

CAPÍTULO 3

C. G. JUNG E O I CHING: NOVOS TEMPOS DA EPISTEMOLOGIA, PSICOLOGIA

Elizabeth Christina Cotta Mello

Psicóloga (UFRJ), Licenciatura Plena em Artes (BENNETT). Especialista em Psicologia Clínica e Psicologia Hospitalar (CFP), Mestre em psicologia (FGV/RJ), Doutora em Psicologia e Epistemologia das teorias psicológicas (UFRJ) e Pós-doutora em Ciências no Centro Brasileiro de Pesquisas Físicas (CBPF/MCT). Pós-graduada em Arteterapia e da UBAAT. Trabalhou como professora na Escola Naval e cursos de graduação de psicologia, sendo avaliadora ad hoc do MEC – INEP. Implantou e Coordenou cursos de Arteterapia e Teoria e Prática Junguiana no Rio de Janeiro e em outros estados. Membro analista e diretora de ensino da SBPA-RJ. Professora da FAMATH e coordenadora acadêmica do Jungeartes. Faz parte do grupo de pesquisa Nise da Silveira, pesquisa: Memoria, Museus e Patrimônio. Membro do GT Epistemologia e interfaces com a Psicologia Analítica – ANPEPP.



INTRODUÇÃO

O objetivo deste escrito é contribuir com os fundamentos epistemológicos da psicologia junguiana, que inclui outras áreas do saber, usando como caminho a temporalidade, o livro I Ching, e escolhendo o tema paixão e o errar para uma reflexão do I Ching.

C. G. Jung acompanhou de perto as transformações da física da época, sendo pioneiro nos desdobramentos epistemológicos da física quântica. Porém, ele não dispunha de todo o desenvolvimento posterior com a cosmologia quântica, que estudou o universo, a totalidade múltipla da criação do mesmo (Mello, 2002,1). A epistemologia para a psicologia analítica é estrutural por vários motivos, citaremos dois: a psicologia junguiana é antes de tudo uma psicologia que pensa a epistemologia da psicologia, sendo Jung um estudioso da história da psicologia em geral; o segundo ponto é que a psicologia junguiana é pouco conhecida e ministrada na academia e necessitamos pensar sobre seus fundamentos para ser ministrada. A questão do tempo e o processo relacionado à mudança através do tempo é um dos conceitos mais estruturais da psicologia de Jung. Por fim, mas não menos importante, é essencial a sua perspectiva de buscar o conhecimento interdisciplinar e aprendizagem com outras civilizações e modelos de saber. Dentro da proposta que aqui estamos apontando, necessitamos estabelecer um novo modelo de ciência que entenda como seria possível, e desejável, dialogar com outras áreas do saber, aceitando as diferenças. Particularmente importante são seus estudos sobre o Oriente e sobre o I Ching, tendo como fundamento a questão da temporalidade através do conceito de sincronicidade e estudos com a física e com a alquimia a partir de sua colaboração com R. Wilhelm.

O estudo sobre a história da humanidade faz parte da psicologia junguiana e o autor trabalha com a tradição que engloba todo o conhecimento antigo: as religiões e contos de fada etc. Jung é pioneiro na compreensão de que precisamos nos debruçar nos ensinamentos citados, incluindo os povos tribais. A tradição é a reserva simbólica, um ouro acumulado das diferentes civilizações que temos à nossa disposição. Esta postura de C. G. Jung é visionária, como seus colaboradores que deram voz ao conhecimento dos povos originários. Lembremos de Nise da Silveira: que estudou e integrou os ditos “doentes” e os que estavam à margem da sociedade. No futuro, poderemos compreender a ciência desses povos discutindo o que é história e o que é conhecimento científico, por agora é essencial estabelecermos uma ponte, clara e segura, na psicologia para os saberes antigos.

Comecemos por um conto chinês sobre o erro, “O Mestre dos Erros”, introduzindo a questão da importância de assumirmos a nossa humanidade e aprender a fazer melhor, conseguindo errar. O errar faz parte de um processo necessário na época das mudanças, como vão ser estudadas no livro das Mutações, o I Ching. Somente o direito de errar permite acertar e evita a paralisia que o medo pode provocar. Os temas: medo, bons ou erros ruins devem ser mais estudados em sua profundidade, pois na tradição, o medo é o obstáculo mais importante para as transformações. O errar é o que mais nos ensina, na clínica e na aprendizagem, mas é ainda um tabu onde somente os casos de êxito tendem a ser postados e discutidos.

Amy Twan, filha de imigrantes da China, escreveu a série sobre a gatinha Sagwa, um desenho para crianças que passava 7 horas da manhã na TV aberta. A escritora organizava contos em desenho animado, um dos contos foi o Mestre dos Erros da tradição chinesa.

(<https://livrosfilmes2017.wordpress.com/2019/09/30/sagwa-a-gatinha-siamesa>). Conta o conto que as três filhas do mandarim iam aprender experiências novas: fazer cerâmica, tocar um instrumento e cozinhar. E a gatinha também ia aprender a fazer os ideogramas para escrever em chinês, porém, todas estavam errando repetidamente. A que aprendia fazer os utensílios de barro sempre fazia muito torto porque não conseguia controlar o movimento no **tempo cronológico**; a que aprendia a tocar um instrumento de corda, não conseguia tocar porque ficava muito tensa e se contraía, o que impedia a fluidez de estar no presente e fazer o som da música no **ritmo** certo; e por fim, a que aprendia a fazer o peixe acendia muito alto o fogo, deixando **tempo demais** e esquecendo de colocar a folha entre o peixe e a panela, queimando o alimento. O professor da corte tentava, mas elas estavam presas no tempo cíclico de repetições. O Mestre foi falar com o Mandarim. O monarca soube que, justamente nesse momento propício, o Mestre dos Erros estava no local. Tempo e Espaço encontram-se com a necessidade da aprendizagem. E este é contratado. O Mestre dos Erros vai ensinar para as três: a primeira vê que o Mestre exagera em seus movimentos e pisa no pedal do torno de forma muito rápida e no excesso dos seus movimentos faz o barro espirrar por todo o local e utiliza a pedaleira de forma descontrolada, deformando totalmente o pote. A filha do imperador vai pedir que ele controle a força e estabelece uma relação entre o torno e o barro, conseguindo começar a fazer as panelas. A segunda filha o vê tocar de forma “louca”, com muito humor, com movimentos muito rápidos e exagerados, e ela aprende tocar, ao ensinar que é preciso ter mais calma e tentar seguir o ritmo. Com a terceira jovem, que pretende aprender a cozinhar... o Mestre vai colocando o fogo muito alto e deixando o peixe queimar. Então, ela diminui o fogo e lembra da necessidade de colocar algo entre o peixe e a panela, e cuida do tempo melhor para cozinhar sem queimar.

Muito poderia ser dito sobre cada uma dessas aprendizagens, como a alquimia do peixe e a folha que fica entre o que está sendo cozido e a experiência de transformação, seja na clínica – a delicadeza alquímica diante do fogo, porém o essencial é a forma de saber lidar com o tempo, de experimentar fazer ao errar. Especialmente aqui falamos de alquimia e do “banho maria” citado na alquimia. O banho maria tem o sentido de colocar um elemento entre a panela e o que vai ser cozido. No conto é orientado que se coloque uma folha entre o peixe e a panela para cozinhar devagar e de forma indireta. Podemos aqui entender que é necessário reviver e ensaiar com o Mestre que erra mais que elas e aproveitar os erros com humor. A leveza e a generosidade com o errar permite lembrar e instruir o próprio Mestre dos Erros.

Dentro de nós há histórias não contadas, são como lagos parados, como diz o I Ching, que nos impede de trocar com o ambiente e nos fazem autodidatas de lagos inertes. Cada um de nós precisa poder realizar a singularidade de seu processo. A busca da perfeição, de não errar, é uma das formas mais sutis da inércia, mesmo para quem é criativo e produtivo. Uma boa reflexão para professores e supervisores de psicologia é o entendimento de que somos também um Mestre dos Erros, e precisamos poder trazer à

luz o terapeuta que mora no indivíduo, aceitando o erro como um mestre no processo. Os supervisores poderão contar sobre seus erros, usar o humor etc. Especialmente, refletir sobre o erro que acontece, e de forma “yin”, mostrar que para aprender é necessário saber errar. O errar está associado a um aspecto psíquico chamado regressão, para posterior progressão quando atingimos a possibilidade de acertar ou começar de forma diferente. Na psicologia junguiana, podemos pensar o processo de individuação a partir das nossas “mutações”, como no I Ching. Para além da adaptação, só há processo de individuação quando envolve a criação do novo, onde há a regressão da libido. Dentro da psicologia junguiana, o conceito de processo de individuação é central: Jung (1981b) o entende como um ato de coragem que ocorre a partir da atitude do ego de aceitação do inconsciente.

Podemos chamar de um “bom encontro” com a “vontade” da totalidade múltipla psíquica (Jung, 2002), sendo um processo que precisa seguir o mundo interno, mais do que se adaptar somente (von Franz, 1999). É necessário coragem para aceitar a imprevisibilidade, pois como resume Jung: será nossa ação no mundo que vai manifestar o que somos de verdade, pois “a personalidade se desenvolve no decorrer da vida, a partir de germes, cuja interpretação é difícil ou até impossível” (Jung, 1981b, p. 177-178). Somos o que “produz tudo o que há de belo, de estranho e de mau; somos também como as mães que carregam no seio a felicidade desconhecida e o sofrimento” (*ibid*). O mais desafiador, no início das nossas escolhas de criação, “não sabemos o que está contido em nós, que feitos sublimes ou que crimes, que espécie de bem ou mal podemos realizar. Somente o outono revela o que a primavera produziu, e somente a tarde manifesta o que a manhã iniciou.” (*ibid*). Um ponto fundamental é que aqui estamos lidando com a aprendizagem em termos do tempo que costumamos no ocidente a resgatar da Grécia, o tempo da oportunidade, o momento apropriado. E, assim, na mesma época da aprendizagem das três filhas do Mandarim.

Comecemos sobre a importância do tempo já afirmado por Carl Gustav Jung (2017,2) e destacado por Nise da Silveira (1981), como veremos sobre temporalidade. A atenção ao tema é constante e ilustramos sobre o mesmo por junguianos, tal como em nosso artigo (Mello, 1993), na tese de doutorado (Mello, 2002,1), na monografia de Formação de Analistas da SBPA – RJ (Mello, 2002,2) e outros, como um atual (Lisboa, 2024) e síntese, como Marroni e Santos (2020), que afirma que Jung e junguianos se “preocupam” com a questão da temporalidade a partir da necessidade de compreensão da libido, energia psíquica. Em termos psíquicos, há diferentes tempos. No conto, estamos diante do tempo de fazer e refazer para, a um só tempo, refazer-se. Como se diz na arte e na psicologia junguiana, é justamente o momento de criar o mais radical: é ao dispor-se a criar, cria-se o método e recria-se como ser. E nos piores e melhores momentos, quando estes são radicais, tocando a emoção, estamos diante de uma experiência de rompimento do cenário do tempo cotidiano: na hora de uma notícia sobre a morte de alguém querido ou da notícia de uma experiência de um amor correspondido, podemos vivenciar a sensação

de estar sem tempo e sem espaço: “no inferno” ou “no céu”, neste último caso, “nas nuvens ou paraíso”. Aqui há a ideia do tempo eterno, um estar “encantado” já que conseguimos tocar em um cenário onde o tempo cronológico e espaço é abolido: somos alçados à um processo inconsciente que nos faz tocar em uma experiência de “êxtase”. Este é o sentido do dito *happening* na arte contemporânea e do encontro onde se unem elementos capazes de fazer uma verdadeira festa dos deuses, uma espécie de êxtase que só é possível quando a experiência simbólica das Musas aparece. As Musas “apareciam” a partir de uma aprendizagem de presença poética: lembremos dos Aedos e seus recursos mnemotécnicos de estudos de memórias através da inspiração. Vernant (1990) compara o artista, o Aedo – aquele que canta grandes epopeias – ao vidente: o I Ching. Como a tradição amplia a compreensão, pode ler o futuro para quem acredita mas, essencialmente, faz a poética nesse sentido de conseguir entrar e estar imerso nesse tempo antigo. Podemos até dizer que há diferentes paradigmas para o entendimento acadêmico do que seja ciência. E o outro motivo é que o próprio Jung, segundo o curador de sua obra, é um construtor da psicologia moderna (Shandasani, 2006). A teoria junguiana é uma “psicologia da epistemologia”, ou seja, trabalha a psicologia do “sujeito cognoscente” para a compreensão da própria ciência e da ciência psicológica em geral. É natural que os dois GTs (grupo de trabalhos) de psicologia junguiana da Psicologia da ANPEPP tenham a temática de epistemologia.

A CIÊNCIA E DIFERENTES MODELOS DE EPISTEMOLOGIA

Há diferentes paradigmas da ciência. Sobre o tema, no artigo da ANPEPP (Mello, 2022), comentamos que estilo e paradigma são entendidos de forma similar: ...o estilo em arte é um privilégio de olhar o mundo com óculos particulares. E entendemos que diferentes abordagens vão ter fundamentos e olhares diferentes para a vida e para a clínica. Os diferentes paradigmas envolvem modelos também dispareces de ciência. A etimologia latina de *scientia* origina-se do verbo *scire*, cujo significado é saber (Cardoso *apud* Mello, 2002,1). Considerando a epistemologia como saber científico, ela surge da filosofia¹ – saber unitário, e suas diferenciações através de processos de especialização que delimitam o campo. A ciência clássica é um conjunto de conhecimentos sobre os fatos ou aspectos da realidade que possui: objeto específico; delimitação do campo de estudo; linguagem rigorosa (teoria estruturada), a formulação de leis, o método rigoroso: a descrição do fenômeno programada, sistemática e controlada; sua comprovação pela observação e experimentação, a predição, a formalização de esquemas teóricos comprehensivos e abrangentes; técnica de processo cumulativo de conhecimentos; e objetividade, para citar as mais importantes (Cardoso, *op. cit.*; Bock, A. M., *et. alii*, 1997). A ciência é entendida, em síntese, como “um conjunto de conhecimentos particulares, que se baseiam em princípios invariáveis e abrangem

1 Como sabemos (Cardoso *apud* Mello, 2002,1) é recomendável a distinção entre o saber comum e o que é chamado de *doxa*, a partir da classificação platônica, havendo o saber científico e o filosófico. E as diferentes especializações vão originando as diferentes ciências de nosso tempo.

determinado objeto, tomado em sua totalidade.” (Melo, 1980, p. 49). É esperado que cada ciência possua, por conseguinte, “um campo especial de investigações, que é delimitado e representado pela própria coisa ou matéria que se aplica”. (*ibid*). Esta precisa dispor do que o autor chama de “uma luz peculiar, que emana dos instrumentos com que trabalha” (*ibid*), correspondente “aos princípios formais a que se cinge, para a consecução dos seus objetivos. (...) Disso se conclui, antes de mais nada, que o que determina então a categoria de uma ciência” (*ibid*), no quadro de conhecimento sistemático, há de ser o seu objeto-método.

No doutorado, estudamos a etimologia das palavras, por ser a psicologia de Jung uma psicologia da criação, uma pesquisa das origens. Conhecer é um verbo, logo dentro desta visão, uma ação ativa, cuja etimologia latina é “*cognoscere*” (Saraiva, 1993, p. 242). Sendo “*cognosco... ser informado pela experiência*” (*ibid*), “*conhecer pelos sentidos*” (*ibid*). Aprender, por sua vez, é “*Apprehenio, onis, s. ap. f. (de apprehendere)*: “*ação de tomar, segurar, prender*” (*ibid*, p. 92). Compreender, por sua vez, traz a noção de “união”, enfatizada pela psicologia que aponta para compreensão, em vez de explicação, que é uma separação para discriminar, com articulações causais entre as partes. Outro termo fundamental é compreender: “*Comprhendo*” é “*prender*”, “*agarrar*”, “*ligar*”, “*misturar*”, “*incendiar*” (*ibid*, p. 263). A união acima mencionada fica clara na associação entre agarrar e o fogo do “*incendiar*”, que mistura as substâncias, transformando-as, símbolo prometeico de clareza, combustão, potência divina roubada de Zeus (Mello, 2002,1). Este vocábulo envolve ainda duas possíveis definições que é “*surpreender*” (*ibid*) e “*ficar prenhe*” (*ibid*). “*Misturar*” (*ibid*) e criar é romper com a repetição do que se sabe e realizar o feito heróico da criação. Em síntese: o conhecimento envolve as forças básicas internas e através dos sentidos, as externas, estando disponível para trazer à luz (incendiar) através da criatividade humana que engendra e surpreende, gerando o novo. Evitemos repetir: é melhor aprender a errar do que não ousar.

A epistemologia, por sua vez, é a ciência da ciência. Uma ciência dos conhecimentos válidos. De forma mais rigorosa, a ciência dos conhecimentos provisórios. A epistemologia, como vimos, relaciona-se com a teoria do conhecimento que busca compreender o conhecimento científico, e como traduz a etimologia da palavra: “*episteme (conhecimento superior) + logos (discurso)*” (Cardoso, *ibid*, p. 49). Os suíços e epistemólogos Piaget (1967) e Jung (1978) admitem, por sua vez, uma flexibilidade aliada ao questionamento da neutralidade da ciência. Para Piaget, a busca do conhecimento deveria abandonar a pretensão de estudar as condições dos conhecimentos válidos, e a epistemologia contentar-se-ia em ser o estudo das condições de conhecimentos menos rigorosos para os mais rigorosos. Além disso, os autores citados admitem que não somos livres para observar o universo (Piaget, *ibid*; Jung, 1981,1). Como afirma Mário Bunge (1980), a epistemologia deixa de ser apenas um pequeno tópico da filosofia há meio século atrás, para ser um importante ramo dela. Essa mudança, segundo o autor, não produziu necessariamente uma

epistemologia melhor já que os epistemólogos amadores do início preocupavam-se com questões que surgiam de suas próprias atividades, “*problemas originais e de envergadura*” (*ibid*, p. 7), ao contrário de pequenos problemas, ou se limitavam a comentar trabalhos alheios. Bunge *apud* Cardoso (1997) e Vasconcelos (1995) apontam transformações inerentes à epistemologia através dos tempos, com o tempo esse processo produziu, cada vez mais, grandes especialistas que estudavam várias áreas, como Morin, Maturana e Varela, Nicolescu e o próprio Jung, que foi um precursor. Essencial é marcarmos que Von Franz (*apud* Mello, 2002, 1), seguindo fielmente Jung, afirma que a mudança de paradigmas é a troca de uma projeção menos acurada para uma mais acurada.

PARADIGMAS E AS MUTAÇÕES NO TEMPO

Para o homem ocidental do século XX, os mistérios essenciais do mundo pareciam ter sido revelados (Mello, 2002, 1). Mais que isso, ele tinha a convicção de que um dia tudo seria desvendado pelas leis da ciência. Era o momento das descobertas das certezas e dos sistemas “bonitos e elegantes”.² Evitando enveredar por uma investigação de como se deu o processo de mudança e crise da ciência, é fato que quanto mais os estudiosos se aprofundavam nas suas especialidades mais tiveram que se confrontar com situações que lhes retiraram a segurança de leis permanentes. Os mistérios brotaram dentro dos campos que, para os cientistas, eram invioláveis, como afirma o físico Nicolescu (*apud* Kuperman, 1993, p. 123): “*A descontinuidade entrava pela porta principal – da experiência científica*”. Na psicologia, a necessidade da interação entre sujeito e objeto provoca dificuldades para a metodologia clássica, como afirma Burton (*apud* Silgelmann, 1995, p. 6), produzindo, ao contrário, uma entrada envergonhada “*pela porta dos fundos*”. Atualmente, as próprias ciências naturais estão reestruturando-se, contextualizando-se. Ao utilizar a física como exemplo modelar nesse processo de questionamentos e mudanças, podemos dizer que o mundo não seria mais “*compromissado com essa visão absolutista e dogmática*” (Novello, 1993, p. 5) que dominara desde Newton, que influenciou “*praticamente todas as atividades do pensamento*” (*ibid*, p. 6). Precisamos enfatizar que toda sistematização aponta milhares de problemas, pois se trata sempre de um esquema, nunca de uma apropriação ou de colonização de teorias tão complexas. Há perspectivas díspares, na física e na psicologia, que enfatizam o aspecto objetivo, o subjetivo e a relação entre sujeito e objeto como parte do processo, incluindo essas múltiplas perspectivas como a psicologia junguiana mais clássica.

Na nossa tese de doutorado (Mello, 2002, 2), no capítulo sobre cosmologia e história da ciência a partir da física, apontamos que do século XV ao século XX, a Física, herdada de Newton, sustentava a visão Kantiana, segundo a qual o espaço e o tempo seria

2 Sem desmerecer os avanços realizados por nomes como Newton, Darwin, Marx e Freud, podemos dizer que a subjetividade, a intuição e o irracional não foram devidamente contemplados em seus estudos (*apud* Silveira, 1981).

nada mais do que categorias da mente humana. O tempo não era problematizado, neste primeiro momento. A realidade última, chamada de *noumeno*, era incognoscível. Como percebemos, estávamos diante de uma dicotomia: subjetividade versus objetividade. No começo do século XX, uma revolução nesta visão tradicional, envolvendo cientistas como Poincaré, Lorentz, Einstein e outros, de crítica ao pensamento Kantiano, estabeleceu-se.

Na Física, até o século XIX, a ideia preponderante era de que o espaço e o tempo constituíam estruturas absolutas herdadas da descrição de Newton. Um dos movimentos mais notáveis da ciência do século XX talvez seja a compreensão de que o ideal clássico mecanicista do Universo não era considerado como um dos objetivos maiores da atividade científica. Na origem desta transformação, encontram-se duas fontes principais: de um lado um profundo exame do interior da matéria (microfísica — mecânica quântica) e do outro a possibilidade de compreensão (e até mesmo a observação) do universo considerado como uma totalidade.

Na ciência, segundo o movimento paradigmático, envolve o abandono da visão determinista do mundo, como constituindo o surgimento de uma descrição não linear do mundo. Esse aspecto acarreta uma transformação epistemológica que não existia nos “bons tempos” da física clássica. O surgimento posterior da relatividade tem, na Física de Maxwell, a geração de condições capazes de permitir a ruptura que desembocará na grande revolução do século XX. Essa revolução, como outras que a sucederam, foram desencadeadas pela análise de processos associados ao fenômeno da luz. Não deixa de ser curioso notarmos que a luz é um símbolo universal da consciência. Esta etapa ocorre quando dois grupos de transformações se opõem. Um deles, hegemônico desde o século XVI, sustentava uma explicação mecânica sobre o modo pelo qual medidas de espaço e de tempo, efetuadas com réguas e relógios, deveriam ser comparadas entre observadores que não estão em repouso uns em relação aos outros. Agora a ideia que se baseava no eletromagnetismo, sustentava uma nova interpretação da transformação. Esta última explicação, por razões de natureza observacional, isto é, considerando que as medidas do eletromagnetismo, ou seja, através de processos envolvendo basicamente a luz, eram mais precisas e rigorosas do que as medidas associadas a processos mecânicos, passam a constituir um novo modelo. Apesar da grande transformação desencadeada pela teoria da relatividade, o passo seguinte foi dificultado por Einstein, sendo ele, como nos lembra Maluf (*apud* Mello, 2002,1), um dos que mais se sentiu desconfortável com uma violação fundamental da causalidade. Como nos lembra Novello (1993), em função de sua influência, a nova ruptura paradigmática com a física quântica precisou de mais tempo para ser aceita. Bohr, em seu livro, citado por Maluf (*apud* Mello, 2002,1), “*Physique Atomique et Connaissance Humaine*”, comenta que Einstein se preocupava com a mecânica quântica, que envolvia o abandono mais radical da descrição causal, no âmbito do espaço e tempo, envolvendo o rompimento com a ideia de causalidade linear, estabelecida entre o passado e o futuro, e a crise entre tempo e causalidade.

Como um terceiro movimento, podemos citar a formação da ordem, não como uma estrutura primária, mas como consequência de processos naturais, em momentos especiais. Como exemplo, a descrição do mundo observável como possível consequência de processos que estão determinados além do horizonte observável. Entenda-se “além do horizonte” como “além da física”. Entretanto a questão que temos que examinar é a produção de uma estrutura racional coerente, casualmente conectada com processos que estão (para sempre) fora de nosso controle observacional, visto que o Universo depende do que ocorre para além do horizonte do observador. Como já apontamos, a física quântica trouxe inúmeras contribuições para se refletir sobre a ciência em geral.

Frente ao problema da distinção galileana, como assinala Maluf (*apud* Mello, 2002,1), observa-se com a física quântica uma discussão mais urgente entre *sujeito* e *objeto*, o que traz um problema de psicologia cotidiana, como conclui o autor citado. Comenta Bohr (*ibid*), com efeito, (publicação referente à conferência de Heisenberg), sobre a psicologia (Mello, 2002,1, p. 181):

A teoria quântica nos coloca numa situação toda nova, em física. Faz lembrar muito a analogia que tem lugar em outras áreas do conhecimento humano, quando se tem que lidar com problemas da análise e da síntese dos resultados da experiência. Como se sabe, grande parte das dificuldades em psicologia advém do fato de que, na análise dos múltiplos aspectos da experiência, a gente se vê forçado a cuidar de colocar uma linha demarcatória da separação entre sujeito e objeto. De fato, palavras, tais como 'pensamento', 'sentimento' - igualmente, indispesáveis para a ilustração do alcance e riqueza da vida consciente - , são empregadas de um modo complementar. Da mesma forma que o fazemos, em física atômica, com as coordenadas espaço-tempo e com as leis de conservação. A formulação precisa desse tipo de analogia apresenta sensíveis dificuldades de terminologia. ...existirá, sempre, uma relação de exclusão entre o uso prático (qualquer que seja) de um termo e a tentativa de sua definição precisa [aqui, vem uma referência de particular relevância para o que irei denominar "modo enigmático do conhecimento"] ... O objetivo final das presentes considerações, sob nítida influência da atitude de Einstein, era chamar a atenção para a possibilidade de se trazer alguma luz para a discussão de certos problemas de epistemologia, através das lições, emanadas do estudo dos fatos da experiência física, fundamentalmente, simples, mas novos.

Como quarto derradeiro movimento da epistemologia, podemos apontar a perda da orientação no tempo, a ocorrência de eventos *acausais* – que estão na origem da crise da causalidade – que demonstram nossa incapacidade de reduzir tudo o que existe à caracterização espaço-temporal. Ou melhor, reforça a ideia de que a realidade não se reduz totalmente à sequência de eventos à qual tínhamos acesso universalmente. Mais uma vez através da luz e da reorganização do cenário, espaço temporal, desta feita com o rompimento radical da localidade com a cosmologia quântica, rompe-se com as etapas anteriores para reintegrá-las em uma totalidade múltipla, onde o local, a física clássica,

pode conviver com uma unidade agora necessariamente múltipla³. A Física provoca de imediato a reestruturação de princípios deterministas, da ordem das leis físicas (sentido restrito) (Novello, 1988, 1993). Essa transformação que vem ocorrendo, fazendo a ciência debater-se em questão sobre sua própria origem (isto é sobre seu objeto de estudo) e sua totalidade, tem oferecido diversos caminhos opcionais de como entender a própria ciência. Podemos nomear, por ora, essas diversas posturas ideológicas. Existem os que acham que esta é uma crise natural, uma espécie de crise psicológica que logo retornará ao equilíbrio da ciência clássica; e os que se referem a acordos de comunidade científica, questionando inclusive a possibilidade de estabelecimento de regularidade nas ciências. Talvez a noção mais importante seja o surgimento da postura de interação entre o sujeito que observa e o que é observado, remetendo-nos à totalidade do fenômeno quando percebido. Devemos considerar os caracteres originais, as inter-relações e a organização onde se dispõem, ou seja, a perspectiva do todo onde se integram. Morin problematiza as inúmeras definições que tentarão circunscrever suas principais características: o aspecto relacional entre os elementos e a produção de uma totalidade a partir dessas conexões. (Mello, 2002,2).

O cerne dessa problemática e dessa nova situação aparece na micro e na macrofísica de forma exemplar. Na cosmologia, por exemplo, ao falarmos da totalidade do cosmos, fazemos referência a um sujeito observador dentro do objeto de estudos, no espaço e tempo onde nos inserimos. Por outro lado, na psicologia – em especial na cognitiva – trata-se de um objetivo que é o sujeito, o qual partilha com ela características comuns e envolve, numericamente, uma subjetividade na descrição de seu sujeito-objeto. Como consequência, não somos mais neutros e, portanto, não estamos autorizados, em qualquer circunstância, a falar da natureza, seja ela física, psíquica, biológica ou social, como se dela não partilhássemos, como donos e senhores da terra e do universo “coisificados”.

Percebemos uma mudança de paradigma na ciência atual, observamos questionamentos das teorias científicas e dos cientistas, entre elas as diferentes maneiras de explicar os fenômenos. Segundo Capra (*apud* Mello, 2002,1), na física atual o Universo é um conjunto dinâmico de eventos interconectados, onde unicamente as suas interações determinam a estrutura da realidade. Esse momento paradigmático da ciência provoca uma sucessão de descontinuidades, de rupturas e de conflitos decorrentes da emergência de novos conjuntos articulados de preconcepções (Kuhn, 1987). Segundo Capra (*apud* Mello, 2002,1), na física atual o Universo é um conjunto dinâmico de eventos interconectados, onde unicamente as suas interações determinam a estrutura da realidade. Esse momento paradigmático da ciência provoca uma sucessão de descontinuidades, de rupturas e de conflitos decorrentes da emergência de novos conjuntos articulados de preconcepções (Kuhn, 1987). Daí a possibilidade de delinear nas grandes revoluções científicas, aquilo

3 Termina assim a noção de espaço somente unitário e absoluto (da física clássica), ou de relatividade singular (inspirada pela física quântica). Estamos no domínio “dos possíveis”, onde o paradoxo se revela na convivência tumultuada e auto interativa entre a ordem e o caos.

que Morin (*apud* Mello, 2002,1) denominou de mudança de universo: temos que mudar de mundo por um universo quente, pois o universo de Kepler, Galileu, Newton e Laplace trouxe o frio e o gelo de esferas celestes com movimentos permanentes de ordem, medida e equilíbrio.

O físico David Bohm (1980) refere-se à visão da realidade como um processo, com uma visão dinâmica, que implica fluir, ideia que desenvolverá em contraposição à visão linear de “substancialização”, de causa e efeito, na física tradicional. Como desenvolveremos na tese (ver anexo) – ampliam-se as convergências da física com a psicologia holística de C. G. Jung, como supõem Bohm e Jung, e a mudança de paradigma afirma sua face voltada para a busca da Unidade (holográfica) original. Será a cosmologia trazer a ideia de totalidade e mostrar a necessidade de convivência de teorias sobre o tempo eterno e o tempo cronológico, sobre o regular e o dinâmico, como aspectos inevitáveis dessas áreas.

Utilizando a física como exemplo, pontuaremos como os pilares da ciência clássica (com sua noção de absoluto) começaram a ruir, especialmente com o advento da microfísica e, particularmente, com a reformulação teórica decorrente da física quântica. Como afirma Novello (informação verbal, 1999), talvez um dos movimentos mais notáveis da ciência desse século seja a compreensão de que o ideal clássico mecanicista do Universo não poderia ser mais considerado como um dos objetivos maiores da atividade científica. Na origem dessa crise, encontram-se duas fontes principais: de um lado um profundo exame do interior da matéria (microfísica — mecânica quântica) e do outro a possibilidade de compreensão (e até mesmo a observação) do universo considerado como uma totalidade.

Na ciência, podemos falar de quatro movimentos que podemos chamar de paradigmas, envolvendo quatro etapas do rompimento epistemológico, como saltos da Física. As etapas seriam: “*o dialeto Newtoniano*” com seu espaço euclidiano; Einstein – onde o espaço absoluto é abandonado; a física quântica (Escola de Copenhagen) e os espaços abstratos; a cosmologia quântica (Novello, 2000; Caruso, 1999 *apud* Mello, 2002,1). O segundo momento é o da relatividade com Einstein (da subjetividade na psicologia). É o rompimento do absoluto. As observações, a partir das quais a Física foi construída até o final do século XIX, eram da dimensão humana. No terceiro momento os conceitos de posição ou de movimento (velocidade) passam a ser complementares, essas medidas não conseguem ser obtidas com certeza, ao mesmo tempo, essa incerteza é inversamente proporcional entre as quantidades complementares. Perdemos a certeza. Somente quando entramos em uma quarta etapa (Novello, 2000, informação verbal) rompe-se com a caracterização dos objetos no espaço/tempo e tem-se radical noção de incerteza. É com a reformulação do cenário da própria física que chegamos ao ressurgimento da totalidade não fragmentada e múltipla (Novello, 2000) – a cosmologia quântica – uma ousada, mas ainda incompleta tentativa de conciliar processos quânticos e gravitacionais: o abandono do conceito primordial espaço e tempo, buscando gerá-lo a partir de conceitos novos. De fato, essa é a extinção do pilar mais resistente do *dialeto*

newtoniano. Como afirma uma das teorias cosmológicas contemporâneas que se debruça sobre estudos avançados de energia (Novello, 1988, p. 88), com o definitivo rompimento da base, enquanto cenário e fundamento, como espaço-tempo, surge o real resgate da totalidade múltipla: o pré universo, pode ser melhor entendido como o “*Big – but finite bang*”, tem as mesmas características do inconsciente coletivo. Como ficará claro com os gráficos estruturados na tese de doutorado (Mello, 2002,1), esse nome não implica que este esteja fora do universo, e sim se constitui em uma fase anterior ao universo tal qual conhecemos hoje. E, dependendo do campo da física, vai ser necessário “*não de uma objetividade que elegeria a observação continuada como critério de realidade*” (Novello, 1988, p. 89). Já que dentro da microfísica e da macrofísica não temos como “*procurar nos nossos corpos o paradigma de representação do mundo. Mas ir além, produzindo esta nova realidade não-representável em termos de espaço-tempo: o pré universo*” (*ibid*). Quando nos referimos a um pré universo, estamos nos concentrando no ponto que seria o pré *Big Bang*, a fase que denominaremos anterior ao início: “*Big – but finite bang*”, pois pré universo é também o espaço anterior ao *Big Bang*: “*(...) esse vazio quântico é, como vimos, cheio de potencialidade, capaz de se manifestar efetivamente através de efeitos observáveis.*” (Novello, *ibid*, 98, nota de rod.), como compararemos, no final, com o inconsciente coletivo.

É essencial refletirmos sobre os temas que já em 2017 nos debruçamos, e em 2002,2 desenvolvemos a relação da epistemologia e da clínica junguiana. Aqui nos concentraremos à questão da temporalidade como fundamento da psicologia junguiana. Para pensar a sincronicidade e o I Ching, necessitamos utilizar as questões da ciência atual e temporalidade. A força física que vai lidar com o tempo aparece somente no derradeiro movimento na cosmologia: neste momento passamos a lidar com a questão dos diferentes tempos. Inicialmente questionamos o conteúdo psicológico que fica à espera da tomada da consciência que na psicologia junguiana se movimenta no processo. O tempo histórico e cultural no qual estamos inseridos também é problematizado, Jung foi precursor de estudos culturais que introduziram a temporalidade da psicologia histórica e cultural, bem como a cosmovisão dos povos originários. No primeiro caso, chamamos de “complexos culturais” os temas de uma dada civilização. Jung segue com uma discussão sobre o tema tempo e espaço quando se posiciona como um pensador que admite que os povos antigos têm precursores da psicologia, hoje científica, já que com a nova metodologia nos diferenciamos dos povos originários, mas compartilhamos temas (Shultz e Schultz, 2009): trabalhando na tensão de uma epistemologia que inclui o que se repete e o que é diferente (Seminário, s/d):

Se nós observamos uma série de fatos no mundo que nos rodeia, como o nascer o pôr do sol ou a renda de pontos luminosos trançada no céu pela configuração das estrelas ou as pétalas das flores, a forma dos cristais, dos seres vivos, encontremos sempre nesta realidade uma ordem, uma sequência de regularidades e de constâncias.

Há, na variedade do universo que nos é dado captar, invariâncias. E é a dialética entre o variável e o invariável que possibilita e realiza a nossa cognição na medida em que, se tudo variasse ao nosso redor, nada poderíamos captar: seria o caso ilimitadamente mutável e também amorfo pois que não havendo constância não haveria regularidades ou formas; e se nada viesse nada haveria para se captar ou apreender numa constante rigidez estática e inerte" (p. 1).

Jung (1981,1) foi um pensador que também aceitava a variedade e a constância, neste sentido, tudo isso significa, a um só tempo, admitir a capacidade de todos os povos, de tempos e espaços diferentes de produzirem conhecimento. É uma obrigação do homem contemporâneo ir além das constantes rupturas e do vai e vem "da moda" e do espírito do tempo, para incluir o conhecimento já produzido pela história mundial. Naturalmente, o método científico do ocidente é poderoso, mas seria ainda mais potente, se entendesse que há continuidade e descontinuidade no saber, e que os temas humanos variam de ênfase e contexto de tempo e espaço cultural, mas também são em parte os mesmos: o nascimento e a morte como finitude; o amor e a paixão; o poder sobre o outro e o potencial criativo entre outros. Há, então, um aspecto da nossa espécie que tem como característica produzir cultura e variabilidade, mas há o invariável, mesmo que limitado, nos temas repetidos, como os inúmeros deuses e deusas do amor, sistema de hierarquia e de poder, a relação com os pais e mães, bem como a questão da morte, como observamos nas diferentes abordagens, respectivamente, psicanálises e Eros; o poder desde A. Adler e as psicologias sociais; estudos e trabalhos com família das sistêmicas; e sobre a finitude através de E. Hubler-Ross e V. Frankl. Quando refletimos sobre totalidade e psicologia, necessariamente precisamos incluir a temporalidade nesta discussão. Como veremos, estamos hoje na filosofia e na psicologia refletindo sobre totalidades e sobre a temporalidade.

Começaremos pelo conceito de inconsciente através do próprio Jung e seguiremos sobre a relevância da questão da temporalidade. Para a psicologia analítica, o inconsciente inclui os "conteúdos reprimidos, mas todo o material psíquico que subjaz ao limiar da consciência" (Jung, 2013,2, p. 03, par. 203). O que significa incluir componentes como também as percepções subliminares dos sentidos. Em "O Eu e o Inconsciente" (2013,2), Jung afirma que "Sabemos, ... por uma farta experiência, como por razões teóricas, que o inconsciente também inclui componentes que ainda não alcançaram o limiar da consciência. Constitui eles as sementes de futuros conteúdos conscientes." (*ibid*, p. 03, par. 204). Aqui o essencial é a afirmação de Nise da Silveira (1981, p.81) sobre esse ponto, que nós temos "igualmente razões para supor que o inconsciente jamais se acha em repouso, no sentido de permanecer inativo, mas está sempre empenhado em agrupar e reagrupar seus conteúdos". Nise lembra que para a psicanálise em "Freud todas as ocorrências da vida psíquica pessoal ficam indelevelmente gravada no inconsciente. Nada se apaga. E para ilustrar essa ideia, ... imagina Roma vista num corte em profundezas, conservando suas diversas fases." (*ibid*). O modelo junguiano energético é dinâmico e está relacionado à adaptação do indivíduo

ao meio ambiente, ao “coletivo, cultura, juízos e conceitos consciente sobre a realidade e pressupõe o serpentejar de opositos, uma transformação incessante” (Marroni e Santos, 2020, p.10). Adaptar-se é importante, mas serão as regressões e futuras progressões da energia psíquica que fazem caminhar o processo psíquico. O livro I Ching é justamente chamado de mutações, a partir do olhar que há prevalência das mudanças em relação aos períodos de adaptabilidade. Será esse fator dito inesperado que vai ser provocado pelo inconsciente coletivo que está presente nestes momentos (Marroni e Santos, 2020). Ao longo de sua obra, Jung vai apontar que a adaptação ao meio externo é uma progressão, mas não é evolução. E a adaptabilidade não é o central da psicologia junguiana e sim a busca do numinoso ou do sentido (Jung *apud* Von Franz, 1999). É no erro, e no estancar, voltando ao conto, que se inicia o momento de represar a energia psíquica. Diz a tradição que ao tropeçar na falha que surge regressão para individuação. “E o que se vale de uma dupla adaptação: interna (ao inconsciente coletivo) externa (sociedade/Cultura/juízos e conceitos).” (Marroni e Santos, *ibid*). Perdendo o poder excessivo, e o controle diário, o indivíduo vai lidar com suas polaridades. Esse é um dos motivos, nosso ver, “da preocupação de Jung – e dos junguianos – com o tempo (*Aion, Kairós*) e, em particular, com o tempo próprio dos indivíduos, das sociedades” (*ibid*). O ponto que queremos ressaltar é que o inconsciente em Jung está em transformação no tempo e no espaço. O motivo de Jung ser considerado o fundador da ideia de um inconsciente criativo, que precisa entrar em colapso e a crise ser uma oportunidade, como no ideograma chinês, para crise, é que, como vimos em nossa dissertação de mestrado, o inconsciente é baseado no modelo de criação, como lembra Cornford (*apud* Mello, 1991). Este tema fundamental necessita ainda de mais estudos, no doutorado (2002, 1) que versa como a constante cosmológica, possibilitou um estudo antes inviável na física. A psicologia analítica, que pode ser discutida como uma quarta força em psicologia, que vai trabalhar a ideia de que o tempo além do espaço, suas três dimensões que são necessárias, a questão da temporalidade que só é na física estudada a partir da cosmologia, especialmente na quântica (Mello, *ibid*), vai também apontar que os conteúdos mudam ao longo do tempo. Observamos aqui que a ciência cosmológica, o estudo da totalidade, do universo em si, só foi possível após Hubbel produzir o telescópio capaz de mostrar que há uma constante de expansão do universo, ou seja, permitir a identificação de um objeto possível de ser estudado. A cosmologia, como a psicologia, como afirma Jung (1981,1), revela a complexidade na relação do ato de conhecer já que na primeira estamos dentro do objeto de estudo e na segunda estamos diante de um objeto igual ao sujeito o que interfere na neutralidade da ciência clássica, bem como necessitará de reflexão e novos olhares da ciência. O contexto espaço-tempo entra na questão central da psicologia, isso inclui o que hoje chamamos de complexo cultural e o fato de todos nós sermos datados, como também a variável que aponta que a consciência coletiva tanto quanto o inconsciente em geral precisarem levar em consideração a temporalidade e as mudanças da ciência ao longo do tempo.

A psicologia junguiana contribuiu enormemente sobre o tema. Se seguirmos os diferentes paradigmas (Mello, 2002, 1), podemos afirmar que grandes revoluções da ciência são protagonizadas pela física através de suas rupturas e transformações. De forma sintética lembremos o que já pontuamos, há, pelo menos, quatro modelos científicos, quatro paradigmas: 1) o primeiro modelo científico newtoniano; 2) a teoria da relatividade; 3) revolução da mecânica quântica; e a 4) a cosmologia. Cada passagem desta traz dificuldades na produção de um novo modelo e questões psíquicas são envolvidas, incluindo questões da visão de mundo (cosmovisão) do modelo científico (Khun *apud* Mello, 2002,1) do paradigma instituído, uma questão sociológica envolvida (vide Stengers, 1990). Lembrando que o próprio Einstein atrasou enormemente a escola de interpretação de Copenhagen e também disse que não gostava e se levantou diante de Gödell quando este apontou que a equação do tempo era um círculo (*ibid*). Lembremos que na psicologia, a física quântica é muito citada, mesmo que não tenhamos estudos suficientes e uma linguagem comum de forma efetiva entre essas duas ciências. Somente, porém, posteriormente, com a cosmologia quântica que se introduziu a ideia de temporalidade. Neste quarto desafio, o estudo do cosmos foi possível apesar da reversão da relação de conhecimento, ou seja, a relação de sujeito e objeto estarem comprometidas, como já afirmamos acima, já que o sujeito que vai pesquisar está dentro do objeto de estudo, o cosmos, produzindo, como na psicologia uma questão na relação cognoscente. No nosso caso, a ciência da psicologia, contamos com um sujeito que pretende analisar outro sujeito, como já foi pontuado pela filosofia e Jung retoma o tema no seu livro “A prática de psicoterapia” (1981,1).

Seguindo nossos escritos (Mello, 1997, Mello, 2002,2), com a crise, já citada, nesse “novo mundo” passou a reinar “*a unidade complementar dos contrários*” (*ibid*), “(...) o vazio é pleno – contém potencialmente todos os fatos (...). *Essa é a realidade evidenciada também pela cosmologia*” (Nicolescu, *op. cit.*, p. 124). Outro epistemólogo apontando o que a tradição já trazia, em outra área do saber, o mesmo acontece com a representação do Tao chinês – símbolo⁴ de totalidade, que reúne em si polaridades complementares: parecia que dentro do claro e do consciente existia um princípio obscuro e irracional pronto para brotar justamente quanto mais próximos estivéssemos dos fundamentos de nossas áreas de investigação. (Mello, 2002,1). Desta forma, percebemos que com a mudança de paradigma⁵, na ciência atual, surgem questionamentos das teorias científicas, produzindo uma maior tolerância dos cientistas em relação às diferentes maneiras de explicar os fenômenos. Essas transformações da ciência não impediram, porém, que existisse uma grande dificuldade em acabar com a

4 O imaginário, com sua infinita possibilidade simbólica, é o local onde se pode trazer à tona o material essencial para reflexão e transmissão de informações, como coloca Kuperman (In: Teves, 1992, p. 37), precisamos “*estar à escuta da fala da imaginação*”.

5 Paradigma vem do grego e quer dizer manifestação. Logo, como coloca Pereira (*apud* Cardoso, 1993, p. 33), paradigma refere-se ao que está além “*e, portanto, indica a direção que virá*”. Paradigma seriam as posturas científicas que são reconhecidas e que durante um tempo *fornecem “problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência”* (*ibid*, p. 13). Para Grof (1988 *apud ibid*), não deixa de ser uma constelação de crenças, valores e técnicas compartilhadas em uma dada comunidade científica.

dissociação entre as ciências em geral, e do próprio ser humano que costuma ser dividido em partes, ou pior, entendido como contendo só uma faceta. (*ibid*).

Um aspecto fundamental é que o modelo em psicologia do novo paradigma supõe a multiplicidade de níveis, como para toda a realidade. Ao estudar a contribuição de Jung ao novo paradigma cultural, Cardoso (1996) admite que, em todos esses níveis, a psique é sempre uma totalidade que se autorregula, fato já afirmado por Jung nos primeiros anos do século XX. Epistemologicamente, a abordagem que prevalece, e seguiremos, do paradigma emergente, a abordagem *Bootstrap*, aplicada na psicologia por Stanislav Grof, como afirma Cardoso sobre a proposta de Capra, onde esta abordagem aponta esse paradigma inclusivo, evitando que possamos invalidar as teorias que convivem, colocando “apenas o limite de generalização possível dos modelos ou teorias em confronto, desde que se garanta que sejam mutuamente consistentes” (*ibid*, p. 60). Esta postura admite que cada teoria lida com uma das facetas da multiplicidade do inconsciente pessoal (como Freud e Adler), com os problemas ligados ao inconsciente perinatal e corporal (como Reich) ou com o cultural, social e coletivo, incluindo o pessoal (como Reich e Jung). Naturalmente, cada teoria possui diferenças até de amplitude para tratar o humano, porém o essencial é não perder de vista que devemos fixar “os limites das respectivas generalizações possíveis” (Cardoso, *op. cit*, p. 60). Em 2002,1 (Mello, 2002,1), lembramos que já na época, as próprias ciências naturais estavam restruturando-se, contextualizando-se. Utilizamos a física como exemplo modelar nesse processo de questionamentos e mudanças, podemos dizer que o mundo não seria mais “compromissado com essa visão absolutista e dogmática” (Novello, 1993: 5) que dominara desde Newton e que influenciou “praticamente todas as atividades do pensamento” (*ibid*, p. 6). Em síntese sistematizamos (Mello, 2002,1):

1) Utilizando a física como exemplo, os pilares da ciência clássica envolvem a sua noção de absoluto. Há uma divisão entre objeto e sujeito e uma ênfase no objeto, baseado em leis mecânicas, sendo elementarista e associacionista (Ghiraldelli *apud* Mello, 2002,1), tal como a teoria mais objetivista. Aprender é informar. Na clínica, o objetivo é diagnosticar e tirar os sintomas e curar, extirpar a doença.

2) Aqui há rupturas com as possibilidades da física em todos os espaços: a explicação mecânica, a medida de espaço-tempo, efetuada com réguas e relógios deveriam ser comparadas entre observadores que não está na mesma posição – não estão em repouso uns em relação aos outros. Com a questão da teoria da relatividade, a posição física do sujeito passa a ser problematizada. Pensemos aqui na subjetividade, ou seja, a posição do indivíduo internamente também passa a ser considerada. Ou seja, primeiramente há a necessidade de admitir que a existência do sujeito e a sua influência no experimento e na experiência. Educar é ver o individual do sujeito. Clinicar é buscar a subjetividade. Segundo Jung, em *Etapas da Criação*, sua perspectiva alquímica e epistemológica (2017, vol. II) lembra que necessitamos resgatar o inconsciente reprimido, como o aspecto inconsciente sombrio (sombra ainda sendo todo o inconsciente) dentro de sua perspectiva.

3) Entra em cena uma terceira perspectiva, a posição do sujeito em relação ao objeto, a necessidade de coconstrução através da física quântica. Dependendo do instrumento usado, em termos observacionais, a natureza respondia de uma forma. Neste momento, falamos do inconsciente como potência e possibilidades. Entramos na terceira força em psicologia e na descrição da educação a partir de John Dewey (*apud* Cunha, 2004), no seu livro *a busca da Certeza*, onde o autor incorpora um significativo avanço das reflexões, que na verdade estão inseridos no que seria um desmoronamento da atitude Newtoniana que confunde mapa e território, ou seja, a ciência compõe constructos teóricos como noções, teorias, sistemas etc, devendo ser entendido como hipóteses somente (Dewey, *ibid*). A ideia de tempo e espaço só se completa ao resgatar o aspecto do contexto da natureza, do corpo em nós, não como causa eficaz, chamada hoje somente de “*psiquiatria ou psicologia das evidências*”, mas para além da causa e efeito de uma instância pela outra. Nem o corpo nem o psíquico são epifenômenos. Jung também rompe com a dicotomia entre ambiente como causa e o psíquico também, como construído e constituído, posteriormente, à criação social.

4) Como quarto derradeiro movimento, podemos apontar a perda da orientação no tempo, ou melhor, reforça a ideia de que a realidade não se reduz totalmente à sequência de eventos à qual tínhamos acesso universalmente. A Física provoca de imediato a reestruturação de princípios deterministas, da ordem das leis físicas (sentido restrito) (Novello, 1988, 1993). Essa transformação que vem ocorrendo, oferecendo, mesmo nas ciências físicas, diversos caminhos opcionais de como entender a própria ciência, e a educação em geral. Podemos nomeá-las como diversas posturas ideológicas. Podemos citar a teoria que admite que há substituições mais regulares, mas não podem fixações definitivas. Estamos apontando teorias como aquelas em que há em jogo sua expressividade perante o auditório (Cunha, 2003, p. 2), ou seja, uma atitude pós-moderna. Aqui estamos falando da integração da transformação da física e do modelo que inclui a cosmologia quântica e o pré universo, já mencionado anteriormente. Na psicologia junguiana, podemos associar às quatro etapas, ou melhor dizendo, dinamismos que precisamos saber circular e retomar, como Jung (1981) admite, para pensarmos na psicologia múltipla e como uma totalidade codisciplinar, incluindo todos os tipos e momentos de pacientes.

Essa sistematização aponta milhares de problemas, pois trata-se sempre de um esquema, um mapa do território, e nunca de uma colonização, não sendo a proposta para nos apropriarmos de teorias tão complexas. Tomando cuidado para nos posicionarmos por um lado, e ao mesmo tempo para não evitarmos o confronto das teorias que ecoam em nós, através de perspectivas díspares. O caminho de mudança da ciência é também o modelo das mutações do I Ching e das rupturas na vida pessoal. Para uma experiência ser arquetípica, no caso aqui as mudanças na adaptabilidade, precisa ocorrer nos paradigmas científicos, da arte e na vida pessoal das pessoas. Paradigma vem do grego e quer dizer manifestação. Logo, como coloca Pereira (*apud* Cardoso, 1993, p. 33), paradigma refere-se ao que está além “*e, portanto, indica a direção que virá*”. Paradigma seriam as posturas

científicas que são reconhecidas e que durante um tempo fornecem “problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência” (*ibid*, p. 13).

Fazendo uma pequena revisão epistemológica, podemos dizer que Jung revolucionou enormemente a psicologia, citarei pontos estruturantes: sobre a questão da energia como quantitativa e qualitativa, incluindo a questão hoje já aceita de espectros que para ele envolvia a questão da quantidade como um fator que aproximava todos os seres humanos dentro de uma variabilidade psicopatológica e não estruturas predeterminadas; outro ponto pioneiro é a reflexão sobre a questão de uma psicologia não eurocêntrica, indo para o Oriente e viajando para a África, mesmo com as limitações de falta de uma linguagem e sendo um ser humano em parte dentro do contexto histórico-cultural no qual se inseria como homem, cis, europeu etc. Para outros estudos sobre o tema, sugerimos “A Construção da Psicologia Moderna”, de Shandasani (2006). E mediante estudos interdisciplinares das ciências e das tradições, em especial com a física, Jung (*apud* Mello, 1993) percebeu que as ciências em geral, e não somente as humanidades, exigiam a formulação de uma linguagem contextualizada e de uma comunicação entre saberes (ciências, artes, tradições), unindo subjetividade e objetividade na relação cognoscente (Mello, 1993). Desde a década de 50, Jung, W. Pauli (prêmio nobel de física de 1945) e outros estudiosos trabalharam juntos nessa busca (Jung, 1984; von Franz, *in*: Jung, 1963; Jung & Pauli, 1952 *apud* Jaffé, 1990).

Devido ao objetivo deste estudo, nos concentraremos na questão da temporalidade. Na psicologia analítica, apesar da validade de leis gerais, estas são consideradas insuficientes, o inconsciente assume “uma variedade e uma multiplicidade também muito grandes” (Jung, 1984, p. 114). O essencial é que “o inconsciente se transforma e provoca transformações” (Jung, 1963, p. 184). Na clínica, na singularidade de cada mensagem (texto-contexto-subtexto), há uma indicação de caminho. Sintetizamos (Mello, 1993; Mello, 1995; Mello, 2002,2) que, em termos de temporalidade e transformação, podemos lembrar que o grande fator na psicoterapia, para Jung, é o terapeuta e a própria combinação (al) química que transforma ambos. “O que significa ele para mim”, sempre perguntava-se Jung (1963, p. 123), acrescentando, “Se nada significa, não tenho um ponto de apoio” (*ibid*). As teorias e técnicas são inevitáveis, mas não passam de mapas provisórios, meios auxiliares da prática, precisamos estar prontos para “abandoná-las”. Para a psicologia de Jung, a causalidade é fundamentalmente um “pré conceito” da cultura ocidental, ideia que para Descartes é garantida pela noção de imutabilidade de Deus. (von Franz *apud* Mello, 2002,2). A vida é basicamente acausal, mas a causalidade complexa não é descartada.

Sobre ela, Morin (1996, p. 332) fala de uma “causalidade mútua inter-relacionada, com o princípio da endo exocausalidade para os fenômenos de auto-organização”. Como vimos, o inconsciente está em constante trabalho de revolver conteúdos e reagrupá-los. Mais que isso, para ele, a libido, energia, pode metamorfosear-se nos indivíduos, através da dialética entre consciência e inconsciente (Silveira, 1981), sendo que no pensamento

sincronístico1 (von Franz, 1985), não existe na sequência de eventos, podendo ser entendido como pensamento cujo centro é o tempo. Se não há garantias de ordenação dos fenômenos, a causalidade perde o seu sentido (o tempo na clínica). Por um lado, podemos falar da necessidade de que há interferência da história, os acontecimentos com descrições e explicações (Morin *apud* Mello, 2002,2), por outro, intervém além dessa história particularizada dos fenômenos, o rompimento dessas categorias no inconsciente. A própria questão do tempo passa a ser problematizado (*ibid*). Para a nossa consciência “newtoniana”, o tempo e o espaço estão separados, existindo linearidade, sendo essa uma vivência apenas do “nossa universo” conhecido. Porém, no inconsciente só existe virtualidade. O constructo do inconsciente enquadra-se nos pressupostos da cosmologia quântica moderna, e na perspectiva matemática atual onde a equação sobre o tempo decifrada por Gödel é um círculo (Novello *apud* Mello, *ibid*). Citemos aqui que, epistemologicamente, na psicologia junguiana, estamos diante de uma totalidade hipercomplexa do real que envolve a multiplicidade (Mello, 1993). O cerne da psicologia analítica é tomar o real como uma totalidade, mesmo sabendo não ser possível abarcá-la. (Nunes *apud* Mello, 1997). Como concluiu Jung (1986, p. 185), “o que se pode dizer com alguma certeza é que os símbolos apresentam um certo caráter de totalidade e por isso, presumivelmente, significam totalidade”, os símbolos envolvem a ideia de “unificação, isto é, da conjunção de opostos” (*ibid*). Jung também chama a atenção para o significado da palavra “totalidade ou total”, que é “tornar sagrado ou curar” (Jung, 1987, p. 159). O objetivo da terapia seria, então, permitir a comunicação do sujeito com o seu sentido único de totalidade. A ideia de tempo na sincronicidade está conectada à esta ideia de totalidade dinâmica dos fenômenos. Na sincronicidade, como sabemos, com a simultaneidade no tempo entre os fenômenos, que envolve o tempo subjetivo e outro objetivo, que vão constituir para uma pessoa um sentido significativo: porém como dois fenômenos que entre si que não se relacionam em termos de causalidade (Nunes, *apud* Mello, 1997). Esse pensamento é o modo clássico na China e do I Ching, sem distinção entre fatos psicológicos e físicos. “Como nos mostra a etimologia do termo sincronicidade tem alguma coisa a ver com o tempo ou, para ser mais exatos, com uma espécie de simultaneidade, [...] que se trata de algo mais do que essa possibilidade de acasos” (Jung, 1985, p. 85). Em resumo, no dinamismo espaço-temporal, podemos falar que o conceito de sincronicidade na psicologia analítica vai produzir um novo modelo “inclusive que une o causalista e o não causal para psicologia. A noção de sincronicidade parte do pressuposto de que existe um sistema que envolve o físico e o que o psíquico, incluindo a ideia de inter-relação entre as partes” (Mello, 2002,2, p. 14). Aqui, estamos incluindo os pressupostos de diferentes teorias psicológicas. Em Jung, há um todo maior do que a soma das partes, mas ao mesmo tempo que cada parte comporta-se de uma maneira autônoma dentro de diferentes contextos. E se esse sistema fosse completamente fechado, ou seja, o mundo exterior não produzisse nenhuma mudança dentro do sistema, haveria uma causalidade complexa entre as partes todas. C. G. Jung não trabalha com

determinismos, e, em vez de estruturas, há processos que podem produzir estruturas e “mesmo que soubéssemos as inúmeras causas há o fator de mutação que ocorre entre os organismos vivos e que seriam ‘bifurcações psíquicas’ do mistério da própria vida” (*ibid*). A psicologia junguiana inclui a multiplicidade de causas e a sincronicidade, bem como o livre arbítrio. Desta forma, os fatores citados aqui “não são muitas vezes são determinações. Jung vai chamar essas coincidências significativas sem causa e efeito entre si, onde o essencial é o instante onde a totalidade da vida e a observação vai criar um sentido para os acontecimentos” (*ibid*). Sabemos dos diferentes tempos da clínica. Hilmann (*apud* Mello, 2002,2) afirma que a paciência é a última flor do sentimento, como dizem os hindus. O tempo é diferente, e necessitamos saber esperar a fruta estar preparada para ser colhida, que ela mesmo se entregará para você. Sabemos que a questão do tempo e o espaço são fundamentais nos sonhos e desenhos (Fürth, 1999). Tempo e espaço falam de contexto: o sentido simbólico do dia e da noite, e também as questões familiares e geracionais, migrações, problemas não resolvidos e complexos culturais, ou seja, marcas e gatilhos de traumas da história em geral. Citemos Nise da Silveira quando é só observar que, em seu livro “Imagens do inconsciente”, o primeiro capítulo é dedicado ao espaço, utilizando a arte para falar sobre as possibilidades de enfrentamento do mundo de fora e de dentro. Como resumimos (Mello, *op. cit.*, p. 118) , “o princípio yang seria o tempo e o Yin o espaço”. A união formará o Tao e este traduz o ritmo da natureza, que é simbolizado pelo hexagrama 1 (um), o criativo, e 2 (dois), o receptivo.

O encontro com os desdobramentos da ciência e a criatividade humana produz rupturas. Para R. Thom (1985, p. 131), o mundo newtoniano é “*um monstro*” e uma “*doença*”. Para o autor, todo processo formal está “*imerso em um contínuo*”. Os delírios, que Jung, pioneiramente com Bleuler, em 1905, procurou entender e não só utilizar o modelo psiquiátrico de descrição (Silveira, 1981), para Novello (*op. cit.*), também ganham um sentido. Reforçamos: Jung (Eenwyk, 1992), o psicanalista Katz (*apud* Mello, 2002,1) e o cosmólogo Novello (1996) nos lembram da dificuldade de entendermos algo que foge ao nosso “modelo padrão”. O modelo newtoniano também traz o perigo de identificarmos o processo ligado a esse vazio como um lugar menor, ou pior, monstruoso. O dito patológico perde qualquer sentido de inelegibilidade e mesmo o atípico passa a ser excluído. Estamos diante (Mello, 2002,2) de variados tempos: o tempo da anterioridade, sem tempo/sem espaço, do pré universo, o tempo quântico e o tempo do nosso mundo newtoniano. Se perguntarmos então qual tempo é o tempo do universo, responderíamos que depende do lugar do observador. O tempo/espaço é reversível e irreversível.

Na psicologia junguiana, o tempo humano é o tempo da interseção, é o tempo do encontro entre o sempre e o somente agora. O tempo humano é o encontro do virtual “presentificado”, do caos inconsciente na medida que se torna consciente, é o entrecruzamento e o amálgama de processo e estrutura. Como já pontuamos, esse tempo é o filho do inconsciente e se torna real quando é manifestado, vivido. Dizendo de forma

mais simples, falamos de tempo eterno e tempo histórico, mas o tempo do humano é o tempo linear e não-linear do que fazemos – *homo faber* – e da sua necessidade de refazer. É o exercício permanente de realizar no concreto o que não se sabe, porém se imagina, é o tempo do imaginário e do simbólico. Só posteriormente temos a condição de saber, só após o vivido podemos perceber a obra, quem a gerou e que malefício ou benefício produziu.

R. V. Eenwyk (1991, 1992) aponta para a ideia de Jung de que o caos faz parte do processo do ser, sendo o início permanente de flexibilidade e ampliação. Em estudos sobre a fluidez, no doutorado (Feijó, Mello, Rego *apud* Mello, 2002,2) discutimos a possibilidade de trocas codisciplinares na psicologia: onde as teorias acima mencionadas divergem apenas se há sínteses e totalidades, mesmo que provisórias. O fluir – as mutações – tem paralelos em diversas linhas teóricas em psicologia: a psicologia analítica pode entender o fluir como poder aceitar – tomar consciência – a nossa unilateralidade e integrar na nossa vida aspectos opostos da nossa forma de estar no mundo, especialmente, com a Orgonomia Reich, envolve também a noção de uma totalidade indivisa. No existencialismo, conforme Boss, diz-se não ser preciso a transcendência de uma psique internalizada, de uma subjetividade ou pessoal, pois não existe tal interior. Existir é dar-se como ser *humano*, “*nesta ou naquela condição*” (Boss, 1975, p. 39), isto é, somos a relação compreensiva, “*relação na qual a coisa pode revelar-se e mostrar-se nas suas conexões significativas*” (*ibid*). O que somos é fundamentalmente relação, totalidade que emerge se diferenciando segundo os modos de compreensão particulares das polaridades que se enraízam na unidade múltipla (Feijó, Mello, Rego, *op. cit.*). O tema tempo aparece no psicodrama que relativa o passado, como no sociodrama, é possível ampliar o elenco de papéis possíveis que, quando não são restritos, produzem um repertório amplo que permite adaptabilidade. Aqui, também o tempo para transformação permitirá novas adaptações (Schützenberger, 1970). Na teoria sistêmica de primeira e segunda ordem, o terapeuta é entendido como capaz de fluir sem se tornar fixo na relação com os membros do casal ou da família. A psicologia de Jung, como nas teorias supracitadas, encontros e desencontros não são caracterizados como desvios ou distúrbios de uma ordem estabelecida e instituída. A Fluidez é básica até para teorias mais objetivistas porque há que se lidar com as opções do ambiente e ampliar o leque de respostas futuras. Para a teoria existencialista, surge a ideia de Fenomenologia Hermenêutica que designa o processo de atualização da dinâmica radical do Dasein, podemos entender a fluidez entre o próprio e improprio, e aprendizagem de ensinar a cuidar-se a partir da intuição do horizonte do encontro do objetivo e subjetivo na dissolução das dicotomias, aceitando a instalação do conflito e da natureza paradoxal da própria vida. (*ibid, apud* Mello, 2002,1). O conceito de fluidez possibilita refletir sobre os modelos de saúde e doença, ou seja, a psicopatologia das nossas ordens e desordens, discutindo assim uma questão relevante para a psicologia clínica como um todo. Existiria alguma posição compartilhada entre todas as teorias-práticas psicológicas, ou, pelo menos, dentro das teorias aqui supracitadas? Talvez se possa distinguir entre dois modos de compreensão, implicando modelos epistêmicos diversos somente na

ênfase à adaptabilidade ou perspectivas que consideram a fluidez e a multiplicidade criativa como instauradora de saúde e doença. Em Reich, Jung, na Fenomenologia Existencial e Hermenêutica e na Cibernética Sistêmica, a patologia é fixação, cristalização. A “saúde”, no I Ching e em Jung, fica claro que reside na dinâmica dos períodos de mutação, lidando e integrando polaridades e multiplicidades. Na psicologia junguiana, esforça-se para estruturar uma “epistemologia que não reduza o irracional” (Humbert, 1985, p. 138), mas possa permitir sua apreensão através da razão. Jung considera “o esforço científico como parte essencial do vir-a-ser consciente” (*ibid*). O autor cita Jung em sua busca de um esquema que sustente, e ultrapasse, oposições “entre matéria e espírito, racional e irracional, representação e realidade. É preciso entender melhor essa visão para compreender Jung e sua a experiência das abordagens múltiplas” (*ibid*). Para Jung, é necessário entender como é conceituado irracional, sendo que a função transcendente é justamente saber integrar o que é racional e o irracional, incluindo as funções psíquicas de compreensão e avaliação estética da experiência.

A TRADIÇÃO

A tradição é um conhecimento estável da humanidade (Kuperman, *apud* Mello, 2002, 1). Esse é um saber que guarda a sabedoria, é mais sabor do que saber: um saber que é o que sobra em nossos corações, trazido pela comunidade ao longo dos séculos.

Tradição é um conjunto de doutrinas e práticas religiosas e morais transmitidas através dos séculos a partir da palavra e do exemplo, e é também o conjunto de informações [...] relativas ao passado transmitidas a princípio oralmente, de geração à geração. Assim, a tradição refere-se essencialmente à transmissão de um conjunto de conhecimentos [...], sua posição em diferentes mundos, sua relação com diferentes cosmos. Tal conjunto de conhecimentos é, pois, inevitavelmente invariante, estável, permanente, apesar da multiplicidade de formas pelas quais se transmite, e apesar das distorções introduzidas pelo tempo e pela história. Embora a transmissão seja com frequência oral, também pode se dar através de símbolos, por escritos ou obras de arte, por mitos e ritos. (Nicolescu *apud* Kuperman, 1995, p. 27-28).

Em síntese, há que considerar o irracional tão importante quanto o racional: Jung aponta como irracional o trabalho de lidar com as imagens. O mito, os contos de fada e os livros, como I Ching, são considerados tradições. Na trilha de Jung, junguianos questionam o problema de quando a espiritualidade oriental é adotada pelos conflitos racionais, como uma panaceia, (Avens, 1993) ou Hillman (2023) quando lembra que o oriente “está em nós enraizado [como...] um imaginário ricamente patologizado – demônios, monstros, Deuses grotescos, torturas e obscenidades; mas uma vez arrancado importado para o ocidente, ali chega privado de seu solo imaginal, esterilizado e cheirando a sândalo” (2023, p. 13).

A nossa sociedade que vive a busca de prazer se confunde com a ideia fluidez e *reencantamento* do mundo (Mello, 2013), mas Jung já apontava a dificuldade de

enfrentamento e se tomar o cálice de dor e prazer que nos cabe (Jung, 1981,2). Atualmente, vários autores recuperaram essa ideia de necessidade de repensar o olhar para o mundo e questionamento dos amores frágeis e líquidos (Bauman, 2004). Sempre há o perigo de fugir de seu processo em função do caminho mais fácil de identificação do coletivo. Ao longo de sua obra, Jung fala da massificação, agirmos como uma massa e seguirmos o coletivo. Neste momento coletivo, incluindo a pandemia, onde a ansiedade foi ainda mais naturalizada, quando há a necessidade de planejar e focar quase exclusivamente no futuro para conquistas, é uma questão muito atual. A busca do tempo presente também pode cair no extremo onde a busca da famosa qualidade de vida também serve para fugir das necessidades individuais, sociais e coletivas, aceitando outras formas malogradas de fugir de si mesmo.

Seguindo a concepção de polaridades de Murray Stein (*apud* Mello, 2003, p. 126) e de Kalff e Weinrib (*ibid*): “a questão da cura e da expansão da consciência não se identificam, embora estejam relacionadas. A consciência racional do processo não é necessária para que haja cura”. Sempre haverá o perigo da irracionalidade e da racionalidade sem equilíbrio. No irracional há a estetização de nossas paixões que produzem o fascínio diante das imagens, das nossas conexões sem reflexão. Estamos atualmente bastante preocupados com o fascínio da mídia, das imagens. Também há o perigo da explicação, que Jung sempre enfatizou. E o quanto as pessoas temem todas as paixões, o que é justificado, porém, a racionalidade sozinha não sustenta a vida, tirandole o significado. Lembremos aqui que a função transcendente para acontecer é necessário o racional e o irracional (Jung, 2013,3), apontando a necessidade de integrar as funções iracionais com as racionais (Jung, 2013,4).

O I Ching pode nos ajudar a compreender sobre como os tempos antigos lidavam com essas mudanças, sobre as questões de irracionalidade e paixões em épocas de grandes mudanças, sendo essencialmente sobre as mutações no tempo. Para von Franz (1978), nós, ocidentais, temos um tempo e lógica lineares, cuja base é o princípio de causalidade. Von Franz debruçou sobre o tema da temporalidade falando sobre outras concepções de tempo, como a circular, imaginada, por exemplo, como uma eternidade tanto do espírito, quanto da matéria, descartando a ideia de um ato criador. Note-se que as noções de eternidade e de criação são contraditórias: uma exclui a outra. “Onde a ausência de matéria fosse não uma negação, mas sim uma adição destrutiva de probabilidades antagônicas. No mundo clássico o vazio não possui, por definição, qualidades intrínsecas e é identificado precisamente por uma ausência” (Novello, 1988, p. 88). Na física quântica, por outro lado, afirma o autor em *Cosmos e Contexto*, o que é entendido como vazio é diferente na cosmologia quântica: “vazio é uma estrutura complexa de opositos que se cancelam, que eventualmente podem ser diretamente excitados, gerando o aparecimento de alguma forma material que então se destaca” (*ibid*). O inconsciente coletivo é similar ao constructo hindu e de estudos cosmológicos atuais, como vimos sendo um vazio, não uma

nulidade, mas com potencialidade, pleno, onde há, em suas entranhas, processos que vai lhe reduzir o repouso (Novello, 1988). Em nosso doutorado e no pós-doutorado na física, levantamos essa similaridade (Mello, 2002,2). E ainda, o espaço vazio da matéria, que os físicos identificam com o espaço minkowskiano.

Na psicologia junguiana, sabemos que o surgimento de um conteúdo surge na consciência rompendo a união das polaridades. No inconsciente coletivo, os opostos anulam-se e não há polarização ou unilateralidade.

Jung foi duramente criticado por estudar e trazer para a consciência ocidental estudos sobre as tradições dos povos originários, e o faz no prefácio da primeira edição do livro dizendo que está na altura dos seus oitenta anos. Seus comentários do pensamento tradicional chinês são fundamentais, ele afirma que o modelo do pensamento “apreende o cosmos de um modo semelhante ao do físico moderno, que não pode negar que esse é o modelo do mundo é uma estrutura decididamente psicofísica” (Jung, 1963, p. 17). Jung, como sabemos, é contemporâneo de Einstein, mas troca, diferente desse último que persegue os físicos quânticos de Copenhague, estuda física quântica. E é através de sua colaboração com W. Pauli, rompendo com os limites epistemológicos de sua época. A relação cognoscente entre o sujeito e objeto aqui é problematizado pelo fundador da psicologia analítica:

O fato microfísico inclui o observador tanto quanto a realidade subjacente ao I Ching abrange a subjetividade, isto é, as condições psíquicas dentro da totalidade da situação momentânea. Assim como a causalidade descreve a sequência dos acontecimentos, a sincronicidade, para a mente chinesa, lida com a coincidência de eventos. (Jung, 1963, p. 17)

I CHING: O LIVRO DAS MUDANÇAS E O TEMPO

A temporalidade está diretamente relacionada à história da psicologia junguiana. Schiller e Goethe, segundo Pelicer (1949, p. 11), referiam-se à tipos permanentes de perspectivas plásticas “que se producen en todas las épocas”. Jung admite parte dessa possibilidade: Goethe, para Jung, faz parte de sua história familiar, é sua ancestralidade. Há invariantes e variantes ao longo do tempo. No I Ching, especialmente por ser uma tradição, há a ênfase nas repetições para além do tempo e do espaço, mas a forma complexa de sua interpretação é que há linearidade e não-linearidade na interpretação. Há um círculo que anda, há uma espiral. Jung admite que há aspectos em comum, invariantes e variantes ao longo do tempo. O I Ching também envolve a ideia de círculo que anda, ou seja, a ideia de espiral, repetições de temas como Eros, Poder, e formas de lidar com diferentes relações, mas em cada momento também estamos em diferentes épocas de nossas vidas: e mesmo as repetições não são iguais. Hoje enfatizamos a visão de que cada tempo e espaço é único e o paradigma atual repete sempre Heráclito para afirmar que a água não é a mesma no rio. Jung introduziu Heráclito na psicologia, mas precisamos compreender que há água

que flui e há margens. Precisamos preservar a “curva dos rios”, como admitem os povos originários, incluindo o sentido psíquico: o símbolo objetivo e subjetivo. Há aqui a ideia que a vida permaneça e um sentido para a mudança. Heráclito de Éfeso (séc. VI a. C.), da Jónia, admitia uma energia “do universo denominada *phýsis* ou natureza, é ambígua e indestrutível, imortal, por não ter princípio nem fim e, no seu dinamismo, renovar-se *ad infinitum*” (Lisboa, 2024, p. 3). Assim, junto com a fluidez da vida, há uma divindade que “é dia e noite, inverno e verão, guerra e paz, saciedade e fome; ele se transforma como o fogo que sendo uma mistura de muitos aromas, recebe diversos nomes segundo o perfume de cada lugar” (Heráclito *apud* Lisboa, *ibid*). Como a autora observa ainda há um fator de tempo envolvido. Na “filosofia chinesa não é o nosso tempo linear cronológico e, sim, um tempo de ‘acontecer’, um tempo psicológico... um tempo psíquico que vai formando a realidade física” (*ibid*).

Britto (1989, p. 32), em livro sobre I Ching, discorre sobre as mudanças na vida, resumindo que dentro do livro a vida é mudança e o ser humano também: há uma atitude incorreta no ciclo das mudanças de não aceitação dessa verdade interna. Nossa tendência é bloquear o fluxo dessas mudanças. A ideia básica é que o I Ching ocupa-se com as ações, a forma de bloquear e quebrar os bloqueios. A fluidez, como vimos, é essencial! “Mudar é deixar que as mudanças aconteçam: é aceitar com sinceridade nossos defeitos e falhas; deixar fluir” (*ibid*). O Tao será o único de todos os princípios “que detém o comando das mudanças”. Para o autor, o princípio das mudanças, ser sábio é aquele que vai atuar, agindo ou não agindo, e evitando a resistência. “Viver é estar dentro das mudanças e de suas leis. A mudança seria então restabelecimento do fluxo natural”, no caso das forças Yin e Yang: “geridos de forma espontânea por essas próprias leis, pela vida” (Britto, 1989, p. 33). No livro há diferentes tempos e, junto com eles, as respectivas “exigências. Assim também passam as estações no decorrer do ano. O mesmo ocorre em termos de ciclos cósmicos, com a primavera e o outono na vida das pessoas e das nações impondo transformações sociais”. (Wilhelm, 1985, p. 154)

Também na mitologia indígena, como na chinesa, o tema do enfrentamento do caos das mutações em nossas vidas traz a interpretação de Jung em seu livro *Mysterium Conjunctionis* (par. 86-87), livro epistêmico e alquímico de Jung, citado por von Franz, é o livro que no final de sua vida vai trabalhar das mutações de separações e etapas da conjunção, na ciência e no ser humano. As mudanças, segundo o I Ching, podem ser compreendidas em parte pelo que alcança a sabedoria, “*O homem pode chegar a exercer um domínio sobre essas mudanças na natureza quando, percebendo sua regularidade*” (Wilhelm, *op. cit.*, p. 154): o ser humano vai aprender a dividir o fluxo que na natureza é ininterrupto do tempo, compreendendo os períodos que se correspondem. “*Desse modo, ordem e clareza surgem em meio à mudança aparentemente caótica das estações. Com isso, ele pode ajustar-se com antecipação às exigências das diferentes épocas*” (*ibid*). Como vemos, também aqui, Jung não nega o aspecto quantitativo, nem o qualitativo da

vida, sua visão é que há um espectro em todas as patologias, o que ele vai se recusar é a noção de matematização cartesiana, e sua resposta como última e única. Em síntese: “*Unidade e singularidade se interpenetram e se unem de forma imprescindível como a própria vida que pode ser esse todo e onde cada um de nós possa ser manifestação única dessa amplitude*” (Feijóo; Mello e Rego, no prelo).” (Mello, 2002,2, p. 182).

ORIGENS

A origem do I Ching são as linhas e os oito trigramas básicos. Sobre as linhas, Richard Wilhelm afirma que são as formas de expressão que os mais antigos “restringiamse às repostas ‘sim’ e ‘não’. Essa forma de expressão oracular foi também a base do livro das Mutações. ‘Sim’ era indicado por uma linha simples, inteira (____) e ‘Não’, por uma linha partida (___)” (1985, p. 4). Porém foi entendido, já muito cedo, que poderia haver uma diferenciação das linhas isoladas: primeiramente juntando duas e depois uma terceira linha. Assim surgiu o terceiro trígrama. A ideia de Mutação envolve tudo o que existe na terra junto da ideia que tudo está em mutação. A “transição, passando de um a outro” (*ibid*, p. 5), está “sempre ocorrendo no mundo físico, de um fenômeno para outro” (*ibid*), e o grande Wilhelm afirma que “Aqui se tem o conceito fundamental do Livro das Mutações. Os oito trigramas são símbolos que representam mutáveis estados de transição. São imagens que estão em constantes mutações [...]. E são] tendências de movimento, [não sendo...] representações das coisas como tais”. (*ibid*). Jung afirma “os 64 consagramos do I Ching são instrumentos pelo qual se pode determinar o significado de 64 situações diferentes, porém típicas” (p. 17). Ou seja, modelos da China para suportar – e sustentar – os desafios da vida.

O conto originário é o Fu Xi, o lendário inventor dos oito trigramas. Todos os mitos ou contos que são apresentados “no livro são relatos populares que chegaram até nossos dias por tradição oral e remontam quatro mil anos de antiguidade. Há uma grande diversidade étnica”. (Abreu, 2000, p. 11). O mito de origem do I Ching e dos primeiros oito trigramas surgiu neste local que era marcado por um sinuoso e largo rio, chamado pelos habitantes que viviam nas suas margens de “rio Trovão” (*ibid*, p. 117). Eles chamavam rio do trovão porque, segundo o mito, a nascente deste rio era o próprio lago do trovão, e esse Grande lago onde vivia o Deus do trovão. O Deus era um ser que estava em constante mutação e que “passava de uma enorme alegria para uma fúria completa” e assim também o Rio vai mudar de caráter de acordo com Deus, caprichoso, sendo também tranquilo na sua correnteza com águas mansas, “tal como espelho, brilhante, onde se refletir nas várias paisagens de ambas as margens e, outras vezes, convertendo-se subitamente não avassalador caudal, destruindo casas, lacrando plantações e arrastando tudo em seu redor” (*ibid*, p. 177).

Importante entender o que diz no relato que para dominar as águas (*ibid*, p. 146): “é preciso conhecer-se bem a topografia das montanhas e dos rios assim como os níveis das águas e dos terrenos”. Não basta arrasar essa montanha deixando livre a passagem

das correntes, escavarem-se terras para se drenarem as águas ao mar ou construir esses diques e pontes; é preciso conhecer-se as respectivas e outras soluções inovadoras, que incluem o conceito de cidades-esponjas, que visam transformar áreas urbanas em parques naturais para melhorar a drenagem e reduzir os riscos de alagamentos. O uso de telhados verdes, além de reduzir o calor, aumentam a eficiência dos painéis solares e melhoram a drenagem de águas pluviais (O Globo, 2024). Desde o aspecto objetivo diante da tragédia que nos acomete, essas inundações recorrentes, como também a inundação interna das Águas no sentido subjetivo, é necessário seguirmos a compreensão antiga da tradição, talvez não seja à toa que os contos e mitos japoneses e chineses possam contribuir neste sentido.

Como psicólogos, estamos mais interessados nas inundações psíquicas, porém é importante entender que o mundo objetivo e subjetivo estão dentro de um contexto mais amplo que é um contexto simbólico que envolve a parte interior como também os dados externos e sociais em geral. Nas origens, é preciso conhecer as características intrínsecas, e pôr em prática “os seus princípios básicos, segundo o que está prescrito na placa de Jade e de acordo com as indicações do plano de oito trigramas, assim a humanidade será salva de sua miséria” (*ibid*, p. 147). E foi assim, graças ao conhecimento dos oito trigramas, que conseguimos definir as topografias das montanhas, dos terrenos e dos rios e dominar as águas de forma que não destruíssemos a humanidade. O livro sobre as Mudanças – O Zhouyi – surgiu, posteriormente, na época da Dinastia Yin, quando o soberano despótico Zhou ocupava o trono que seu ministro Ji Chang vai lhe apresentar “respeitoso, um construtivo critismo a propósito da tirania de suas ações, tendo por isso sendo preso pelo monarca e encarcerado em Youli”. Durante o tempo solitário, ele aproveita esses dias angustiados para dedicar-se aos estudos do oito trigramas e vai conseguir combinar suas experiências com os oito princípios e os seus preceitos, estabelecendo uma série de ensinamentos profundos ainda mais profundos. Vai anotando os ensinamentos e compilou o livro fazendo “que os futuros estudiosos compreendessem melhor as diversas mudanças da natureza e da sociedade” (*ibid*, p. 147). Segundo a tradição, será graças ao entendimento total do plano dos Oito Trigramas de Fu Xi, que os habitantes do Estado “vão possuir capacidades e levar uma vida ideal porque serão capacidades além das naturais” (*ibid*, p. 149). E mesmo na atualidade, a dedicação ao “estudo dos oito trigramas tem vindo a afirmar que muitos dos conhecimentos adquiridos através destes, podem inspirar as pessoas a conhecer melhor e dominar mais seguramente as leis da natureza.” (*ibid*). O I Ching é entendido como um livro que vai permitir que as mudanças sejam realizadas com confiança e que se alcance progressivamente a sabedoria da fluidez que permita o mais sábio reger o mundo em suas mãos, com a aceitação dos ciclos, do tempo do viver.

No I Ching são 64 hexagramas, como falamos anteriormente, e o essencial é aprender a sustentar as mudanças, como a água que flui. O livro nos prepara para “situações típicas de momentos de mudança”, afirma Jung, no prefácio do livro, em 1949 (Jung, 1985, p. 17).

Sabemos que o ser humano tem muita dificuldade de aceitar a mudança. Jung, ao longo de sua obra, chama de “misoneísmo” o medo do novo. A vida, ao contrário, segue o seu curso, o I Ching afirma que devemos ser como a água que flui e não estanca diante de qualquer obstáculo. Desta maneira, o estudo das passagens e a dor do processo de individuação podem beneficiar-se deste livro que é chamado por Jung de o livro da sabedoria, cuja etimologia vai além do conhecer racional, sendo mais sabor do que saber (Mello, 2002,1). Observamos aqui que é importante que as mudanças/mutações/dinamismos do processo inclua a água como protagonista dos oito trigramas no sentido de exemplo de como fluir diante da vida, como já comentamos. O modelo de fluidez da água está na origem do livro, no hexagrama 29, O Abissal, às vezes a “água está no céu” e precisa voltar para o seu lugar. Quantas vezes precisamos mudar para ocupar de forma mais adequada o nosso lugar no mundo? “A água lhe mostra como se deve proceder: ela flui para adiante e não se acumula em parte alguma, mesmo nos trechos perigosos nela não perde a sua confiança” (Wilhelm, 1985, p. 393). Lembremos que esse hexagrama, seguindo o livro na mesma página (*ibid*), “Simboliza também o coração” e há o perigo “de submergir nos desejos e paixões. Mas o perigo também é “uma medida de precaução”, há que se preservar a força do coração.

Lembremos da simbólica do elemento água e fogo como origens, como cosmogônicos, que iniciam os movimentos. Aqui não estamos falando ser ele mais importante, apenas que aparece na base da origem dos oito trigramas diferenciado dentro da lenda inicial dos mesmos. Ser regido pela água, os momentos aquosos, envolvem a força de suas ligações químicas-alquímicas, onde o simbólico traduz o significado físico de moléculas com espaços rígidos dentro de uma atitude fluida, com variadas formas de se comportar, como por exemplo, o estado líquido, sólido e gasoso. No futuro é necessário o estudo dos elementos como Bachelard apontou (2006), a simbólica junguiana e alquímica e os estudos dos elementos que são solidários na tradição de todos os povos indígenas (Jecupé, 1999,1) e da tradição chinesa. Essas interpretações são equivalentes a explicações causais. “A conexão causal é estatisticamente necessária pode, portanto, ser submetidas às experiências. Uma vez que situações são únicas e não podem ser repetidas e parece impossível, em condições normais, realizar experiências com a sincronicidade” (Jung, 1985, p. 17). No livro sagrado é a associação do observador, na fala de Jung (*ibid*): “o único critério de validade é a opinião do observador de que o texto de hexagrama equivale a uma interpretação fiel de sua condição psíquica”. Ou seja, “da situação objetiva e da subjetiva e, em parte, pelo caráter dos fatos subjacentes” (*ibid*). Obviamente, esse não é o procedimento que atraia uma mente crítica, acostumada a verificação de fatos ou a evidencia factual. Mas para alguém que gosta de olhar o mundo segundo a perspectiva da antiga China, “o livro exerce alguma atração” (*ibid*, p. 17-18). Jung lembra que grandes pensadores como Confucio e Lao-tsé estão relacionados e comentam sobre o livro, podemos avaliar a qualidade dos pensamentos que o I Ching traz, enfim, para ele não é possível ignorar o fato “que o livro era suas principais fontes de inspiração” (*ibid*).

No livro das mudanças também “o tempo é uma das grandes experiências arquetípicas da humanidade que ilude todas as nossas tentativas de dar-lhe uma explicação plenamente racional” (*ibid*, p. 154) falemos que o tempo seja considerada uma divindade, inclusive uma atividade suprema, Como diz a autora, relacionando a vida que flui como rio. Se temos aqui não só Iroko mas, principalmente, os indígenas originários do Brasil. “Apenas na física ocidental moderna que o tempo se transformou numa parte do marco matemática que utilizamos constantemente para descrever os fenômenos físicos.” E assim os povos originários vão falar de uma experiência interior e exterior “que, qualquer momento, produziu um conjunto diferente de acontecimentos coexistentes e que, Por conseguinte, mudava sem cessar, tanto quantitativa quanto qualitativamente” (p. 5). Dentro da perspectiva chinesa, Von Franz afirma que a circulação entre *yang-yin*, princípios cósmicos e não estáticos, com seus ritmos cósmicos se alternarão. A palavra com que se designa tempo, que é *Che*, vai significar uma “circunstância favorável à diversa para a ação” e o autor só vai sustentar que o tempo e o espaço vão ter um significado de um conjunto de ocasiões e lugares, e um momento de acontecimentos coincidentes. Em outro momento, nos aprofundaremos sobre o processo de duração e o dito germinativo que a autora vai lembrar que são situações que se encontram na margem do tempo “e os seres humanos podem influenciar sobre elas; apenas se tornam entidades fixas quando ingressam na duração traço tempo” (*ibid*).

I CHING E A PAIXÃO

Todos os hexagramas podem ter respostas, como nos oráculos em geral, e as respostas são adaptadas para as perguntas realizadas. Alguns hexagramas são mais explícitos sobre os sentimentos humanos amorosos e que lidam também com as paixões. O conhecimento das linhas destes momentos é de uma riqueza enorme, em especial, porque como sabemos, na nossa cultura as relações estão ainda muito longe de terem o tempo, incluindo a atenção e o cuidado que elas merecem. As relações que aqui falamos estão relacionadas com o mundo interior – introvertidas e com as relações externas – extrovertidas. Citaremos, como exemplo, linhas e imagens do I Ching que são muito elucidativas de cada um desses hexagramas. Estamos apontando que se faz necessário um estudo aprofundado dos hexagramas e de sua contribuição para a prática clínica que deveria ser realizada como no tempo de Jung, feita por uma equipe de pesquisadores, espero poder participar dessa longa jornada.

O recorte que faremos aqui é sobre a paixão, o I Ching pode ser utilizado para as diferentes mutações de 64 tipos de mudanças na vida, no caso sobre a paixão, que é a origem em *pathos* de patologia e de paixão. O significado é estar submetido a um afeto imoderado, uma voz passiva e não ativa como no amor, que é um verbo (Jung *apud* Mello, 2000).

A verdade interior é uma passagem importante para o amor, observemos o hexagrama 61 Verdade Interior. Seis na terceira posição significa: “ele encontra um companheiro. Às vezes toca o tambor, às vezes para. Às vezes chora, às vezes canta”. No livro, estamos diante de uma situação extrema: “Aqui a fonte de energia de um homem não reside nele próprio, mas em seu relacionamento com as outras pessoas... depende delas e será arrastado, sem que possa evitar, hora a alegria, hora a tristeza. Às vezes estará no mais alto céu, depois de mergulhará num desespero mortal; Esse é o destino daqueles que dependem de uma concordância com as pessoas a quem amam ponto aqui apenas se expressa a lei segundo a qual é assim que as coisas se passam deixa o seu critério do interessado avaliar se essas condições será considerada uma aflição ou a suprema felicidade no amor” (Wilhelm, 1985, p. 186-187).

Esse hexagrama é essencial porque o amor é um dos temas de início da cosmogonia, está no início da criação. É necessário que seja visto com a atenção merecida e admitindo que não podemos ter uma atitude reducionista diante do amor. O primeiro ponto que devemos reforçar é que o I Ching respeita as escolhas e as tendências do ser humano, e não é reduutivo, pode ser uma aflição ou suprema felicidade.

Para lidar com os temas cosmogônicos que são de Origem e Sagrados, em especial, que são lembrados antes de uma nova criação menor, e assim, iniciam os caminhos e oferendas simbólicas nas tradições, precisamos de generosidade. Apaixonar-se é falhar no ego, é perder o domínio, é onde nos perdemos que nos tornamos humanos. O amor, neste sentido, não pode ser consumido e conceituado sem tocar na sua dimensão de transformação, de mutação. Quando Craig fala que o casamento está morto e viva o casamento em seu livro, completando que o casamento não é para trazer felicidade, podemos entender que o processo é o mais importante. “Viver não é preciso, navegar sim”, diz Camões. Naturalmente aqui não advogo que devemos ser infelizes. O que estou apontando é que a dor e o sofrimento tem sempre sentido, mas que, naturalmente, devemos em algum momento conseguir sustentar a dor e transformar. Cito aqui Von Franz em um dos seus momentos nos contos de fada... onde lembra que a pedra só é encontrada após o extremo de vivência de morte. A sensação de peso é proporcional a presença da pedra interior. O que seria a pedra filosofal? O mais duro com o mais leve. Para a autora, é justamente a simbólica da montanha, onde o tumulto do mundo pode ser contemplado de cima. Cito o hexagrama 20 para futuros estudos sobre essa sabedoria. A sabedoria, onde a etimologia é mais sabor do que saber (Mello, 2002,1), é justamente o encontro entre a possibilidade de maior introversão, olhar para o mundo e não mais estar sacudido por suas necessidades e ao mesmo tempo ter a chance de descer “para o mercado” e viver de nosso a *rubedo*, o sangue de estar entre todos os seres vivos. O modelo junguiano alquímico aponta para a *circulatio*, para a circulação entre modelos, entre vivências concretas e de tropeços na função inferior, que sempre é o elo para o desconhecido e para as mudanças, como também para os sonhos e os desejos destes de se realizarem em nós. Acredito

que os “mornos”, que não se arriscam, nunca terão a vivência mais radical, os ímpios não sabem sobre o céu, e o inferno faz parte do processo. Fecho o artigo através da busca da mais profunda da verdade, não seria para um introvertido a “verdade interior?” Diz o hexagrama 61, a suprema felicidade é também estar disponível para a maior aflição, cuja etimologia de ambas tocam-se no extremo. Se é o êxtase que se busca em vida, há que se estar disposto a viver as paixões sangrentas, sim, mas presos como Ulisses diante das Sereias, amarrado no mastro para poder ouvi-las. Para os heróis e heroínas quotidianas entenderem sobre amor é preciso amar, “A vida só se dá para quem se deu”, um dia ganhei de uma paciente... é Vinícius de Moraes. Cada hexagrama destes merece encontrar um poeta. Na psicologia junguiana, chamamos de “enxofre vermelho” essa entrega diante da paixão alquímica. Lembremos, como disse R. Barthes (1981) citando Flaubert, onde os detalhes, os defeitos, pequenas coisas que nos atraem e nos torna mais humanos: a paixão revela o pior e o melhor de nós. Na nossa cultura, investimos no desenvolvimento intelectual. Gastamos pouco tempo com a busca de compreensão dos afetos e das relações amorosas, o que sempre foi assim no ocidente. Os nossos povos tribais, originários das aldeias, não puderam nos ensinar sobre a sua compreensão do mundo. Ao estudar o Guarani, percebi que, mesmo com menos palavras que o português, tinham palavras diferentes para os irmãos ou cunhados, dependendo da relação com os outros irmãos, se mais velho, mais novo ou de onde vinham os parentes. Ter palavras para experiências é a um só tempo, uma riqueza de clareza disponível para a consciência, e como tudo que envolve a consciência traz o perigo inevitável rótulo. No mestre dos erros, vemos que é preciso viver, e que mesmo que nossos dias tragam experiências limitadas e que o “viver é melhor que sonhar”, da música *como os nosso pais*. Há que se manter uma tensão da imaginação com a realidade, a fantasia difere da imaginação, fundamentalmente, pela capacidade de criação. Criar é não sucumbir ao prazer do saber autodidata... tanto no saber, quanto no amor, é necessário ser capaz de sonhar, mas somente quando temos disposição de “empurrar o sonho para a realidade”. A diferença entre a fantasia e a imagem do artista antes de pintar é que se constitui como imagem após o amor tornar terra arada aquilo que foi trabalhado na terra, após revolver a terra e lá plantar a semente.

Sabemos sobre a importância de entregar-se às paixões. Citemos o hexagrama 61, tem uma passagem onde é parte do processo essa entrega sem reservas. Mas no hexagrama 43, há uma atitude de orientação oposta. Pois a paixão e a razão precisam ser contempladas na esfera afetiva. Há momentos de entrega mesmo que sanguinolenta, radical e sofrida, mas há momentos de Retirada, hexagrama 33. Quando se está em um momento mais leve, pode-se entender que a retirada é “voluntária traz boa fortuna” E há uma despedida amistosa “e de bom grado” (p. 115) com o 9 na quarta posição, mas também pode ser “uma retirada contida” (*ibid*), que é “penosa e arriscada [...], pois “quando é tempo de retirar-se é desagradável e perigoso ver-se contido” (*ibid*).

O essencial, porém, é quando o sentimento está obscurecendo totalmente a racionalidade, estariamos no hexagrama 43. Aqui, o I Ching dá orientações fundamentais de como lidar com o mal de uma paixão, a paixão pode ser por um outro ser humano, pelo jogo, por uma droga.

Ainda que uma só paixão subsista no coração, poderá ela obscurecer a razão. Paixão e razão não podem coexistir, portanto uma luta sem tréguas é necessária para que o bem prevaleça. Num combate tenaz do bem contra o mal há, porém, regras precisas que devem ser respeitadas para que se possa alcançar o sucesso (*ibid*, p. 138).

Comentando o que é dito na orientação geral, é preciso ser firme e flexível, neste caso mais firmeza e diplomacia, amabilidade. Porém, não podemos negociar com a destrutividade, lembremos do conto do Barba Azul, onde há sempre uma filha “mais moça”, inconsciente, que acredita que a barba não é tão azul assim..., o mal aqui chamado está relacionado ao aspecto de si e do outro: as faltas e paixões são sempre nossas também. Deveremos, por fim, evitar qualquer violência, nunca se pode lutar golpe a golpe. O aspecto destrutivo sempre será mais forte que nós. É fundamental respeitar a força de nossas paixões, a falta de limite, também do outro, que é mais capaz de romper os limites éticos que são freios nos nossos valores. Fundamental é a decisão com cautela, “A decisão exige cautela” (Wilhelm, *ibid*, p. 139). Não é necessário o confronto: “Quando a razão triunfa, as paixões por si mesmas se recolhem” (*ibid*). Por isso se diz que: “A melhor maneira de combater o mal é procurar progredir com energia na direção do bem” (*ibid*).

Como vimos anteriormente, cada mutação é um modelo, e no caso do hexagrama 61 não é orientado o abandono da paixão: não há moralismo aqui, somente o que no momento você precisa lidar. Por outro lado, citemos agora o hexagrama 43 sobre como lidar com a destrutividade, a sombra nas relações em geral, a retirada como o momento de saber ir embora. Estamos para além da desmedida em uma relação afetiva, neste hexagrama, precisamos lidar com a destrutividade em nós, sem orgulho e com medida.

CONCLUSÃO

Há muito o que aprender com os povos antigos e originários: estamos atrasados. Cada ruptura epistemológica e conflito teórico são fundamentais na história da psicologia. Hoje, a psicologia social está descobrindo outras vozes e, em alguns casos, dialogando com Jung. Precisamos de mais estudos sobre tradição, um dos livros mais importantes é o I Ching. Escrever sobre o I Ching é um caminhar, um projeto de vida. Cada hexagrama, dos sessenta e quatro modelos com as seis linhas, precisa ser estudado, como fez Jung no prefácio com o hexagrama 50. Como somente um poeta para escrever sobre outro: aqui, no mínimo, é preciso estar disponível para transformar-se e submeter-se ao *pathos*, à paixão e à desmedida, para que de forma genuinamente apaixonada possa compreender o livro. Enfatizamos esse aspecto em função do sentido do livro ser a conexão – e mudanças – do

ser humano para tornar-se singular. A ponte interna e externa só será possível a partir da entrega ao processo de cada um. A psicologia junguiana propõe essa entrega, e sua teoria tem a disposição de sustentar todos os conflitos, incluindo todos os seres à margem, como inspirou Nise da Silveira: que o mundo de fora, sociopolítico, esteja dentro da vivência extrovertida e que o mundo de dentro seja capaz de mandar sempre as imagens que tanto precisamos para seguirmos em conexão (Eros, Vênus, Afrodite, Jesus, Oxum, Maria e Maria Madalena) e discriminação (Logos, Pneuma, Trovão, Oxalá, Zeus, Jeová e Tupã) e possa reunir tudo de novo através dos deuses e semideuses da comunicação e cura (como Oxumarê, Hermes, Exu, Quirom, Omulu) e, especialmente, convide as Deusas e Orixás do Destino. É impossível pensar em Jung sem respeitar a história de todos tempos, porque observamos uma perspectiva pessoal, nossas implicações conscientes e inconscientes que envolvem a perspectiva coletiva, anterior ao individual.

Um desdobramento deste trabalho aqui é a necessidade de ampliarmos o estudo da simbólica dos números (Mello, 2002,1) e dar continuidade ao trabalho de von Franz e seus estudos sobre a complexidade paradigmática: cada número pode ser entendido de início também como uma atitude em relação ao mundo. Há a necessidade de nos ocuparmos com os diferentes paradigmas da ciência, forças em psicologia, e a postura de Bootstrap, como gostava Hélioá Cardoso, que também é a *circulatio* alquímica. Como exemplo da relevância simbólica dos números, além de seu contexto quantitativo, mas incluindo a questão qualitativa, podemos lembrar que na psicoterapia há momentos de emergência – dependendo da abordagem – com atividades objetivas etc (hexagrama 1) e momentos receptivos (hexagrama 2) onde a ideia é deixar nascer a compreensão por parte do paciente, ou cliente, por ser no silêncio que o encontro melhor acontece.

Em termos de epistemologia, podemos concluir que a psicologia analítica através do seu fundador e estudiosos posteriores tem se debruçado na importância da Psicologia para o conhecimento, estudando a psicologia da psicologia, incluindo o sujeito cognoscente. Voltando ao início do escrito, lembremos que Jung foi visionário e utilizou a física da época, disciplina que devido às suas características foi pioneira em termos de “mutações” nos cortes epistemológicos da ciência. Porém, ele não dispunha de todo o desdobramento posterior com a cosmologia quântica, que estuda a totalidade múltipla da criação do universo. Os modelos atuais surgem justamente com mudança do *zeighest*, ou seja, da cosmovisão, trazendo a complexidade da própria relação cognoscente, que a cosmologia também precisou enfrentar: o fato de que o sujeito está dentro do seu objeto de estudo. Incluímos aqui que a questão da criação como fundamento da psicologia junguiana, tema da cosmologia, é essencial porque a psicologia de Jung é, como afirma Cornford (*apud* Mello, 1991), historiador estrutural para a psicologia (Schult & Schult, 2009) e, especificamente, a de Jung, envolve um modelo que resgata os saberes originários além dos inseridos em nosso tempo e espaço, ou seja, dos ditos complexos culturais e arquetípicas. Para a Psicologia Junguiana, o inconsciente é criativo e vivo, natureza e cultura. O entendimento

da psicologia inclui o inconsciente coletivo da humanidade e da vida em geral, bem como a consciência coletiva da civilização onde está inserida. Por tudo isso, é bem mais fácil sua psicologia ser compreendida pelos povos originários do que por nós. A nossa leitura atual de mundo é antropocêntrica, retira o ser humano do planeta e o pensa somente a partir da visão de mundo branca, ocidental, racional com um modo de pensar excludente, onde ser humano é a medida de todas as coisas. Enfatizamos aqui que somos uma espécie e, justamente, a nossa espécie é mesmo atravessada e híbrida com a nossa produção maquínica. E como característica, por termos a criatividade como base, produzimos uma ruptura com o instinto e o corpo. Jung foi pioneiro em estudos que se confrontavam com diferentes cosmovisões através de suas viagens, proximidade com o oriente e com os povos originários, como sabemos em *Memórias, Sonhos e Reflexões* (1963). Jung, como epistemólogo e cientista, valeu-se do fato de que estava com oitenta anos e deixou para trás as preocupações com o que pensariam dele no prefácio do *I Ching* (s/d). Jung deu um grande passo: comunicou-se com muitos expoentes da psicologia mundial e incluiu o encontro – e o confronto – entre abordagens teóricas diferentes. Evitou a arrogância, tão comum hoje em dia, de terapeutas que se consideram “vencedores” porque são mais profundos ou porque são mais científicas ou, ainda, estão além da psicologia. Lembremos que precisamos refletir sobre as variadas perspectivas sociológicas sobre ciência (Stengers, 1990). Stengers, a mesma autora que tem livro sobre os fundamentos do que é sistema, estuda sobre povos originários, sobre o “novo animismo”.

Naturalmente, na ciência, precisamos conviver com duas ideias antagônicas e complementares que são possibilidades não excludentes: a evolução de um edifício científico a partir de experimentos, teorias e práticas testadas, com a exclusão de outras versões regressivas e não-científicas, mas também admitindo outros saberes e as alternativas da produção de conhecimento que envolve a contribuição das diferentes culturas de tempos e espaços diferentes, como a convivência da cosmovisão dos povos originários, que na atualidade estão sendo descobertos pelo novo paradigma. A psicologia analítica já apontava a necessidade de trabalhar diferentes versões do saber que foram relegados ao silêncio.

Para sermos justos com Jung, precisamos entender que sua epistemologia é múltipla, há momentos, etapas ou dinamismos dentro de uma terapia (1981,1): e na cosmovisão junguiana há uma postura de circulação de perspectivas, como uma opção, lidando com a *circulatio* alquímica (Mello, 2002,1). Parece urgente evitar a arrogância tão comum nos junguianos que escolhem os seus momentos paradigmáticos preferidos, sem lidar com os variados espaços epistemológicos. Junto com os ditos paradigmas, o terceiro momento pode ser entendido como o resgate do orgânico, do corpo, da matéria (Jung, 2013,4): o resgate da Natureza e da Horizontalidade que faz cair Penteu da árvore verticalizante (Bachelard, 2001).

Terminamos aqui quando em dois finais de semana aparecem nos jornais e revista de domingo O Globo reportagens sobre nossos imortais, como Machado de Assis, e temas como a falta de crítica do mundo branco e do “defeito de cor”. Há uma branquitude que não tem como ignorar a nossa maior ginasta olímpica negra com Rebeca Andrade, que cursa psicologia, um Krenak imortal (ABL) e um escritor Guarani de origem Tapuia, Kaká Jecupé, que tem no seu livro “A terra de mil povos” o lugar entre os 100 livros mais importantes do Brasil. Lembrando aqui que a A Istoé pergunta: Para os povos indígenas são anos de descoberta ou invasão? Kaká Wera Jecupé – “De desencontro...” diz Kaká (1999,2). Enfim, que sejam bons tempos de um paradigma inclusivo e que, no Brasil, possamos render as homenagens aos grandes do nosso país, valorizar a mistura de etnias, integrando o nosso vira-lata “caramelo” como coterapeuta na ajuda de superar esse complexo de inferioridade nacional. Lembremos que “vida só se dá para quem se deu”, de nosso poeta eterno Vinícius de Moraes: vale a pena viver as paixões sangrentas... sustentar os conflitos, seguir seus valores, suportar os opositos. E resgatar a racionalidade de um sentimento que pode também nos fazer bem, nos fazer melhor um pouquinho do que já somos.

Que estejamos prontos para o sofrimento do processo: Viviane Mosé sempre disse que a psicanálise não lida bem com o sofrimento. O sofrimento mais radical é quando estamos diante da paralisação e na simbólica da cruz diante dos conflitos, essa ideia da paralisação tem um significado de tensão, como vimos, diante dos opositos, e quanto mais perto de uma grande síntese interna, mais insuportável fica. Costumo falar que na doença e na morte há a visita da saúde como se diz, mas que há também a visita da doença perto de uma grande transformação: as forças destrutivas levantam-se. Estamos diante do modelo do Yang e Yin unidos no Tao: dentro de cada polaridade há a outra para nascer. Fechamos esse escrito com a ideia de que fazemos o que podemos e que a arte de estar disposto a receber a vida nos traz o melhor dos ciclos do que nos fala o I Ching.

REFERÊNCIAS

- ABREU, (org.) **Mitologia Chinesa. Quatro mil anos de história através das lendas e dos mitos chineses.** Coleção Novos Caminhos, Obras publicadas, 2006.
- AVENS. Imaginação é realidade. Petrópolis: Vozes, 1993.
- BACHELARD, G. O Ar e os Sonhos. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- BACHELARD, G. A Psicanálise do Fogo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BARTHES, R. Fragmentos do discurso amoroso. R.J.: F. Alves, 1981.
- BAUMAN, Z. Amor líquido: Sobre a fragilidade dos laços humanos, 2004.
- BOHM, D. **Wholeness and the Implicate Order.** 1. ed., England: Ark, 1980.

- BOSS, M. **Angústia, Culpa e Libertação**. 1. ed., S. P.: Duas cidades, 1981.
- BUENO, F. S. **Grande Dicionário Etimológico-prosódico da Língua Portuguesa**. S. P.: Saraiva. 1968, Vol. 2, 2 edição.
- BUNGE, M. **Epistemologia. Curso de Atualização**. 1. ed., S. P.: T. A. Queiroz, 1980.
- BRITTO, E. **I Ching – um novo ponto de vista**. São Paulo: Cultrix, 1989.
- CARDOSO, H. **Interdisciplinaridade, Polivalência e Especialização: Um Referencial Teórico**. Mimeo, R. J., 1993.
- CUNHA, M. V. **Ciência e educação na década de 1950: uma reflexão com a metáfora percurso**. Revista Brasileira de Educação, Campinas, n. 25, p. 116-126, jan./abr. 2004.
- EENWYK, E. J. R. V. **Archetypes & Strange Attractors – The Chaotic World of Symbols**. New York: Inner City Books, 1992.
- EENWYK, E. J. R. V. **Archetypes: The Strange Attractors of The Psyche**. Journal of Analytical Psychology, n. 36, 1991, p. 1-25.
- FÜRTH, G. **O Mundo secreto dos desenhos**. S. P.: Paulus, 1999.
- JECUPÉ, K. W. in “500 anos de desencontro” R.J.: **ISTOÉ – 1555 – 21/07/99**, 1999,2.
- JECUPÉ K. W. **A Terra dos Mil Povos**. Peirópolis: Sol Nascente, 1999,1.
- JUNG, C. G. **A Prática de Psicoterapia**. Petrópolis: Vozes, 1981,1.
- JUNG, C. G. **Cartas II**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- JUNG, C. G. **Psicologia do Inconsciente**. VOL VII/I Petrópolis: Vozes, 1993.
- JUNG, C. G. **O Desenvolvimento da Personalidade**. Petrópolis: Vozes, 1981,2.
- JUNG,C. G. **O Eu e o Inconsciente**. Petrópolis: Vozes,
- JUNG, C. G. **Memórias, sonhos, reflexões**. R.J.: Nova Fronteira, 1963.
- JUNG, C. G. **Estudos sobre Psicologia Analítica**. 1. ed., Petrópolis: Vozes, 1978.
- JUNG, C. G. **Fundamentos de Psicologia Analítica**. 1. ed., Petrópolis: Vozes, 1987.
- JUNG, C. G. **Símbolos da Transformação**. 1. ed., Petrópolis: Vozes, 1986a
- JUNG, C. G. **A natureza da psique**. VOL VIII/2. Petrópolis: Vozes, 1984.
- HILLMAN, J. **Re-vendo a Psicologia**. Petrópolis: Vozes, 2023.

HUMBERT, E. G. **Jung**. S. P.: Summus, 1985.

KUPERMAN, P. **A Informação Acausal: novos modelos de comunicação**. Projeto de Pesquisa. Rio de Janeiro: ECO/UFRJ, 1995.

_____. **Ciência e Tradição: Horizontes de Desarmonia**. Publicação da PósGraduação ECO/UFRJ. v. 1, n. 3, Rio de Janeiro, 1993.

LISBOA, M. H. Cartografias da mudança: o paradigma do holomovimento na física quântica e as implicações sincronísticas a-causais no contexto do conceito de todo aberto no pensamento. In <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/9345/8427>, acesso em 10 de maio de 2024.

MARRONI, A. & SANTOS, M. A experiência da individuação no campo junguiano in **Dossiê, Rev. Cult.** São Paulo: Editora: Bergantini. Ano 23 – novembro de 2020, número 263.

MELLO, E. C. C. A Mudança de Paradigma na Psicologia Analítica. Niterói: **Revista FAMATH**, Ano 1, 1997, p. 18 - 20.

MELLO, E. C. C. **Casos, Cores e Vasos: Alquimia e os fundamentos da arteterapia**. R.J., 2013.

MELLO, E. C. C. Criação - Arte e Psicologia como fundamentos da Arteterapia. **Monografia de graduação de Licenciatura plena em Arte-educação**. R. J. Bennett, 2007.

MELLO, E. C. C . Estudo Diferencial de Eros, Amor e Paixão. In Áquila, Rev. Da Universidade Veiga de Almeida. Ano IV, n . R. J., Janeiro-junho de 2000, 1, p.106-120.

MELLO, E. C. C. **Epistemologia, história da arte e arteterapia**. https://www.google.com/search?q=epistemologia%20+hist%C3%B3ria+da+arte+e+arteterapia&oq=epistemologia%20+hist%C3%B3ria+da+arte+e+arteterapia&gs_lcrp=EgZjaHJvbWUyBggAEUYOTIHCAEQIRigAdIBCDgxOTZqMGo3qAIAsAIA&sourceid=chrom&e=ie=UTF-8. Acesso em 04 de junho de 2024.

MELLO, E. C. C. Epistemologia e Clínica. **Monografia** da Sociedade Bras. de Psicologia Analítica. R.J., como requisito de formação da IAAP, 2001,2.

MELLO, E. C. C. **Mergulhando no mar sem fundo: fundamentos da Clínica Junguiana**. R. J.: Aion, 2003.

MELLO, E. C. C. O Espaço Transdisciplinar - Origem e Totalidade: Contribuições Epistemológicas Interdisciplinares para a Comunicação entre as Áreas do Saber: Psicologia, Física e Mitologia. **Tese de doutorado**. R. J.: , I.P. /U.F.R.J., 2002,1.

MELLO, E. C. C. Um Estudo sobre o Mito Cosmogônico: um paralelo com a criação da consciência em um enfoque de Psicologia Analítica. **Dissertação de Mestrado**. R. J.: FGV/ISOP, 1991.

MORIN, E. **Ciência com consciência**. Ed. revista e modificada pelo autor. – R. J.: Bertrand Brasil, 1996.

NOVELLO, M. **Cosmos e contexto**. 1. ed., R.J.: Florese Universitária, 1988.

_____. **O círculo do tempo – Um olhar Científico Sobre Viagens não convencionais no tempo**. 1. ed., Rio de Janeiro: Campus, 1997.

_____ . **O Mito Científico da Criação do Mundo.** 1. ed., Rio de Janeiro: CBPFCS-001/00, 2000.

_____ . **Totalidade: Uma Visão Científica.** Palestra para mesa-redonda sobre o tema geral Psicanálise, Ciência e Cultura na sessão “O lugar de Deus no Pensamento Contemporâneo”, organizado pela sociedade Brasileira de Psicanálise em 13 de setembro de 1993.

VON FRANZ, M.-L. **A Individuação nos contos de fada.** S.P.: Paulus, 1984.

VON FRANZ, M.-L. **Psicoterapia,** S. P.: Paulus, 1999.

PELLICER, A. C. **El Surrealismo.** Barcelona: Ed. Omega. S. A. Poliedro, 1949.

SILVEIRA, N. **Jung: Vida e Obra.** 1. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

SANDASANI, S. **Jung e a Construção da Psicologia Moderna,** S.P: Ideias e Letras, 2006.

SCHULTZ, DUANE P. e SCHULTZ, SYDNEY ELLEN. **História da psicologia moderna.** 16. ed. S. P.: Cengage Learning, 2009.

SCHÜTZENBERGER, A. A. **O Teatro da Vida Psicodrama.** 1. ed., S P.: Livraria Duas Cidades, 1970.

SEMINÉRIO, F. L. P. **Epistemologia da Psicologia.** R. J., s/d. Mimeo

SIGELMANN, E. **A Homogênea das Teorias Psicanalíticas: Uma Questão de Interação.** 1. ed., R. J.: Imago, n 2 abr./jun. 1995.

STENGERS, I. **Quem Tem Medo da Ciência? Ciências e Poderes.** S. P.: Siciliano, 1990.

TARNAS, R. **A Epopéia do Pensamento Ocidental – para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo.** 1. ed., R.J.: Bertrand Brasil, 1999.

TEVES, N. (org.). **Imaginário Social e Educação.** Rio de Janeiro: Gryphus, Faculdade de Educação da UFRJ, 1992.

THOM, R. **Parábolas e Catástrofes.** Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1985.

VERNANT, J.-P. **Mito e Sociedade na Grécia Antiga,** R.J: Paz e Terra, 1990.

WILHELM, R. **I Ching – O Livro das Mutações.** 3. ed., São Paulo: Pensamento, 1985. <https://books.google.com.br/books?id=48QH6VMfVLQC&pg=PA138&lpg=PA138&dq=> <https://books.google.com.br/bo> - autor site <https://oglobo.globo.com/um-so-planeta/noticia/2024/05/19/dos-eua-ao-japao-mecanismos-contra-enchentes-podem-servir-de-licao-para-tragedia-do-rio-grande-dosul.ghtml>.

