, como pesquisador. Essa experiência implica numa lógica reversa em relação à produção de conhecimento do qual estamos habituados, pois a partir dessa experiência já não é mais o pesquisador que produz saber. O conhecimento não é dele, porém pode falar e se fazer ouvir, através dele.

Esse foi o último local do saber ao qual a alma me dirigiu, nesse trabalho, ao apontar os desígnios de uma força irrepresentável e Absoluta em relação aos caminhos da pesquisa. Nesse sentido, aprendi a partir do diálogo nesse último sonho, que a postura de um pesquisador diante do conhecimento deve ser de contemplação, humildade e prudência. Somente um pesquisador errante é capaz de adquirir o conhecimento, a partir de uma relação de respeito e contemplação estabelecida com as forças mais profundas da psique. O pesquisador errante, nesse sentido, é o pesquisador que surge pela experiência da restituição do sagrado perante a vida e o conhecimento. Dessa forma, além de propor um percurso metodológico baseado no diálogo entre o pesquisador e o Outro Profundo, esse trabalho, aos poucos, deu conta desse diálogo e mostrou como essa conversa pôde gerar novas formulações e descrições a respeito do conhecimento.

Assim, concluo que esse trabalho surge tanto como uma resposta aos anseios de minha própria subjetividade como pesquisador, como de uma demanda sociocultural contemporânea. Nossa sociedade possui uma escassez de metodologias e articulações epistemológicas necessárias para o desenvolvimento de pesquisas e de caminhos que levam à saberes que se enquadram fora dos limites da compreensão moderna. Essa pesquisa, no entanto, não só reconhece ser fundamental discutir e tematizar o conhecimento a partir de diferentes perspectivas, como segue um percurso metodológico que aproximou o pesquisador à diferentes lugares do conhecimento. Além disso, essa pesquisa mostrou na prática, passo a passo, como esse processo de produção de

conhecimento, não usual, pôde ocorrer. Enquanto muitos autores falam sobre a possibilidade teórica de traçar caminhos não usuais que levam ao saber, esse trabalho além de teorizar, possui como trunfo *expor* como essa jornada de conhecimento pôde ser percorrida.

Por último, me despeço desse trabalho sabendo que um buscador ou pesquisador, por mais profundo que possa considerar ter ido em relação ao conhecimento, jamais encontrará fundo algum, como um ponto final. Desejo a mim e os demais pesquisadores contemporâneos, que jamais percamos a capacidade de nos relacionar com o processo de produção de conhecimento, a partir do olhar de um aprendiz. Que possamos compreender o conhecer, como imagem viva de um caminho infindável, e que jamais percamos de vista à alma envolvida nesse percurso. Que os caminhos do saber e do conhecimento possam se manter abertos, e que esse trabalho possa ser como uma faísca que instiga o leitor em direção aos seus próprios aprofundamentos em relação ao conhecimento. Se para o leitor, esse trabalho exercer a função de provocar-lhe a mínima reação psíquica, seja ela qual for, terá cumprido seu destino.

APÊNDICE (A)

A palavra Ayurveda tem origem nos termos sânscritos Ayuh, que significa “vida”, e Veda, que significa “conhecimento”. O Ayurveda é considerado um Upa-Veda, uma escritura védica secundária que não compõe um dos quatro principais Vedas. Como a ciência médica da tradição Védica, o Ayurveda é uma medicina voltada ao conhecimento da vida, e estuda sua natureza e sentido. Como ciência, o Ayurveda também se ocupa dos aspectos físicos e metafísicos da vida humana, que incluem a saúde e a doença, a dor e o prazer, a felicidade e a tristeza.

Ayurveda define a vida como o conjunto formado pelo corpo, mente e espírito encontrado na Consciência Cósmica, e em toda Criação. O Ayurveda atesta que o propósito da vida é reconhecer o Criador, interior e exteriormente, e expressar essa Divindade na vida cotidiana. De acordo com o Ayurveda, cada vida individual é um microcosmo do Cosmos. (LAD, 2002. p. 1).

O propósito dessa ciência é a cura, a manutenção da qualidade da vida, e a longevidade. Ayurveda corresponde a arte de viver a vida cotidiana a partir de certas condutas e autocuidados, preceitos filosóficos, e práticas espirituais enraizadas no respeito pela à Criação, e à manifestação de Brahman - o princípio absoluto que originou todas as coisas. Como medicina, abrange diversas práticas voltadas à promoção saúde, que inclui desde o uso de ervas, alimentação, massagens, cosméticos, e óleos, como recurso para tratar o organismo, melhorar seu desempenho, e promover sua desintoxicação, até o uso de sistemas filosóficos, psicológicos, e cirúrgicos, para a promoção de saúde e para o tratamento de doenças (LAD, 2002).

O Ayurveda, acima de tudo, oferece tratamentos que possibilitam com que cada indivíduo assuma responsabilidade pela sua própria saúde, oferecendo um vasto conhecimento sobre autocuidado pessoal. Nessa visão, o cuidado e o processo de cura adquire um caráter particular, adequando-se às necessidades de cada pessoa, e considerando suas condições e constituições físicas, psicológicas e espirituais, específicas (LAD, 2002). Assim, encontramos no Ayurveda uma medicina, cuja narrativa e discurso é voltado à promoção de saúde, pela consideração da totalidade do ser humano. Esse sistema não propaga apenas um saber voltado à dimensão física da doença e do estado de saúde, mas dissemina a visão de que uma vida longa, saudável e feliz deve incorporar hábitos específicos, estilo de vida determinado, e o cuidado com o corpo e a mente. Pelos ensinamentos do Ayurveda, a prática dos saberes relacionados ao cuidado e autocuidado, somado a adoção de uma filosofia teórica e prática que inclui o respeito pela vida, e que reconhece a dimensão espiritual do ser humano, conduz o indivíduo à cura.

Em relação as imagens apresentadas pelo sonho, podemos pensar no médico que faz palestras sobre astrologia védica, ou mesmo na imagem da *medicina palestrada pelos antigos Vedas*, como a narrativa gerada pelo estado de espírito que se encontra na essência dos ensinamentos Ayurvédicos. Existe, nesse sentido, enorme potencial curativo na medicina que ensina como se promove uma vida longínqua, saudável, e harmônica, a partir de hábitos, cuidados, e autocuidados específicos, e que não segrega de seu próprio ofício, aspectos filosóficos e espirituais da natureza humana.

APÊNDICE (B)

Além de uma ciência médica, a antiga tradição indiana também preservou um sistema astrológico antigo, a partir de um calendário baseado na reverência às estrelas e planetas, como deuses. A astrologia védica também é conhecida como Jyotish, que significa “ciência da luz”. No Jyotish, os signos e as posições planetárias do mapa astrológico são calculadas diferentemente de como são feitos os cálculos na astrologia ocidental. No livro *Astrology of the Seers: a Guide do Vedic/Hindu Astrology*, Frawley (2000) apresenta descrição detalhada sobre as diferenças entre os cálculos e calendários astrológicos usados pelas diferentes escolas astrológicas. O autor, nesse livro, também defende que a diferença entre os dois sistemas não necessariamente faz de uma dessas leituras, melhor, ou mais adequada do que a outra, podendo ambas astrologias oferecerem saberes e apontar aspectos e verdades não excludentes.

Mais do que tudo, devemos ter em mente que a astrologia, seja a védica ou ocidental, surge como uma ciência espiritual baseada na visão de que o mapa astrológico de cada pessoa, objeto, ou evento, é um espelho das potencialidades psíquicas de sua alma. “As estrelas e os planetas não são apenas entidades, elas existem em nossa mente como a luz que nos guia (...) assim como somos um reflexo delas, elas nos refletem” (FRAWLEY, 2002, p. 12). Nesse sentido, podemos considerar a astrologia como uma fonte de conhecimento provinda dos astros a partir de uma perspectiva que percebe veracidade nos fenômenos de sincronicidade, onde, o “não psíquico pode se comportar como o psíquico, e vice-versa, sem a presença de um nexos causal” (JUNG, 2013a, p. 165, pr. 418).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BLEULER, E. **Dementia Praecox or the group of Schizophrenias**. New York: International Universities Press, 1950.
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega**. v. 2. Petrópolis: Vozes, 2015.
- CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o Homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- CAMPBELL, Joseph. **The Power of myth**. New York: Anchor Books, 1988.
- CORBIN, Henry. **The Voyage and the Messenger**. Berkeley: North Atlantic Books, 1998.
- DILTHEY, Wilhelm. **Introdução às ciências humanas**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- FIERZ, Henrich Karl. **Psiquiatria Junguiana**. São Paulo: Paulus, 1997.
- FRAWLEY, David. **Astrology of the Seers**: a guide to vedic/hindu astrology. Wisconsin: Lotus Press, 2000.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. 2 vols. Petrópolis: Vozes, 2009.
- GAMBINI, R. **A voz e o tempo**: reflexões para jovens terapeutas. São Paulo: Ateliê Editorial, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. “A palavra”. **A caminho da linguagem**. Petrópolis: Vozes, 2003.
- HILLMAN, James. **O Mito da Análise**: três ensaios de psicologia arquetípica. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. (Col. psique, v.1).
- _____. **O sonho e o mundo das trevas**. Petrópolis: Vozes, 2013 (Col. Reflexões Junguianas).
- _____. **Re-vento a psicologia**. Petrópolis: Vozes, 2010. (Col. Reflexões Junguianas).
- _____. **Suicídio e alma**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2016.
- _____. **Uma investigação sobre a imagem**. Vozes, 2018. (Col. Reflexões Junguianas).
- JUNG, Carl Gustav. **Psicogênese das doenças mentais**. Petrópolis: Vozes, 2011.
- _____. **Símbolos da transformação**: análise dos prelúdios de uma esquizofrenia, 7 ed., Vozes, Petrópolis, 2011b.
- _____. **O espírito na arte e na ciência**, 6 ed., Petrópolis, Vozes, 2011c.
- _____. **Ab-reação, análise dos sonhos, transferência**. 9 ed. Petrópolis: Vozes, 2012^a.
- _____. **Psicologia e religião**. 10. ed. Petrópolis, Vozes, 2012b.

- _____. **A natureza da psique**. 10. ed. Petrópolis, Vozes, 2013.
- _____. **Tipos psicológicos**. 7. ed. Petrópolis, Vozes, 2013b.
- _____. **Aion – estudo sobre o simbolismo do Si-mesmo**. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013c.
- _____. **A prática da psicoterapia**: contribuições ao problema da psicoterapia e à psicologia da transferência. Petrópolis, Vozes, 1981.
- _____. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- _____. **O Livro Vermelho**. Edição e Introdução Sonu Shamdasani. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- _____. **A Dinâmica do Inconsciente**. Petrópolis: Vozes, 1984a.
- _____. **Memórias, sonhos, reflexões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, RJ, 1984b.
- _____. **Mysterium Coniunctionis**. Collected Works of C. G. Jung, v. 14. 2 ed., Princeton: Princeton University Press, 1970.
- _____. **O Homem e seus Símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964.
- _____.; WILHELM, Richard. **O Segredo da Flor de Ouro**: um livro de vida chinês, Vozes: Petrópolis, 1988.
- LYOTARD, Jean François. **The postmodern condition**: A report on Knowledge (The theory and history of literature, v.10). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- MARTINS, Roberto de Andrade. **O universo, teorias sobre sua origem e evolução**. São Paulo: Moderna, 1994. (Coleção Polêmica).
- MARONI, Amnéris. **Figuras da Imaginação**: buscando compreender a psique. , São Paulo, Summus, 2001.
- NEUMANN, Erich. **The origins and history of consciousness**. London: Karnac Books Ltd., 1989.
- OTTO, Rudolf. **O Sagrado**: os aspectos irracionais na noção de divino e sua relação com o racional. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.
- PENNA, Eloisa M. D. **Epistemologia e Método na Obra de C.G.Jung**: Pesquisa em Psicologia Analítica, São Paulo, EDUC: FAPESP, 2013.
- PENNA, Eloisa M. D. **Processamento simbólico-arquetípico**: pesquisa em psicologia analítica. São Paulo: EDUC: FAPESP, 2014.

- PERRONE, Maria Paula M. S. B. **Complexo:** conceito fundante na construção da psicologia de Carl Gustav Jung. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- PESSOA, Fernando. **Obra poética.** Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar S/A, 1986.
- PRIGOGINE, Ilya. **O fim das certezas.** São Paulo: Unesp, 1996.
- RAMOS, Denise, G. **A psique do corpo:** a dimensão simbólica da doença. São Paulo: Summus, 2006.
- ROMANYSHYN, Robert D. **The Wounded Researcher:** research with soul in mind, Spring Journal, INC, New Orleans, Louisiana, 2013.
- SANTOS, Boaventura de Souza; MENEZES, Maria Paula (orgs). **Epistemologia do Sul.** São Paulo: Cortez, 2010.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Hermenêutica e crítica.** v. 1. Ijuí: Unijui, 2005.
- SCHMIDT, Lawrence K. **Hermenêutica.** 3. Ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- STEIN, Robert. **Incesto e amor humano:** a traição da alma na psicoterapia. São Paulo: Símbolo S/A Industrias Gráficas, 1978.
- STRENGER, Carlo. Between hermeneutics and Science: an essay on the epistemology of psychoanalysis. Connecticut: International Universities Press, Inc Madison, 1991.
- ZIMMER, Heirich Robert. **Filosofias da Índia.** São Paulo: Palas Athena, 1986.

Artigos de revistas:

- AUFRANC, Ana Lia B. A Psique e o Universo, **Junguiana**, v.24, p.7-14, 2006.
- BALL, Stephen John. Performatividade, privatização e o pós-Estado do bem estar. **Educação & Sociedade**, v. 25, n. 89, pp. 1105-1126, 2004.
- BALL, Stephen John. Profissionalismo, gerencialismo e performatividade. **Cadernos de Pesquisa**, v. 35, n. 126, p. 539-564, 2005.
- BALL, Stephen. John. Reformar escolas/reformar professores e os terrores da performatividade. **Revista Portuguesa de Educação**, v. 15, n. 2, pp. 3-23, 2002.
- DREYFUS, Hubert Lederer. Being in the world: A commentary on Heidegger's Being and Time, **Division I.** Cambridge: MIT Press, 1991.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. Uma filosofia do cogito ferido: Paul Ricoeur. **Estudos Avançados**, São Paulo, v.11, n.30, 1997.

- GRINBERG, Luis Paulo. C.G Jung, Psicopatologia e Hermenêutica, **Junguiana**, v.24, pp. 25-34, 2006.
- GILHUS, Ingvild Salid. Hermenêutica, **Rever**, ano 16, n.2, Mai/Ago. 2016.
- HIRATA, Ricardo Alvarenga. As raízes do paradigma ecológico junguiano. **Junguiana**, v.24, pp. 39-48, 2006.
- LIMA, Andrea de Alvarenga; DIOGO, Jean Carlo Kurpel. Reflexões sobre a afinidade de Jung com a fenomenologia. **Rev. Abordagem Gestáltica**. Goiânia, v. 15, n. 1, p. 13-20, 2009.
- MOREIRA, Antônio Flávio. A cultura da performatividade e a avaliação da Pós-Graduação em Educação no Brasil. **Educ. rev.**, v. 25, n.3, pp. 23-42, 2009.
- PENNA, Eloisa M. D. Jung e a Pós-Modernidade, **Junguiana**, v. 24, p.15-24, 2006.
- RICOUER, Paul. The Hermeneutical Function of Distanciation. **From Text to Action: Essays in Hermeneutics**. v. 2. Evanston: Northwestern University Press, 1991, pp. 75-88.
- SHINN, Terry. Desencantamento da modernidade e da pós-modernidade: diferenciação, fragmentação, e a matriz de entreteçamento, **Scientlee Studia**, v .6, n.1, pp. 43-81, 2008.
- SMYTHE, William; BAYDALA, Angelina. The hermeneutic background of C.G. Jung. **Journal of Analytical Psychology**, 2012, v. 57, pp. 57-75.
- WERTZ, F. J. Multiple methods in psychology: Epistemological grounding and the possibility of unity. **Journal of Theoretical and Philosophical Psychology**, n. 19, 131 – 66, 1999.
- THIRY-CHERQUES, H.R. Saturação em pesquisa qualitativa: estimativa empírica de dimensionamento, **Revista PMKT**, n. 3, p. 20-27, 2009.