

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Programa de Estudos Pós Graduated em Psicologia Clínica

Wolney Martini

**O Arquétipo na Teoria Junguiana e os Modelos
Emergente e Evolucionista**

MESTRADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

São Paulo
2012

Wolney Martini

O Arquétipo na Teoria Junguiana e os Modelos Emergente e Evolucionista

MESTRADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

Núcleo de Estudos Junguianos

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Psicologia Clínica, sob a orientação da Profa. Doutora Líliliana Liviano Wahba.

São Paulo
2012

Banca Examinadora

Agradecimentos

Sou eternamente grato à/aos:

Maristela dos Reis Souza, pela grande força que me transmitiu durante a realização deste trabalho e pelos diálogos, que me estimularam a escrever.

Meus pais, pelo suporte em diversos níveis.

Profa. Dra. Liliana Liviano Wahba por toda a sua ajuda.

RESUMO

Martini, Wolney. **O Arquétipo na Teoria Junguiana e os Modelos Emergente e Evolucionista**. São Paulo: PUC-SP, 2012.

Este trabalho constitui uma reflexão sobre o conceito de arquétipo proposto por C. G. Jung, e as leituras nas abordagens da psicologia analítica dos modelos *evolucionista* e *emergente*. Os autores pesquisados do modelo emergente foram: George Hogenson, Jean Knox e John Merchant e do modelo evolucionista: Anthony Stevens, Erik Goodwyn e Alan Maloney. A reflexão atenta para modificações no conceito feitas por Jung no período entre 1918 e 1958. Os modelos evolucionista e emergente propõem uma aproximação entre o conceito de Jung e teorias atuais sobre mecanismos psíquicos relacionados ao cérebro e à evolução da espécie. A hipótese central do trabalho é de que há limitações nas tentativas de aproximação que desconsideram certos aspectos importantes da teoria de Jung. Verificou-se que conceitos epistemologicamente relevantes, como o psicoide e a sincronicidade não constituem elementos fundamentais para essas teorias.

Palavras-chave: arquétipo, modelo emergente, modelo evolucionista, mente e cérebro, psicologia junguiana.

ABSTRACT

This work is a reflection regarding the concept of archetype as proposed by Jung, bearing in mind the views of archetype proposed by the evolutionary and emergent models in analytical psychology. This reflection aims at identifying possible transformations in the concept of archetype in the time span ranging from 1918 to 1958. The evolutionary and emergent models propose a reconciliation between Jung's concept and modern theories involving the workings of the brain and evolution. The central hypothesis is that there are limitations on how much we can reconcile the archetypal theory to modern neurological and evolutionary theories, for this may disregard certain key aspects in Jung's theory. The authors contemplated here are: *Emergent Model*: George Hogenson, Jean Knox and John Merchant; *Evolutionary Model*: Anthony Stevens, Erik Goodwyn and Alan Maloney.

Keywords: archetype, emergence, evolutionary psychology, mind and brain, junguian psychology.

A consciência é uma condição do ser.
Nesse sentido, a psique recebe a dignidade
de um princípio cósmico que –
filosoficamente e de fato – ocupa um lugar
semelhante ao princípio físico do ser.
(JUNG, [1957]1974, §528, X/1)

SUMÁRIO

| | |
|---|-----------|
| 1 INTRODUÇÃO E OBJETIVO..... | 9 |
| 2 MÉTODO | 20 |
| 3 OS MODELOS EVOLUCIONISTA E EMERGENTE | 21 |
| 3.1 O MODELO EMERGENTE | 23 |
| 3.2 O MODELO EVOLUCIONISTA OU EVOLUTIVO | 25 |
| 4 APRESENTAÇÃO DO CONCEITO DE ARQUÉTIPO NAS OBRAS COMPLETAS DE JUNG | 27 |
| 4.1 A NOÇÃO DE “A PRIORI” EM JUNG: O CRIADO E O NÃO CRIADO | 27 |
| 4.2 O PRINCÍPIO CRIADOR SEM CAUSA, O PRINCÍPIO VITAL, O PSICOIDE E O ESPÍRITO | 37 |
| 4.2.1 <i>A hierarquia entre espírito e matéria para Jung</i> | 46 |
| 4.3 O ANTIMECANICISMO DE JUNG..... | 47 |
| 4.4 SÍNTESE | 53 |
| 5 A RAIZ BIOLÓGICA DO ARQUÉTIPO SEGUNDO OS MODELOS EMERGENTE E EVOLUCIONISTA..... | 55 |
| 5.1 O PRINCÍPIO INATO E O PRINCÍPIO EMERGENTE | 55 |
| 5.2 O MODELO EMERGENTE DENTRO DA PSICOLOGIA ANALÍTICA..... | 59 |
| 5.2.1 <i>O esquema imagético e o arquétipo</i> | 60 |
| 5.2.2 <i>Os neurônios espelho e o algoritmo</i> | 62 |
| 5.2.3 <i>O efeito Baldwin e o surgimento da linguagem</i> | 66 |
| 5.3 O MODELO EVOLUCIONISTA DENTRO DA PSICOLOGIA ANALÍTICA..... | 67 |
| 5.4 SÍNTESE | 71 |
| 5.4.1 <i>A abolição da existência a priori</i> | 72 |
| 5.4.2 <i>Princípio de funcionamento emergente (esculpido/absorvido do meio) versus princípio inato (ou epigenético)</i> | 73 |
| 5.4.3 <i>A equivalência entre os esquemas imagéticos e o arquétipo em si</i> | 73 |
| 6 DISCUSSÃO E CONSIDERAÇÕES FINAIS | 74 |

1 Introdução e Objetivo

O objetivo deste trabalho é refletir sobre o conceito de arquétipo proposto por Jung e o conceito proposto pelos modelos *evolucionista* e *emergente*. Este estudo fica restrito a autores da psicologia analítica e busca também realizar uma reflexão sobre o arquétipo da forma como aparece nas obras completas de Jung, levando em conta a cronologia do conceito, a fim de observar mudanças no mesmo no decorrer do tempo. Ambos os modelos (evolucionista e emergente) propõem uma aproximação entre o conceito de Jung e teorias atuais sobre mecanismos psíquicos relacionados ao cérebro e à evolução da espécie. A hipótese central deste trabalho é de que há limitações nas tentativas de aproximação, que desconsideram certos aspectos importantes da teoria de Jung. Os principais autores que se destacam nessa discussão são: *Modelo Emergente*: George Hogenson, Jean Knox e John Merchant; *Modelo Evolucionista*: Anthony Stevens, Erik Goodwyn e Alan Maloney; apresentados no Capítulo 4.

A questão que inicialmente levou à elaboração desta dissertação de mestrado foi se haveria ou não uma teoria metafísica associada ao conceito de arquétipo em Jung. No entanto, a questão foi totalmente modificada. Como o autor não tem domínio na área da filosofia, julgou-se mais adequado focar os esforços em compreender, antes, como o arquétipo está relacionado ao aparato biológico, segundo Jung; ou melhor, em que sentido o arquétipo pode ser considerado biológico e em que sentido não pode ser considerado biológico. Encontramos em Jung o par de opostos espírito e matéria, mas, curiosamente, Jung não propõe uma teoria que aceite abertamente a metafísica, com raríssimas exceções.

Ambos os modelos biológicos discutidos defendem, de forma diferente, uma aproximação conceitual entre certas propriedades do aparato biológico e o arquétipo, levando em consideração os avanços atuais da ciência, não disponíveis ou não amplamente difundidos na época em que Jung escreveu. Optou-se por focar o estudo desses dois modelos dentro da psicologia analítica, pois estão profundamente envolvidos na tentativa de traduzir o arquétipo na moderna linguagem da biologia e da neurologia. Considera-se a possibilidade de que às vezes essa aproximação pode ferir certos preceitos de Jung.

Não se tem como objetivo responder se o arquétipo deve ser considerado uma entidade metafísica ou biológica; a resposta para esta questão está além do escopo do trabalho e não é

encontrada nem mesmo em Jung. A intenção é dar um passo na direção de se compreender melhor a natureza do arquétipo.

A seguir, será apresentado o conceito de arquétipo segundo alguns autores da psicologia analítica. Foram considerados: Stein (1998), Jacobi (1961), Shamdasani (2005), Knox (2003), Humbert (1983) e Samuels (1985), que se debruçaram sobre o conceito original de Jung.

Em *Memórias, sonhos e reflexões*, Jung (1961) relata como lhe ocorreu a primeira suspeita da existência de um “a priori” coletivo subjacente à psique. O autor relata que teve este insight em decorrência de um sonho. Diferente do “a priori” de Kant, a noção de “a priori” à qual Jung se refere está relacionada às experiências do passado da humanidade que influenciam o homem ainda hoje. Stein descreve resumidamente como se deu esse *insight*:

Jung adquiriu a sua primeira impressão das camadas impessoais do inconsciente através de um sonho que teve durante a viagem aos Estados Unidos com Freud em 1909. Sonhou com uma casa (chamou-lhe “minha casa” no contexto do sonho) que tinha numerosos níveis. No sonho, ele explora os andares da casa: começa pelo andar nobre (a idade atual), desce ao subsolo (o passado histórico recente e continua descendo através de muitos porões (o passado histórico antigo, como o grego e o romano, e finalmente o passado pré-histórico e paleolítico). Esse sonho respondeu a uma questão que ele vinha fazendo durante a viagem: “Em que premissas se fundava a psicologia freudiana? A que categoria do pensamento humano ela pertence?” A imagem onírica, escreve ele, “tornou-se para mim uma imagem-guia” para como conceber a estrutura psíquica. “Foi a minha primeira suspeita da existência de um a priori coletivo subjacente na psique pessoal.” (STEIN, 1998, p. 85)

Para Stein (1998), a noção de Jung de arquétipo tem a sua origem no período entre 1909 e 1912, enquanto Jung investigava mitologia, contos de fadas, motivos religiosos e escrevia *Psicologia do inconsciente*. Ao desenvolver esta obra, estudou as fantasias da Srta. Frank Miller, publicadas por Gustav Flournoy. Ficou impressionado com os paralelos existentes entre essas fantasias e o material que investigava. Unindo esse fato com o sonho descrito acima, Jung percebeu que estava descobrindo evidências sobre a existência de uma camada coletiva do inconsciente.

Segundo Jacobi (1961), a teoria dos arquétipos sofreu transformações com o tempo, desenvolveu-se, mas não o suficiente para ter sido totalmente recharacterizada; o fundamental teria permanecido inalterado. A autora destaca que, em 1917, Jung mencionou pela primeira vez os “dominantes do inconsciente coletivo”, ou “pontos nodais” carregados de energia que juntos constituiriam o inconsciente coletivo. Até então, desde 1912, ele havia usado apenas o termo “imagens primordiais”. Com este termo, ele estava se referindo a todos os mitologemas e motivos que concentram modos universalmente humanos de comportamento em imagens ou padrões. No decorrer da história esses motivos recorrentes teriam tomado inúmeras formas, aparecendo de uma maneira em povos da antiguidade e de outra maneira em sonhos, visões e fantasias do homem atual. O termo arquétipo foi introduzido em 1919 e foi emprestado do Corpus Hermeticum, em que Deus aparece como “luz arquetípica”. Dionísio Areopagita e Irineu (ou Irenaeus) também utilizaram o termo e tiveram peso na escolha de Jung.

Inicialmente, Jung aplicou o conceito de arquétipo a motivos expressos em imagens, mas, com o tempo, passou a designar toda manifestação psíquica com a condição de se tratar de algo universalmente humano. Em 1946, Jung insiste na necessidade de se compreender separadamente o arquétipo em si (*an sich*) e a imagem arquetípica. O arquétipo em si não é perceptível, enquanto a imagem é uma representação possível do arquétipo em si, portanto perceptível (JACOBI, 1961). Os arquétipos são elementos autônomos da psique e considerados em si, constituem uma estrutura inalterável (JUNG, [1945]1976, §451, IX/1). Humbert (1983) esclarece que a imagem arquetípica não é uma representação bidimensional, como um pôster; seria uma forma funcional (dinâmica), expressando também a situação típica em que a atividade ocorre.

Samuels (1985, p.41) apresenta o conceito lembrando a inegável influência de Platão sobre o pensamento de Jung:

Platão fala de ideias originais, das quais são derivadas toda a matéria e as ideias subsequentes. Essas ideias estariam nas mentes dos deuses antes da criação do mundo; por isso, as ideias platônicas precedem a experiência. Mas há uma distinção básica: uma faceta da abordagem de Jung é que os arquétipos promovem experiências fundamentais de vida. Contudo as formulações posteriores de Jung incorporam um elemento transcendente segundo o qual os arquétipos estão de alguma maneira além do tempo e do espaço.

As experiências fundamentais de vida que os arquétipos promovem abrangem a experiência humana em toda sua amplitude, do emocional ao cognitivo. Ao falar do “elemento transcendente”, Samuels está se referindo ao “psicoide”.

Para Jung, os arquétipos são “determinantes necessários e a priori de todos os processos psíquicos” e “[...] forçam a percepção e a intuição a assumirem determinados padrões especificamente humanos” (JUNG, [1919]1971, §270, VIII/2). Isso significa que só existem estruturas e processos psíquicos porque existem arquétipos; a organização dos dados sensoriais em algo com sentido só se dá graças aos arquétipos. Tendo em vista este último ponto, é fácil compreender por que Jung se inspirou também em Kant, segundo Samuels (1985), posto que se o conhecimento depende da percepção, então uma noção de percepção tem de preceder a aquisição de conhecimento. Partindo da ideia de uma “forma” perceptiva *a priori*, o esquema de Kant estabelece que os dados sensoriais são organizados em categorias fundamentais e inatas. As categorias kantianas participam da composição e da constituição de tudo que é apresentado aos sentidos.

Samuels (1985) afirma que as categorias kantianas também estão além do tempo e do espaço, mas estar “além do tempo e do espaço” para Kant significa: metafísica. As categorias psíquicas a priori de Kant são metafísicas; ele não aboliu toda e qualquer forma de metafísica. Para este, os princípios que estão na raiz da psique, que nascem prontos, são metafísicos. (ABBAGNANO, 2007)

Outra fonte de inspiração foi Schopenhauer, que escreveu sobre protótipos ou arquétipos como formas originais de todas as coisas que têm de *per se* uma existência verdadeira que nunca muda. (JARRET, 1981 apud SAMUELS, 1985, p.42)

A imutabilidade do arquétipo proposta por Jung merece atenção, pois se choca com a afirmação dele mesmo, de que o arquétipo se construiu com a evolução da espécie humana na Terra (JUNG, 1927[1974], §53, X/3). Se o arquétipo foi construído progressivamente, este não poderia ser imutável; ele afirma que o arquétipo é herdado através da estrutura cerebral, tendo evoluído com a espécie (JUNG, [1928]1971, §342, VIII/2). Humbert (1983) defende que para Jung o arquétipo é transmitido geneticamente, constituindo as circunstâncias que vão encarnar a imagem.

Jung também afirmou que o arquétipo se construiu com “a sedimentação da função psíquica dos ancestrais” (JUNG, 1919[1971], §589, VIII/2). Jacobi (1961), baseando-se em um

exemplo do próprio Jung, explica esse processo: desde os primórdios da humanidade, o ser humano contempla o trajeto do sol e o ciclo de dias e noites. A série de imagens que resulta da observação desse fenômeno é uma atividade psíquica espontânea que expressa esse evento de forma mítica. Um tema arquetípico que aparece relacionado ao nascer e pôr do sol é a morte e o renascimento do herói, tema que ficou gravado na psique humana. Então, a psique teria a capacidade de converter processos físicos em formas ou imagens arquetípicas.

Em 1919, quando Jung ([1919]1971, VIII/2, §589) falou sobre “a sedimentação da função psíquica”, ele estava tentando explicar como os arquétipos surgiram, progressivamente. Posteriormente, ele propõe a ideia da imutabilidade do arquétipo, a que se refere ao arquétipo em si (a imagem arquetípica foi construída, o arquétipo em si, não).

É importante notar que, para Jung, não é possível afirmar que eventos físicos são a causa de processos psíquicos, como se a forma ou princípio de funcionamento do arquétipo viesse de fora, do meio, e se implantasse na psique. Também não é possível afirmar que processos biológicos são a causa da psique. (JUNG, [1936]1974, §117, IX/1)

Por volta do final do século XIX, os defensores da nova psicologia científica (ou “psicologia fisiológica”, em oposição à “psicologia filosófica”), tinham a intenção de substituir a mente estática da tradição filosófica por uma mente que havia evoluído e se adaptado ao ambiente. Ao mesmo tempo em que Jung desejava conceituar o arquétipo como algo que havia evoluído e estava adaptado ao meio ambiente, ele desejava afirmar o caráter transcendental deste, o que acaba aproximando o autor justamente daqueles autores de quem ele queria se distanciar: os filósofos românticos que propunham unir metafísica e inconsciente. Mesmo assim, Jung se inspirou muito nesses autores e os admirava (como Carus, von Hartmann, Schelling e principalmente o poeta filósofo Goethe), mas sempre afastou a ideia de metafísica e afirmava ser um cientista empírico e não um filósofo (SHAMDASANI, 2005).

Jacobi (1961) argumenta que os arquétipos não são imagens herdadas (assim como Jung o fez). Seria impossível que fossem, já que características adquiridas não são transmitidas hereditariamente. Segundo a autora, aqueles que criticam o conceito afirmando que está incorreto porque imagens não são transmitidas hereditariamente, teriam falhado em perceber que os arquétipos são condições estruturais da psique. Ela afirma que os padrões recorrentes do funcionamento psíquico não se dão por causa da existência de imagens comuns a todos os seres humanos, mas por que haveria um princípio formal que, desde sempre, é inerente à

psique. No entanto, isso não muda o fato de Jung realmente ter afirmado em diversos momentos que arquétipos são imagens herdadas.

Jacobi (1961) reproduz as mesmas dificuldades encontradas nas obras completas de Jung. Essas dificuldades se devem, em parte, ao fato de o autor utilizar o termo "arquétipo" ora para se referir à imagem arquetípica, ora para se referir ao arquétipo em si, sem o devido discernimento. O arquétipo em si (ou o psicoide) é imutável, não material e não criado. Apesar de ser descrito acima como um princípio formal, contém em seu núcleo um significado (não criado) carregado de energia.

Samuels observa que o psicoide refere-se não apenas a um fator criativo autônomo e ordenador da psique, mas também a um fator ordenador de todos os fenômenos materiais. Refere-se a uma ordem implícita ao universo que está na raiz tanto da movimentação da psique, como da matéria. Como exemplo, o psicoide é o princípio que estrutura a psique e, ao mesmo tempo, o princípio que organiza a matéria para formar a vida. Segundo o mesmo autor, há, para Jung, predisposições na psique para formar ideias, símbolos e imagens com certa *gestalt*, assim como na natureza se observa que plantas seguem certos padrões de crescimento; ambos os fenômenos estão calcados no psicoide. Com isso, ele está defendendo a ideia de que seu conceito de arquétipo é tão científico quanto a divisão que a botânica faz de diferentes sistemas e também afirma que há um ponto comum a todos os fenômenos que a ciência se propõe a observar, psíquicos ou físicos (SAMUELS, 1985). Refletir sobre a validade científica dessa concepção é um assunto difícil mas, possivelmente, há algo a ser aproveitado nessa ideia em termos de epistemologia científica; não devemos abandoná-la de antemão.

Jung tentou unir a psicologia, o comportamento, a biologia e o espírito na construção de um *unus mundus*. Sentiu que seria um erro considerar esta área insondável da psique como *derivada* da base instintiva e neurológica. Em 1947 chamou essa área insondável de inconsciente psicoide. (SAMUELS, 1985)

Inicialmente, na teoria de Jung, o arquétipo era algo que se desenvolveu a partir do instinto, o que poderia indicar que o arquétipo é decorrência de processos biológicos: "A princípio, em 1919, ele via o arquétipo como um equivalente psicológico do instinto, um 'autorretrato' do instinto (...) a percepção que o instinto tem de si" (SAMUELS, 1985, p. apud. JUNG, [1919]1971, §277, VIII/2). Acredita-se que Jung estivesse afirmando que a extensão do instinto, na psique, é o arquétipo. Mas, "Posteriormente, Jung reviu este ponto e propôs que

longe de serem “correlações” do instinto, os arquétipos são tão fundamentais quanto ele;” (SAMUELS, 1985, p.46).

Adicionalmente, o arquétipo não apenas evoca a ativação do instinto, como determina o seu objetivo: “o arquétipo determina a natureza e o curso do processo de configuração, com uma precognição aparente ou mediante a posse apriorística da meta [...]” (JUNG, [1946]1971, §411, VIII/2). Esse é o aspecto teleológico do arquétipo, que constitui um processo dirigido a um fim.

Uma teoria que propõe um princípio não mecânico dirigido a um fim (teleológico) e uma existência não material acaba inevitavelmente relacionada à metafísica, o que, do ponto de vista epistemológico atual, é inaceitável. No entanto, alguns pensadores tendem a aceitar essa subversão epistemológica que Jung faz; alguns aceitam a subversão que Jung faz de categorias epistemológicas convencionais (como Bateson, 1979 e Capra, 1975), e a sua ideia de que o organismo possui uma forma inata de “conhecimento” que “regula” a sua sobrevivência e o seu destino. (SAMUELS, 1985)

Dentro da física, muitos pensadores têm sugerido ideias que contêm semelhanças com o conceito de psicoide de Jung. A física quântica confirmou a hipótese da “ação-à-distância”, que pode de fato ser comprovada. Essa hipótese envolve a tendência de duas partículas distintas, integrantes do átomo, se comportarem harmonicamente como se cada uma “soubesse” o que a outra está fazendo. O comportamento de uma das partículas se reflete diretamente e instantaneamente na outra, sem que haja nenhuma força ou sinal aparente de ligação. (SAMUELS, 1985)

O trecho que mais nos interessa na explanação de Samuels (1985, p.48) é: “Quando o comportamento de uma das partículas é alterado, a outra muda instantaneamente de modo exatamente igual, sem que haja nenhuma força ou sinal aparente de ligação”. Isso nos remete à teoria da sincronicidade, na qual dois eventos distintos podem estar ligados sem que haja um elo mecânico entre eles. O arquétipo psicoide pode ser visto como um princípio que rege e encadeia eventos de forma mecânica e não mecânica, já que está por trás de todo tipo de fenômeno. A definição a seguir de Jung é a mais esclarecedora sobre o que são os fenômenos da sincronicidade e a sua relevância para a teoria do psicoide (que aparece como “ponto sem extensão”):

Como a psique e a matéria estão encerradas em um só e mesmo mundo, e, além disso, se acham permanentemente em contato entre si, e em última análise se assentam em fatores transcendentais e irrepresentáveis, há não só a possibilidade, mas até mesmo uma certa probabilidade de que a matéria e a psique sejam dois aspectos diferentes de uma só e mesma coisa. Os fenômenos da sincronicidade, ao que me parece, apontam nesta direção, porque nos mostram que o não-psíquico pode se comportar como o psíquico, e vice-versa, sem a presença de um nexo causal entre eles. Nossos conhecimentos atuais, porém, não nos permitem senão comparar a relação entre o mundo psíquico e o mundo material a dois cones cujos vértices se tocam e não se tocam em um ponto sem extensão, verdadeiro ponto zero. (JUNG [1946]1971, §418 Vol. VIII/2)

Jung afirma existir um grau limitado de determinismo biológico ou instintivo sobre a psique. Stein (1998, p.91) explica por que o determinismo é limitado e nos mostra como o espírito, ou "nous", participa da psique:

O instinto perde o controle da psique até certo ponto, mas outros fatores intervêm para a controlar e orientar. Jung chama "espirituais" a esses fatores, mas a tradução do alemão *geistlich* apresenta aqui um problema; um outro adjetivo que poderia ser igualmente usado é "mental". Esses fatores controladores são mentais – pertencem à mente, na concepção do grego *nous* – e não estão mais vinculados à base orgânica. Podem atuar como instintos, no sentido de convocar a vontade para a ação, e podem até causar a secreção de hormônios pelo corpo.

Talvez Stein desejasse amenizar qualquer impressão "mística" que se possa ter sobre o espírito, chamando-o "mental". O importante nesse trecho é que o espírito assume o lugar do psicoide, pois age psiquicamente e materialmente (nos hormônios). No capítulo 3, argumenta-se que da forma como Jung define, espírito e psicoide são equivalentes. Apesar de o psíquico estar ligado ao biológico, o psíquico possui uma liberdade que transcende o instinto.

A condição ou qualidade psíquica começa quando a função se desliga de seu determinismo exterior e interior e se torna capaz de aplicação mais ampla e mais livre, isto é, quando começa a se mostrar acessível à vontade motivada a partir de outras fontes. [...] com a libertação crescente em relação ao meramente instintivo, a *partie supérieure* atinge por fim um nível em que a energia intrínseca à função eventualmente não está mais orientada pelo instinto, no sentido original, mas alcançou uma forma dita *espiritual*. Isto não implica uma alteração substancial da energia instintiva, mas apenas uma mudança em suas formas de aplicação. O significado ou objetivo do instinto não é inequívoco, porque o instinto pode ocultar um sentido de direção diferente do biológico, que só se manifesta à medida que se processa o desenvolvimento. (JUNG [1946]1971, § 377 Vol. VIII/2)

Stein (1998) propõe que imaginemos uma linha que percorre a psique e liga o instinto e o espírito, cada um em uma extremidade da linha. Essa linha transmitiria informação do espírito para o inconsciente coletivo e então para o inconsciente pessoal, eventualmente chegando à consciência como: intuições, visões, sonhos, percepções de impulsos instintivos, imagens, emoções e ideias. Talvez esse exemplo ajude a visualizar mais ou menos o que Jung tinha em mente.

Knox (2003) propõe quatro definições de arquétipo que podem ser encontradas nas obras completas de Jung. Algumas delas concorrem entre si, como ela bem observa, e é impossível integrar todas em um todo coeso sem realizar modificações no conceito. As quatro definições propostas por Knox:

- Entidades biológicas na forma de informação que se encontra inscrita nos genes, provendo uma série de instruções tanto para a mente quanto para o corpo.
- Estrutura de organização mental de natureza abstrata; uma série de regras e instruções, mas sem conteúdo simbólico ou representacional, não sendo possível experimentá-los diretamente.
- Significados centrais com conteúdo representacional e que, portanto, proveem um significado simbólico às nossas experiências.
- Entidades metafísicas que são eternas e são, portanto, independentes do corpo.

Essa divisão é útil para visualizar como, através de diversos caminhos, Jung tentou defender a existência dos arquétipos, mas inadvertidamente criou algumas contradições difíceis de serem resolvidas. A autora reconhece, na quarta definição, que Jung chega a propor a existência de entidades metafísicas, mesmo que ele nunca tenha reconhecido o fato. As entidades metafísicas às quais ela se refere dizem respeito ao psicoide, ou ao espírito. Como exemplo de contradição, basta comparar a primeira definição com a quarta: o arquétipo não pode ser, ao mesmo tempo, uma entidade biológica e um princípio eterno. O terceiro item, no entanto, deveria estar unido ao quarto na exposição da autora, pois a existência de significados centrais (sempre existentes, segundo Jung) é tão metafísica quanto o psicoide. No estágio mais avançado da teoria de Jung (de 1946 em diante), esses significados são transcendentais e não informações gravadas no substrato biológico, como ele propôs no início (por volta de 1919). Como observado anteriormente, essas contradições se devem em parte ao fato de Jung não

discernir devidamente entre arquétipo em si e imagem arquetípica. A imagem arquetípica pode ter sido formada com o tempo, mas o psicoide, não; chamar ambos de “arquétipo” inevitavelmente criará problemas.

Outra característica importante do arquétipo é o seu valor energético e mais especificamente a impressão que este causa quando entramos em contato com a sua dinâmica. Ao falar da fascinação frente ao arquétipo, Jung usa o termo “numinoso”. Jung afirma ser possível reconhecer no arquétipo certa semelhança com a consciência, ou certa intencionalidade, que denota seu caráter teleológico. A percepção do indivíduo desta “intencionalidade” revela o aspecto numinoso do arquétipo, o sentimento de fascinação e espanto que se tem ao vivenciar a sua manifestação (JUNG, [1946]1971, § 388, VIII/2). Esta experiência é de grande importância para o ego, em termos de transformação e ampliação de consciência: “Somente quando os arquétipos entram em contato com o ego, quando eles assumem um conteúdo individual, a consciência pode aprender, compreender, elaborar e assimilar esses arquétipos.” (JACOBI, 1959, p. 66)

Humbert (1983) destaca dois trechos interessantes que falam dessa “intencionalidade” à qual Jung se refere, de forma indireta; vemos um aspecto autônomo ou “um tanto quanto psíquico” no arquétipo: em um trecho, os arquétipos aparecem como “sistemas *vivos* de reação” (JUNG, [1928]1971, §339, VIII/2) e no outro como “entidades vivas”. (JUNG, [1958]1981, §1271, XVIII/2)

Uma ideia subjacente ao trabalho refere-se ao pressuposto do materialismo científico, que consideramos insuficiente para compreender a psique. Entende-se por materialismo toda doutrina que atribua causalidade apenas à matéria. Distinguiremos três tipos de materialismo que nos interessam: o cosmológico (atomista), o metodológico (fenômenos só podem ser explicados pelos corpos e seus movimentos) e o psicofísico (fenômenos psíquicos são causados estritamente por fenômenos fisiológicos). (ABBAGNANO, 2007)

O materialismo cosmológico defende que a matéria é inderivável de qualquer outra instância e precede todos os seres, sendo a causa deles. A matéria tem estrutura atômica e a força que a coloca em movimento está presente nos átomos (não há uma força separada). Esta visão nega o finalismo e reduz o espírito do homem ao sensorial.

O materialismo metodológico defende que os únicos instrumentos disponíveis para explicar os fenômenos, são os corpos e seus movimentos e essa é a maneira através da qual

devemos olhar para o espírito, também (o espírito nada mais é do que o movimento de certas partes do corpo orgânico).

O materialismo psicofísico é o que mais nos interessa, pois consiste em afirmar que a atividade psíquica humana é efeito da matéria (ou epifenômeno da matéria), sendo esta matéria o organismo, o sistema nervoso central ou o cérebro. No decorrer deste trabalho, geralmente nos referimos a esta definição de materialismo. O materialismo cosmológico e o metodológico constam aqui, pois ao defender o psicoide, Jung vai além da problemática psicofísica e pode ser útil tê-los em mente.

Vale apontar que na filosofia da mente existe a posição conhecida como materialismo reducionista, na qual eventos mentais equivalem a estados físicos do cérebro e existe até mesmo o materialismo eliminativista, que afirma simplesmente que os estados mentais, a rigor, não existem.

De forma semelhante, o mecanicismo considera exclusivamente o movimento espacial dos corpos e não aceita outra teoria para explicar fenômenos. É reducionista e não finalista: as leis biológicas devem ser reduzidas a processos físicos e químicos, as leis psicológicas a processos biológicos e as leis sociológicas a leis psicológicas e biológicas. A ciência do século XX abandonou o mecanicismo. A biologia, por exemplo, abandonou a ideia de que fenômenos vitais são regidos exclusivamente por leis físico-químicas. Na física, o mecanicismo foi abandonado porque o determinismo rigoroso desta visão não funciona com a teoria quântica.

O objetivo deste capítulo foi introduzir os elementos básicos do arquétipo. É importante tê-los em mente, pois no capítulo 4 retomaremos a reflexão sobre este conceito, buscando aprofundar o seu entendimento e as dificuldades com as quais Jung se deparou ao defini-lo. No capítulo 3, os modelos emergente e evolucionista serão apresentados e no capítulo 5 serão apresentadas as perspectivas de 6 autores da psicologia analítica que defendem ou o modelo evolucionista, ou o emergente. Na "Discussão", faremos alguns paralelos entre as propostas apresentadas por estes seis autores e o conceito de Jung.

2 Método

Este trabalho constitui uma pesquisa bibliográfica e tem como característica explorar uma área “onde os problemas não se cristalizaram suficientemente” (MANZO, 1971 apud LAKATOS e MARCONI, 2002). Trata-se, aqui, da área que relaciona psique, aparato biológico e evolução da espécie; esta se encontra em expansão e é importante delimitar o lugar da psicologia junguiana neste contexto.

Para avaliar as semelhanças e diferenças entre as propostas dos modelos biológicos e o conceito de arquétipo de Jung, foi feita uma análise do conceito nas obras completas e uma análise das propostas de diversos autores representantes de ambos os modelos dentro da psicologia analítica: George Hogenson, Jean Knox, Maxson McDowell, Anthony Stevens, Erik Goodwyn, John Merchant e Alan Maloney. Grande parte do material analisado consiste em artigos do *Journal of Analytical Psychology*, devido ao destaque que este deu ao debate entre os defensores do modelo evolucionista e do modelo emergente, utilizando-se também algumas obras dos autores mencionados e de outros. As buscas por artigos foram feitas em novembro de 2009 e agosto de 2010. A ferramenta de busca que se mostrou mais útil foi a busca em múltiplos periódicos na plataforma CAPES, onde conseguimos a maioria dos artigos.

Ao analisar o conceito na obra de Jung buscou-se manter em mente a sequência cronológica das obras, o que permitiu observar se, de alguma forma, o conceito se modifica com o tempo e quais características do conceito se mantêm constantes.

3 Os Modelos Evolucionista e Emergente

Este capítulo apresenta as duas abordagens discutidas no trabalho e informações relevantes que facilitam o entendimento da discussão. Antes de apresentarmos os modelos, forneceremos estas informações preliminares.

Charles Darwin (1809 – 1882) publicou em 1859, *A origem das espécies*. Esta obra traz a proposta de que as espécies evoluem umas a partir das outras, ramificando-se, com um ancestral comum. A seleção natural, como se conhece hoje em dia, era chamada por Darwin de “sobrevivência dos mais aptos”. A ideia está calcada no seguinte fato: se determinado membro de uma espécie tem uma característica que aumenta a sua chance de sobrevivência em determinado ambiente, este membro tem maiores chances de se reproduzir e passar essa característica adiante, aumentando o número de membros da espécie com a mesma propriedade em gerações futuras, podendo esta característica se tornar dominante na espécie. A seleção natural se daria conforme as pressões ambientais e não seria governada por um processo teleológico, como muitos defendiam na época. Darwin está indo diretamente contra a visão teleológica e teológica. Esta última propõe um projetista responsável pela criação das espécies e a primeira propõe um processo não aleatório, dirigido a um fim. (PLOMIN et al., 2011)

Há sérias lacunas na teoria de Darwin: ele propunha que de alguma forma o ambiente induzia mudanças no organismo, o que causava o aparecimento de características diferenciadas dentro da espécie. Ainda não se conheciam os genes, na época; a teoria genética só apareceria sete anos mais tarde, graças a Gregor Mendel. A teoria de Mendel forneceu a resposta para descrever como funciona a hereditariedade e como surge a variabilidade de características, através da mutação genética. Para Darwin, traços físicos e comportamentais estavam sujeitos à seleção natural.

Gregor Mendel (1822 – 1884) publicou a sua teoria em 1866. Durante sete anos ele cultivou 28.000 pés de ervilha e após inúmeros experimentos, deduziu que existem dois elementos de hereditariedade para cada traço e que estes dois elementos se separam durante a reprodução. Como resultado, a prole recebe um dos dois elementos de cada genitor. Ele observou, também, que um desses elementos pode dominar o outro. Portanto, um indivíduo com apenas um elemento dominante irá apresentar este traço dominante. O elemento não dominante, chamado de “recessivo”, será expresso apenas se houver dois elementos

recessivos. Essas conclusões constituem a base da lei da segregação de Mendel. Ele apresentou as suas conclusões na sua obra "Experimentos com plantas híbridas".

Os "elementos" mencionados acima são conhecidos hoje em dia como "genes". É a diferença entre genes dominantes e recessivos que faz com que algumas ervilhas nasçam lisas e outras enrugadas, por exemplo. Essas duas formas possíveis do gene são conhecidas como "alelos". A combinação de um par de alelos constitui o "genótipo" e o traço observado (não necessariamente puramente genético), o fenótipo.

Uma exceção às leis de Mendel é a mutação espontânea do DNA, que ocorre durante a formação do óvulo ou espermatozoide. Isso pode causar doenças genéticas que não são herdadas da geração anterior.

O DNA (ácido desoxirribonucleico) é uma estrutura molecular que permite descrevermos como os genes são replicados e como as proteínas são sintetizadas; foi proposto em 1953 por James Watson e Francis Crick. Trata-se de uma estrutura com duas fitas formadas por moléculas de açúcar e fosfato, enroladas em espiral. As duas fitas, dispostas paralelamente, se conectam através das quatro bases: adenina, timina, guanina e citosina. A adenina sempre forma par com a timina e a guanina sempre forma par com a citosina. Este pareamento entre as bases permite ao DNA sintetizar proteínas e replicar-se. Durante o processo de divisão celular, as duas hélices (fitas) se separam, causando a desconexão das bases. Então, cada fita atrai uma nova base apropriada para se conectar com as suas bases, criando duas duplas hélices de DNA. É durante o processo de replicação que podem ocorrer mutações. (PLOMIN et al., 2011)

Há 20 aminoácidos que compõem as milhares de enzimas e proteínas necessárias aos organismos vivos. Cada sequência de três bases constitui uma "instrução" para a formação de aminoácidos, que juntos formarão enzimas e proteínas. Essas sequências são transmitidas para o RNA mensageiro, que sintetiza efetivamente os aminoácidos.

A teoria genética de Mendel e a teoria da evolução de Darwin se complementam, pois a teoria darwiniana precisa de uma explicação sobre como características são transmitidas de geração para geração e por que existe uma variação dessas características. Por sua vez, a teoria mendeliana não dizia nada sobre a decorrência a longo prazo dos efeitos da variação genética (ou seja, evolução). A síntese moderna da teoria da evolução une esses dois campos de conhecimento, não restringindo a genética a Mendel, pois houve expansões da teoria genética após Mendel e também não restringindo a seleção natural a Darwin. Hoje é aceito que

modificações genéticas acontecem aleatoriamente, apesar de haver cientistas que propõem que o ambiente direciona de alguma maneira as mutações dos organismos (PLOMIN et al., 2011). O termo herança epigenética refere-se à possibilidade de um organismo transmitir aos seus descendentes características adquiridas através da interação com o meio. A perspectiva neolamarckista considera essa possibilidade.

3.1 O modelo emergente

É possível observar ordem espontânea em diversos fenômenos naturais com maior ou menor complexidade: um pingo de óleo na água forma uma esfera, um floco de neve sob o microscópio exibe sempre um padrão hexagonal e se deixarmos uma pequena bola cair dentro de uma tigela, ela rolará por um tempo e então atingirá um estado de equilíbrio, ao ficar parada no fundo da tigela. A complexidade de um sistema dependerá do número de configurações possíveis (entropia) que este sistema poderá atingir. Sistemas lineares permitem previsibilidade e não têm grande complexidade; sistemas complexos são imprevisíveis e possuem uma enorme quantidade de variáveis.

Para o modelo emergente, os sistemas complexos são especialmente interessantes de serem estudados, pois destes emergem padrões e acredita-se que estes padrões reflitam leis da natureza que podem ser expressas matematicamente. É comum a esse modelo explicar a sua perspectiva afirmando que o todo não é apenas a soma de suas partes. Isso se deve ao fato de haver nesse todo uma complexidade grande o suficiente para gerar o fenômeno da auto-organização. A auto-organização se aplica a sistemas complexos que espontaneamente produzem padrões. Mesmo existindo padrões, não é possível prever como acontecerá a organização desse sistema, exatamente. É possível ter uma ideia, mas nunca será uma previsão exata. Por exemplo: um floco de neve nunca terá uma estrutura exatamente igual a um outro floco de neve, mas sempre apresentará um padrão hexagonal.

Kauffman (1995) sugere que a evolução das espécies não depende apenas do acaso da seleção natural, mas de um casamento entre esta e as leis que regem o funcionamento da genética. Segundo o autor, essas leis da genética beiram o caos, ou seja, a imprevisibilidade total. Algo acontece nesse nível que tem pouca relação com a simples interação entre as partes do sistema; os padrões que emergem são resultado de uma ordem que é atribuída ao todo. O caos é um fenômeno dinâmico que ocorre quando o estado de um sistema se modifica com o tempo. Este muda os padrões que emergem, tornando o sistema imprevisível. É preciso haver

uma certa aleatoriedade nos elementos que compõem um sistema, para haver caos. (MERRY, 1995). Kauffman (1995) defende que não seríamos meros acidentes (humanos e outras espécies). Organismos unicelulares, por exemplo, teriam evoluído para organismos multicelulares, devido não apenas ao acaso da seleção natural, mas a essas leis inerentes à natureza. O autor explicitamente diferencia as leis da natureza da hipótese de algo como um *élan vital*. Não existiria uma força vital ou algo “extra” presente no todo que gera a vida; o sistema como um todo tem a propriedade de gerar vida. O sistema está vivo, mas as partes isoladas são apenas componentes químicos. Somos expressões naturais de matéria e energia atuando em um sistema não linear (complexo).

O modelo emergente pode ser de interesse para as mais variadas áreas, como biologia, sociologia, física e etc. Na neurologia, esse modelo trabalha com a ideia de que o cérebro constitui um sistema complexo, de fato, entre os mais complexos que existe. A complexidade resultante das inúmeras conexões neurais dentro do cérebro e a complexidade do ambiente, juntas, formam um sistema de onde emergem as nossas funções psíquicas. (KARMILOFF-SMITH et al., 1999)

Uma maneira de realizar investigações e levantar hipóteses sobre o funcionamento dessas redes é criar modelos usando computadores e softwares que tentam simular o funcionamento da rede neural. O modelo conexionista (*connectionist*, em inglês) tenta descobrir sob quais condições surgem as propriedades emergentes do sistema. O modelo não é incompatível com a ideia de predisposições inatas, mas as predisposições devem ser estruturalmente muito simples (algo preexistente tem de estar presente, caso contrário nada aconteceria). O modelo emergente entende que, normalmente, quando se afirma que dado comportamento é inato, propõe-se que existe um grupo de genes com a função específica de produzir esse comportamento, o que seria o erro do inatismo. Um comportamento surge como resultado de múltiplos níveis de interação entre rede neural e ambiente. (KARMILOFF-SMITH et al., 1999)

É comum esse modelo acusar o modelo evolucionista de inatismo. O modelo evolucionista defende que muitos comportamentos encontram-se codificados nos genes e foram moldados pela seleção natural (mas não necessariamente apenas por esta). A visão emergente é epigeneticista, ou seja, entende que comportamentos desenvolvem-se a partir de bases genéticas através da interação com o ambiente.

Os módulos cerebrais seriam regiões da rede neural com a função de realizar atividades específicas (controle motor, controle da fala, raciocínio e etc.). O modelo em questão busca descobrir até que ponto esses módulos são geneticamente determinados e até que ponto são emergentes. O córtex é um órgão com grande plasticidade: é possível que a região normalmente encarregada pelo processamento da informação visual torne-se parte do córtex sensorio-motor. Isto pode ser feito redirecionando o estímulo de uma área para outra, ou pode-se transplantar cirurgicamente parte do córtex na fase embrionária. Isso parece indicar que a modularidade do córtex é fortemente influenciada pelas condições ambientais e, portanto, um fenômeno emergente. Em humanos, o fenômeno da plasticidade cerebral pode ser observado em casos de acidente, por exemplo, nos quais parte do córtex é destruído e outra parte passa a realizar a função do tecido destruído. (KARMILOFF-SMITH et al., 1999)

Esse modelo tende a rejeitar a ideia de que os genes contêm literalmente uma imagem dentro de si, ou qualquer tipo de informação, assim como a ideia de que os genes carregam um programa, como um programa de computador. A auto-organização lembra o funcionamento de um programa, pois conduz um processo, mas não depende da existência de um programa. Os genes seriam mais como catalisadores, ou seja, não são um produto “pronto” e fechado. Catalisadores estão enraizados nas leis naturais da bioquímica e não contêm qualquer tipo de informação; a informação não vem pronta, vem do ambiente. (KARMILOFF-SMITH et al., 1999)

3.2 O modelo evolucionista ou evolutivo

Assim como herdamos características anatômicas geneticamente, também herdamos capacidades psíquicas, como a linguagem. Esse modelo visa entender o valor adaptativo de diversos aspectos do comportamento humano. Além de semelhanças na linguagem (todos os povos possuem uma linguagem com uma estrutura básica), há padrões na utilização de expressões faciais para expressar certas emoções e semelhanças em estratégias de acasalamento (entre outros comportamentos). Esses teriam um forte componente genético, ou poderíamos dizer que são geneticamente determinados. No entanto, uma tendência comportamental inata não é um padrão rígido e inflexível de comportamento herdado e não necessariamente vem “pronto”. Medos instintivos a certos animais estão inclusos entre os comportamentos inatos, como o medo de aranhas ou cobras. O medo teria um importante papel evolutivo: prevenir que os seres humanos sejam facilmente envenenados por esses animais. Da

mesma forma, o medo de alturas nos faz mais cuidadosos ao andarmos em um terreno onde podemos cair. (PERVIN et al., 2004)

Embora seja difícil excluir as explicações culturais, os psicólogos evolucionistas buscam construir hipóteses testáveis, possibilitando a separação das hipóteses evolutivas das culturais. É importante apontar que afirmar que um comportamento tem um componente genético não significa necessariamente que este comportamento seja adaptativo. Como exemplo, os evolucionistas entendem que o enjoo matinal que ocorre durante os três primeiros meses de gravidez, incluindo náusea e aversão a certos tipos de alimentos, ocorre por motivos de adaptação: esse fenômeno previne que a mãe consuma toxinas que possam prejudicar o desenvolvimento do feto. A aversão envolve alimentos que contêm toxinas, como álcool, café e carne, mas dificilmente outros alimentos que não contêm toxinas. A aversão geralmente desaparece depois dos três primeiros meses de gravidez, que é o período mais sensível para o desenvolvimento do feto. (PERVIN et al., 2004)

Os psicólogos evolutivos estão envolvidos em diversos tipos de pesquisas, como: por que matamos (BUSS, 2006), por que mentimos (SMITH, 2004), por que pensamos (GARDENFORS, 2006 e GEARY, 2005), por que sofremos transtorno de estresse pós-traumático (CANTOR, 2005), por que acreditamos em deuses (ATRAN, 2005; DAWKINS, 2006; DENNET, 2006; WOLPERT, 2007), entre outros. (PERVIN et al., 2004)

4 Apresentação do Conceito de Arquétipo nas Obras Completas de Jung

O objetivo deste capítulo é explicitar como o conceito de arquétipo aparece na obra de Jung, atentando para diferenças no conceito de acordo com o período. Diversos pontos importantes serão destacados para serem retomados na discussão. Além de discutir como Jung conceitua o arquétipo será discutido como ele entende a relação entre psique e cérebro e espírito e matéria, já que estas questões mostram-se importantes para compreender adequadamente a perspectiva do autor. O capítulo foi dividido em 5 tópicos: 4.1 - A noção de “a priori” em Jung: o criado e o não criado, 4.2 - O princípio criador sem causa, o princípio vital, o psicoide e o espírito, 4.2.1 - A hierarquia entre espírito e matéria, 4.3 - O antimecanicismo de Jung, 4.4 – Síntese das ideias apontadas.

4.1 A noção de “a priori” em Jung: o criado e o não criado

No período próximo de 1918 e 1919, Jung afirma que o cérebro carrega o inconsciente coletivo (que inclui arquétipos e instintos). Neste período, o arquétipo aparece diretamente associado ao cérebro e sua estrutura hereditária, mas veremos como essa questão vai se tornando mais complexa com o tempo. De acordo com o trecho a seguir, o inconsciente coletivo é uma herança biológica.

De onde procedem então essas fantasias mitológicas, se não têm qualquer origem no inconsciente pessoal e por conseguinte nas experiências da vida pessoal? Sem dúvida provêm do cérebro – precisamente do cérebro e não de vestígios de recordações pessoais, mas da estrutura hereditária do cérebro. [...] Sabe-se que juntamente com o nosso corpo recebemos um cérebro altamente desenvolvido que traz consigo toda a sua história [...] esta estrutura [cerebral] conta sua história que é a história da humanidade: o mito interminável de morte e renascimento e da multiplicidade de figuras que estão envolvidas neste mistério. (JUNG, [1918]1974, X/3, §12)

Jung considerava que as fantasias dos nossos antepassados ficam gravadas na estrutura cerebral. Figuras referentes à *história psíquica* da humanidade ficariam gravadas no cérebro, uma proposta que vai contra a teoria da evolução das espécies. Ele se refere ao

arquétipo também como “a sedimentação da função psíquica dos ancestrais” ([1919]1971, VIII/2, §589).

Jung afirma que não propõe que existam ideias inatas, mas condições à priori para produzir fantasias e ideias, comparáveis às categorias de Kant, e que essas condições dão determinadas configurações aos conteúdos ([1918]1974, X/3, §14). É importante notar que ele não as descreve como meramente formais, já que são imagens e figuras herdadas. Ao definir o arquétipo como resultado de uma sedimentação psíquica, Jung está sugerindo uma acumulação de conteúdo e o fato desse conteúdo não ser uma “ideia” propriamente dita não é relevante, pois o problema está na transmissão hereditária de características adquiridas.

Shamdasani (2005, p. 254-256) aponta que é provável que Jung tenha baseado a sua teoria de um inconsciente coletivo herdado em Ewald Hering (1970), Théodule Ribot (1881/1886) e Samuel Butler (1878), entre outros. Curiosamente, estes autores se opunham ao vitalismo, perspectiva teórica que Jung assume (como mostraremos), e defendiam que experiências passadas da humanidade construíram um inconsciente hereditário. Isto mostra um movimento contraditório em Jung: o de tentar unir perspectivas teóricas não compatíveis, gerando contradições dentro da sua própria teoria. Como afirma Shamdasani, “à maneira dos conceitos de inconsciente de Carus e von Hartmann, o inconsciente coletivo de Jung [...] compreendia os domínios fisiológico, psicológico, metafísico e teológico” (2005, p. 256).

Richard Semon (1904 apud SHAMDASANI, 2005) tentou propor uma teoria que sintetizasse e desenvolvesse o trabalho de Hering, Ribot e Butler. Propôs que tudo que era experimentado psiquicamente deixava um vestígio duradouro no organismo e a repetição do estímulo levava à reativação do traço. A marca deixada pela experiência no organismo foi chamada de engrama, mas essa teoria foi descartada após a redescoberta de Mendel e ataques feitos por August Weismann, devido ao fato da teoria propor a transmissão hereditária de características adquiridas (SHAMDASANI, 2005).

Veremos a seguir como Jung propõe que a imagem age psiquicamente. Muitos comportamentos observados na etologia não são aprendidos, mas nascem com o animal e esse comportamento necessita de uma imagem que é específica à espécie. Como exemplo, o autor descreve o comportamento da mariposa do Yucca:

Cada flor do Yucca se abre apenas por uma única noite. A mariposa tira o pólen de uma dessas flores e o transforma numa bolinha. A seguir procura uma segunda flor, corta-lhe o ovário e, pela abertura, deposita seus ovos entre os óvulos da planta; vai em seguida ao pistilo e enfia a bolazinha de pólen pelo orifício, em forma de funil, do ovário. A mariposa só executa esta complicada operação uma única vez em sua vida. (JUNG, [1919]1971, VIII/2, §268)

No parágrafo seguinte, Jung ([1919]1971, VIII/2, §269) afirma ser difícil explicar casos como o da mariposa através da aprendizagem. Ele sugere buscarmos outros meios de explicação, inspirados na filosofia de Bergson, que acentuam o fator *intuição*. Jung afirma que a intuição decorre de um processo inconsciente, pois se trata de algo como uma ideia súbita ou irrupção de algo na consciência; seria uma percepção inconsciente. Para o autor, seria algo análogo ao instinto, com a diferença que o instinto é um impulso predeterminado e a intuição seria a apreensão teleológica de uma situação.

Jung afirma que o instinto agiria através de um impulso predeterminado e a intuição através de um processo teleológico, mas é difícil diferenciar ambos os mecanismos na descrição apresentada. O impulso predeterminado equivale a um programa herdado e um programa herdado não constitui um processo teleológico e aparentemente é isso que Jung está afirmando. Na descrição, tanto no caso do instinto, como da intuição, o comportamento é desencadeado tendo por base algum conteúdo que nasce com o organismo, proveniente da história da espécie. Não conseguimos diferenciar o processo teleológico do instintivo, segundo esse parágrafo. Acreditamos que não estava claro para Jung o problema em se propor que a intuição funciona com imagens herdadas. Se o mecanismo envolve uma imagem biologicamente herdada, trata-se de um processo mecânico. A definição de teleológico dada aqui difere da definição posterior de Jung ([1957/58]1974, X/3, §849), na qual esse processo não é descrito de forma mecânica. Veremos isso posteriormente neste capítulo.

Vejamos o trecho no qual Jung utiliza o termo arquétipo pela primeira vez:

[...] no inconsciente encontramos também as qualidades que não foram adquiridas individualmente mas são herdadas, ou seja, os instintos enquanto impulsos destinados a produzir ações que resultam de uma necessidade interior, sem motivação consciente. Devemos incluir também as formas *a priori*, inatas de intuição, quais sejam os *arquétipos* da percepção e da apreensão que são determinantes necessárias e *a priori* de todos os processos psíquicos. Da mesma maneira como os instintos impelem o homem a adotar uma forma de existência especificamente humana, assim também os arquétipos forçam a percepção e a intuição a assumirem

determinados padrões especificamente humanos. Os instintos e os arquétipos formam conjuntamente o inconsciente coletivo. (JUNG, [1919]1971, VIII/2, §270)

É estabelecido que todos os processos psíquicos têm por base os arquétipos, formas a priori. O instinto é um impulso para a ação, que Jung difere dos processos de percepção, apreensão e intuição que são atividades do arquétipo. Nota-se que percepção, intuição e apreensão são atividades de mediação com o instinto. Vejamos a conexão entre instinto e arquétipo feita a seguir:

Da mesma forma como somos obrigados a formular o conceito de um instinto que regula ou determina o nosso comportamento consciente, assim também, para explicar a uniformidade e regularidade de nossas percepções, precisamos de um conceito correlato de um fator que determina o modo de apreensão. É precisamente a este fator que eu chamo de arquétipo ou imagem primordial. A imagem primordial poderia muito bem ser descrita como a *percepção do instinto de si mesmo* ou como o *autorretrato do instinto*, à semelhança da consciência que nada mais é, também, do que uma percepção interior do processo vital objetivo. Do mesmo modo como a apreensão consciente imprime forma e finalidade ao nosso comportamento, assim também a apreensão inconsciente determina a forma e destinação do instinto, graças ao arquétipo. Assim como dizemos que o instinto é "refinado", assim também a intuição, que põe em ação o instinto, isto é, a apreensão mediante o arquétipo, é de incrível precisão. Por isso, a mariposa de Yucca, acima mencionada, deve trazer dentro de si, por assim dizer, uma imagem daquela situação que provocou o seu instinto. Esta imagem dá-lhe a capacidade de "reconhecer" as flores da Yucca e a sua estrutura. (JUNG, [1919]1971, VIII/2, §277)

O primeiro ponto que merece atenção, aqui, é a afirmação de que o arquétipo ou imagem primordial pode ser descrito como a percepção do instinto de si mesmo, assim como a consciência é a percepção interior do processo vital objetivo. É possível que Jung esteja afirmando que o arquétipo é decorrência do instinto. O arquétipo aparece como um elemento na descrição do mecanismo do instinto, e o seu funcionamento e a sua existência são descritos em relação ao instinto.

É importante entendermos a diferença entre instinto e princípio vital. Veremos, no item seguinte, que o princípio vital é aquilo que anima o aparato biológico, ou seja, "o "princípio vital" é a quintessência da vida do corpo." (JUNG, [1926]1971, VIII/2, §621); é o *funcionamento da vida* e não é consequência do aparato biológico, mas necessita de um veículo adequadamente estruturado onde atuar (JUNG, [1926]1971, VIII/2, §605). Entende-se que o instinto tenha

surgido e evoluído com a espécie (como o arquétipo); no entanto, não se deve supor que o princípio vital tenha sido criado ou que ele, em si, tenha evoluído; o que evoluiu foi o *aparato biológico*. Inevitavelmente, perguntamo-nos se seria válido supor que na base do instinto encontra-se o princípio vital.

Ainda sobre a citação anterior, tanto o instinto como o princípio vital parece “voltar-se sobre si mesmos”, criando respectivamente o arquétipo e a consciência. Aparentemente, o que há em comum entre instinto e princípio vital (que justificaria a analogia) é o fato de ambos serem forças potenciais de um processo, forças elementares que dão origem a uma estrutura, com a ressalva que o princípio vital parece ser um princípio sem causa, enquanto o instinto, não (sobre o princípio sem causa, ver o item 4.3). Na analogia, Jung sugere que instinto e princípio vital “contemplam” a si mesmos e o resultado disso, pode-se entender, é uma espécie de conteúdo psíquico (a imagem primordial e a consciência do processo vital), que difere da força potencial que os criou. Extrai-se disto, que instinto e princípio vital têm lugar privilegiado na explicação de Jung e que ambos são como uma força potencial associada indiretamente a algo formal e autônomo. Hierarquicamente, estes vêm antes na explicação, são causas; também são duas formas diferentes do que ele considera “a priori”.

Deve-se notar que a origem da consciência é associada a um princípio sem causa, enquanto o mesmo não acontece com o arquétipo. O princípio vital participa da criação da consciência, mas não da criação do inconsciente.

Entraremos em mais detalhes, no item 4.2, sobre o princípio vital, mas mencioná-lo aqui mostrou-se necessário, pois o que foi discutido acima retrata uma fase em que a existência do arquétipo está diretamente ligada ao instinto; é uma forma de “a priori” que difere do “a priori” do princípio vital, que não foi criado. Diferente do que Jung afirmou acima, em 1926 ele postula que “a psique é [...] uma estrutura riquíssima de sentido e uma objetivação das entidades vitais, expressa através de imagens” (JUNG, [1926]1971, VIII/2, §618). Vê-se agora que a psique como um todo (e não apenas a consciência) é decorrente do princípio vital. Além disso, o corpo também é um fenômeno do princípio vital (JUNG, [1926]1971, VIII/2, §605).

Uma nova distinção é feita entre arquétipo e instinto neste período (1927): o arquétipo impele o primitivo a agir contra a natureza instintiva para não se tornar sua vítima, possibilitando o início da cultura. (JUNG, [1927]1971, VIII/2, §726)

Vemos uma espécie de oposição criando-se entre arquétipo e instinto, já que o arquétipo é capaz de se contrapor ao instinto e suprimi-lo, o que contrasta com o que Jung afirmou anteriormente (que o arquétipo é uma imagem que direciona o instinto); seu funcionamento era descrito em relação ao instinto. Esta mudança indicaria o surgimento de um par de opostos, mas, em 1928, o autor afirma novamente que os arquétipos são as formas através das quais os instintos se expressam (JUNG, [1928]1971, VIII/2, §339). Estas duas proposições parecem ser contraditórias: se o arquétipo permite ao ser humano ir contra a natureza do instinto, ele não pode ser definido apenas como imagem que direciona o instinto.

Ainda nesse período, afirma que a repetição de fantasias causadas por afetos transformaram-se em arquétipos (JUNG, [1928]1971, VIII/2, §229-331, 334), o que é contraditório à constatação de que características adquiridas não possam ser transmitidas geneticamente. Propõe, ainda, que os arquétipos são criados com a evolução da espécie humana, funcionando como sistemas de prontidão que envolvem imagem e emoção, e constituem os conteúdos do inconsciente coletivo. Mas a afirmação mais importante que Jung faz, aqui, é que o arquétipo é a parte da psique que liga o homem à natureza e ao mundo ([1927]1974, X/3, §53-55); é o aspecto ctônico da psique que reflete a influência das leis da terra sobre a psique.

A seguir, Jung afirma que traços fisiológicos, em si, não constituem processos mentais e só alcançam a consciência ao tornarem-se processos mentais, o que só acontece quando estes traços fisiológicos (ou “pistas”) são preenchidos por experiências individuais:

Embora a soma dos fatores hereditários seja constituída de pistas fisiológicas, foram, contudo, os processos mentais ocorridos na série dos ancestrais que a traçaram. Se tais pistas alcançaram a consciência no indivíduo, isto só é possível, de novo, sob a forma de processos mentais, e embora estes processos só se tornem conscientes mediante a experiência individual e, conseqüentemente, apareçam como aquisições individuais, são, porém, pistas preexistentes que foram apenas “preenchidas” com experiências individuais. (JUNG, [1928]1971, VIII/1, §100)

Apesar de Jung não esclarecer como processos mentais seriam convertidos em pistas fisiológicas e depois “repsiquificados”, consideramos esta explicação importante principalmente porque ele diferencia processos mentais de pistas fisiológicas. Estas “pistas” parecem ser formais, já que são preenchidas com conteúdo. Da forma como Jung coloca, aqui, há um

potencial formal fisiológico que é preenchido por conteúdos mentais e estes, por sua vez, ajudam a construir esse potencial fisiológico. Jung está buscando construir uma hipótese que dê conta de explicar como as vivências dos nossos ancestrais nos influenciam ainda hoje em dia. Vendo exemplos como o da mariposa do Yucca, ou de qualquer outro animal com comportamentos não aprendidos, pareceria realmente que de alguma forma o passado influencia a espécie.

Apesar de Jung falar das pistas fisiológicas como formas vazias, ele também associa, contraditoriamente, a polaridade do espírito às formas vazias, defendendo que, sem o instinto, o espírito seria apenas uma forma vazia. ([1928]1971, VIII/1, §107)

O autor faz uma analogia entre a necessidade instintiva que temos de consumir sal e o funcionamento da psique: embora a maioria das pessoas não saiba o motivo pelo qual o organismo precisa de sal, elas o exigem por uma necessidade instintiva. O mesmo aconteceria na psique (JUNG, [1930]1971, VIII/2, §793). Assim como exigimos uma dieta com sal, também nossos processos psíquicos tendem em certa direção. Jung refere-se, neste contexto, à ideia inevitável da vida após a morte (necessária como o sal, por assim dizer), como uma tendência psíquica que flui pela mesma estrada pela qual sempre fluiu ao longo da história psíquica da humanidade. Aparentemente, isso significa que tendemos a formular ideias sobre a vida após a morte porque nossos antepassados fizeram-no desde tempos imemoriais. Ou seja, a repetição de processos psíquicos ocorridos em nossos antepassados formaria um padrão psíquico que tende a se repetir.

Observa-se que essa explicação, sozinha, seria mecanicista. A importância da repetição, para Jung, parece residir no fato de que certas características psíquicas “a priori” (ou melhor, existentes ao nascer) foram *construídas historicamente* e isso as diferencia, portanto, do princípio sem causa (a priori). Entendemos que estas características psíquicas seriam imagens, como no caso da mariposa, não constituindo necessariamente imagens visuais, mas algum tipo de conteúdo psíquico.

No entanto, Jung afirma que as imagens primordiais são *anteriores* ao homem histórico:

Só compreendemos aquele tipo de pensamento que seja uma mera equação da qual não se extrai senão o que aí se colocou. É a operação do intelecto. Mas, além deste, há também um pensamento nas imagens primordiais, nos símbolos, que são mais antigos que o homem histórico e nascidos com ele desde os tempos mais antigos e, eternamente vivos, sobrevivem a todas as gerações e constituem os fundamentos da nossa alma. (JUNG, [1930]1971, VIII/2, §794)

As imagens primordiais possuiriam uma espécie de organização eterna (que sempre existiu e sempre existirá), não constituindo, portanto, algo criado; antecederiam a existência do homem e seriam os fundamentos da alma, “as matrizes de qualquer pensamento que nossa consciência seja capaz de cogitar” ([1930]1971, VIII/2, §794). Esta concepção conflita com a anterior ([1919]1971, VIII/2, §277), na qual o arquétipo (ou imagem primordial) foi criado em conjunção com as condições da Terra, por repetição.

Não devemos considerar a imagem primordial como algo estático, pois é como se esta estivesse viva. Entendemos que preexistiria algum tipo de conteúdo que se articula com, ou faz parte do “pensamento nas imagens primordiais”, já que não haveria pensamento sem algum conteúdo. Seria um conteúdo que difere do conteúdo da imagem instintual que a mariposa carrega, pois não surgiu durante a evolução da espécie. Entendemos que este “pensamento” equivalha ao que Jung chama “espírito”.

Jung abandonou o termo “imagem primordial”, mas a ideia expressa aqui de um “pensamento” (que implica uma forma de conteúdo não criado) permanece em Jung, pois em 1946, ele irá propor que há um significado não criado no psicoide ([1946]1971, VIII/2, §417). Em 1919, Jung ([1919]1971, VIII/2, §277) falou da “imagem primordial” como sinônimo do arquétipo e tratava-se de algo *criado*. O termo foi abandonado porque também foi usado para descrever um mecanismo lamarckista de transmissão de imagens, o que resultou em fortes críticas a Jung.

Jung busca manter uma posição equilibrada, evitando dar valor excessivo ao espírito ou à matéria. Mas essa polarização é crescente e o conceito de arquétipo passa a ocupar um papel que se aproxima do polo do espírito, enquanto o instinto permanece no polo do biológico. Dessa forma, podemos constatar que tanto aquilo que foi criado como aquilo que não foi criado pode constituir algo “a priori”, para Jung, podendo ser biológico ou não. O arquétipo passa a ocupar, progressivamente, uma posição “a priori” diferente daquela que Jung postula inicialmente.

O autor propõe que as “imagens eternas” de Platão seriam uma versão filosófica do conceito (JUNG, [1946]1971, VIII/2, §388), mas isso não significa que seja possível igualar o conceito de Platão ao conceito de Jung. No mesmo trecho (VIII/2, §388), o autor afirma ser possível reconhecer certa semelhança entre o arquétipo e a consciência (algo semelhante a uma intencionalidade, que atribuímos ao teleológico). A percepção do indivíduo desta “intencionalidade” revela o aspecto numinoso do arquétipo, o sentimento de fascinação e espanto que temos ao observar a sua manifestação.

Jung menciona o "*pattern of behavior*" como um conceito que carrega a noção de que não há um instinto sem uma imagem. A psique, como fenômeno biológico (também), deve possuir traços relacionados à evolução da espécie, traços relacionados aos instintos (JUNG, [1946]1971, VIII/2, §398). Mas estes padrões de comportamento não constituem apenas vestígios arcaicos:

Embora de um determinado ponto de vista seja absolutamente correto considerar o *pattern of behaviour* como um vestígio arcaico ainda existente, como fez Nietzsche, por ex., a respeito do funcionamento dos sonhos, tal atitude, porém, não faz justiça ao significado biológico e psicológico desses tipos. Quer dizer: não constituem propriamente relíquias ou vestígios de antigos modos de funcionamento, mas reguladores *sempre* presentes e biologicamente necessários da esfera dos instintos cujo raio de ação recobre todo o campo da psique e só perde seu caráter absoluto quando limitada pela relativa liberdade da vontade. A imagem representa o *sentido* do instinto. (JUNG, [1946]1971, VIII/2, §398)

O autor une os vestígios arcaicos e os "reguladores sempre presentes" no conceito de "pattern of behaviour". O padrão de comportamento é construído, também, de "reguladores sempre presentes", não apenas vestígios, o que nos mostra que há algo que não foi construído na história da evolução da espécie. Aqui, há uma tentativa de harmonizar o eterno e o criado. Acreditamos que a afirmação de Jung é que o "pattern of behavior" não é constituído apenas por vestígios, mas tem "por trás" de si princípios sempre presentes que intermediaram a criação das imagens específicas à espécie.

Jung afirmou ter encontrado uma "via indireta" para se delimitar a imagem instintiva: imagens de sonhos trazidos por pacientes que eram elaborados durante as sessões clínicas. O processo de elaboração via expressão artística parecia acontecer por conta própria, a "manifestação espontânea de um processo em si desconhecido". Quanto mais Jung observava esse processo, mais percebia que tinha um certo direcionamento ([1946]1971, VIII/2, §400). Após algum tempo analisando esse material, percebeu que todas as imagens se reduziam a temas e elementos formais que se repetiam em diferentes indivíduos. Jung menciona a recorrência dos seguintes temas: multiplicidade caótica e ordem; dualidade; oposição entre luz e sombra; entre o supremo e o ínfimo; entre direita e esquerda; união dos opostos em um terceiro; a quaternidade (quadrado ou cruz); a rotação e o processo de centralização e arranjo radial. Estas são as expressões mais simples dos princípios formadores da ação e aparecem em toda mitologia (JUNG, [1946]1971, VIII/2, §401). São representações conscientes de princípios

formadores a priori e inconscientes. Segundo o autor, trata-se de um “impulso obscuro” que decide quanto à configuração que deve surgir; sobre esse processo paira uma “precognição obscura”. Ou, então: “o arquétipo determina a natureza e o curso do processo de configuração, com uma precognição aparente ou *mediante a posse apriorística da meta*” (JUNG, [1946]1971, VIII/2, §411). Criar um conceito sobre esse princípio seria traduzir o “arquétipo operativo atemporal e preexistente” na linguagem científica (JUNG, [1946]1971, VIII/2, §402).

Se, de um lado a forma instintiva equivale ao *pattern of behavior*, Jung também postulou a necessidade de um princípio eterno, o que significaria que o instinto não é apenas biológico.

Na medida em que os arquétipos intervêm no processo de formação dos conteúdos conscientes, regulando-os, modificando-os e motivando-os, eles atuam como instintos. Nada mais natural, portanto, do que supor que estes fatores se acham em relação com os instintos, e indagar se as imagens da situação típica que representam aparentemente estes princípios formadores coletivos no fundo não são idênticos às formas instintivas, ou seja, aos *patterns of behaviour*. Devo confessar que até o presente ainda não encontrei um argumento que refutasse eficazmente esta possibilidade. (JUNG, [1946]1971, VIII/2, §404)

O arquétipo não pode ser, ao mesmo tempo, o resultado de experiências repetidas pelos antepassados e categorias a priori (atemporais). Shamdasani (2005) aponta que a origem desse problema está na tentativa de Jung fundir as categorias de Kant com os engramas de Semon no conceito de arquétipo.

Se, de um lado, “forma instintiva”, “imagem da situação típica” e “princípios formadores” encontram-se fundidos e são idênticos aos instintos como visto acima, no trecho anterior ([1946]1971, VIII/2, §404). Jung afirma na sequência do texto que os arquétipos são formas típicas de comportamento (antes era o instinto), o que permitiria igualar arquétipo e instinto: “Os arquétipos são formas típicas de comportamento que, ao se tornarem conscientes, assumem o aspecto de representações, como tudo o que se torna conteúdo da consciência.” (JUNG, [1946]1971, VIII/2, §435)

Mas, no mesmo período, em 1950, Jung considera o arquétipo como atos de criação no tempo, diferenciando-os, novamente, da organização psíquica apriorística eterna.

O arquétipo é a forma introspectivamente reconhecível da organização psíquica apriorística. [...] Esta forma de organização se distingue da organização das propriedades dos números inteiros ou das descontinuidades da física pelo fato de que estas últimas existem desde toda a eternidade e se repetem regularmente, ao passo que os primeiros são atos de criação no tempo. (JUNG, [1950]1971, VIII/3, §955)

Jung declara em 1951 que há 30 anos atrás ele teria dado uma explicação causal à sincronicidade (JUNG, [1951]1971, VIII/3, §969), o que se verifica na fase de 1919, quando ele fornece uma descrição mecânica para o conceito de intuição de Bergson.

4.2 O princípio criador sem causa, o princípio vital, o psicoide e o espírito

Na década de 20, Jung recusa um modelo que postule que a vida surja como consequência mecânica do aparato biológico, apenas. Como foi mencionado anteriormente, o autor defende que deve existir um princípio vital que cria a vida propriamente dita. O corpo possui características que permitem que este viva, mas não cria a vida.

[...] gostaria de chamar a atenção para o fato de que na minha definição de corpo incluí uma componente que denomino vagamente de "entidade vital". Mas esta separação, que não pretendo defender ou criticar, quer apenas indicar que o corpo não deve ser entendido como um amontoado de matéria inerte, mas como um sistema material realmente pronto para a vida e que torna a vida possível, com a condição, porém, de que, mesmo estando pronto para a vida, este sistema não poderá viver sem a presença de um princípio vital. Pois, excluindo o significado possível deste princípio vital, faltaria automaticamente ao corpo como tal algo que é estritamente necessário à sua vida, a saber: o *fator psíquico*. (JUNG, [1926]1971, VIII/2, §605)

Em seguida, ele afirma que podemos considerar o fator psíquico e o princípio vital como a mesma coisa (JUNG, [1926]1971, VIII/2, §606). Entende-se o fator psíquico como algo que só pode ser descrito de forma análoga à psique e cuja natureza assemelha-se à do princípio vital. Esta fusão nos remete ao tipo de fusão que Jung propõe posteriormente ao falar do psicoide, mas ainda não desenvolvida. É interessante notar que em uma citação de Karl Friedrich Burdach, de 1840, este autor afirma que o princípio vital é um princípio eterno, presente em todo

mundo, que criou todas as coisas e seres vivos e as harmonizou como um todo (BURDACH, 1840 apud SHAMDASANI, 2005). Esta descrição iguala-se à definição que Jung irá dar ao psicoide.

Jung chega a afirmar que a alma é um aglomerado de processos vitais que se passam no corpo (JUNG, [1926]1971, VIII/2, §607), mas ele não essa fazendo uma colocação mecanicista, pois esses processos vitais, como o autor já constatou, não são consequência do aparato biológico. Os processos cerebrais também seriam permeados pelo princípio vital, então quando o autor afirma que a psique se constitui de processos cerebrais (JUNG, [1926]1971, VIII/2, §609), considera-se não tratar de uma colocação mecanicista.

A psique é [...] uma estrutura riquíssima de sentido e uma objetivação das entidades vitais, expressa através de imagens. E da mesma forma que a matéria corporal, que está pronta para a vida, precisa da psique para se tornar capaz de viver, assim também a psique pressupõe o corpo para que suas imagens possam viver. (JUNG, [1926]1971, VIII/2, §618)

Entende-se que a objetivação do princípio vital se expressa em imagens e estas seriam imagens arquetípicas. Aparentemente, neste período (1926), é possível ligar o arquétipo ao princípio vital. Há uma forte tendência ao vitalismo em Jung, e ele chega a afirmar que o corpo é um fenômeno do princípio vital (JUNG, [1926]1971, VIII/2, §605), o que sugere que a evolução da espécie não depende só do acaso da seleção natural, mas de outra força, cuja existência não é decorrência da matéria.

O termo vitalismo foi adotado no século XIX para indicar toda doutrina que considere os fenômenos vitais irreduzíveis a fenômenos físico-químicos. Pode significar que: fenômenos vitais não podem ser reduzidos a causas mecânicas; que um organismo vivo nunca poderá ser criado artificialmente pelo homem; e que a vida no universo não teve uma origem histórica (causal e mecânica), sendo fruto da providência divina. Esta visão inclui uma visão teleológica do universo (ou seja, o universo é dirigido a um fim, ou tem um propósito) e frequentemente o vitalismo vem associado à metafísica (ABBAGNANO, 2007). O pensamento de Jung se aproxima bastante do vitalismo.

O problema com o vitalismo é que no século XIX, principalmente, este estava intimamente associado a explicações metafísicas ou religiosas, encontrando forte resistência no

meio científico. Para muitos, a existência desta força era evidência da existência de um propósito divino, pois algo cego e sem inteligência não poderia criar seres direcionados a metas, portanto as leis da natureza seriam uma revelação de Deus. Em 1847 Emil Du Bois-Reymond, Carl Ludwig, Herman von Helmholtz e Ernst von Brücke (entre outros) decidiram assentar a fisiologia estritamente em bases químico-físicas, banindo as alegações do vitalismo. Mas houve um retorno deste no início do século XX, realizado pelo neovitalista Hans Driesch. (SHAMDASANI, 2005)

Para Jung a psique depende do sistema nervoso para existir ([1926]1971, VIII/2, §607), logo não seria qualquer forma de vida que possui psique, somente aquelas que possuem sistema nervoso. O sistema nervoso não seria a causa da psique, no entenato, mas permitiria a sua existência. Há uma distinção entre o princípio que atua e a matéria onde atua. Não cabe entrarmos profundamente na discussão da validade dessa proposta, mas devemos constatar que esse é o modo de pensar de Jung. Da forma como ele coloca, a alma e o corpo são expressões de uma mesma entidade, um "ser vivo" cuja natureza íntima é a essência da vida. Não devemos atribuir existência autônoma para o corpo ou para a alma. (JUNG, [1926]1971, VIII/2, §619)

Jung ([1921]1971, VI, §833) afirma que a imagem primordial é uma expressão do espírito. Neste parágrafo, ele tenta harmonizar a teoria dos engramas de Semon com a sua noção de espírito, como se fosse uma questão de diferentes maneiras de se compreender a imagem primordial. A imagem primordial é, ao mesmo tempo, criada pelo espírito e pela repetição de experiências dos antepassados da humanidade (acreditamos que a ideia por trás disso seja a seguinte: antes de algo ser criado por repetição, há algo que preexiste). A proposta é interessante, mas Jung ainda considera que o ser humano carrega no cérebro resquícios de experiências repetidas dos nossos antepassados.

Jung discute a questão do princípio vital, propondo uma diferenciação entre este e o espírito. O espírito seria o princípio através do qual a psique surge, enquanto o princípio vital refere-se especificamente à vida.

Só uma coisa me parece clara; da mesma forma como o "princípio vital" é a quintessência da vida do corpo, assim também o "espírito" é a quintessência da natureza da alma; na realidade, o conceito de "espírito" é empregado promiscuamente com o conceito de "alma". Como tal, o "espírito" situa-se na mesma esfera transliminar da "entidade vital", isto é, no mesmo estado de indistinguibilidade.

E a dúvida de que a alma e o corpo, em última análise, sejam uma só e mesma coisa, aplica-se também à aparente oposição entre espírito e “entidade vital”. Também estes dois constituem uma só e mesma coisa. (JUNG, [1926]1971, VIII/2, §621)

O espírito situa-se na mesma esfera transliminar que o princípio vital e aparentemente “espírito” e “princípio vital” constituem a mesma coisa. Novamente, esta fusão pode ser o início do conceito do psicoide, ainda em forma embrionária. Podemos afirmar que neste conceito, “princípio vital” e “espírito” se fundem em um mesmo princípio mais abrangente. Jung se posiciona de uma forma não materialista frente à origem da *vida* e da *psique*.

Passemos agora para outra fase da obra de Jung, avançando 20 anos no tempo, em que encontramos uma riqueza muito grande referente ao assunto “psicoide”. Jung propõe uma polarização dos processos psíquicos, segundo a qual todos os processos mentais teriam um limiar superior e inferior:

[...] podemos imaginar facilmente que há um limiar inferior e um limiar superior para os processos psíquicos e que, conseqüentemente, a consciência, que é o sistema perceptivo por excelência, pode ser comparada com a escala perceptível do som e da luz, tendo, como estes, um limite superior e um limite inferior. Acho que poderia se estender esta comparação à psique em geral, o que seria possível, se houvesse processos psicoides nas duas extremidades da escala psíquica. (JUNG, [1946]1971, VIII/2, §367)

Os processos psicoides constituem simplesmente a raiz da psique e da matéria, um princípio sem causa. Quando o conceito de psicoide ainda não existia, o espírito era algo semelhante ao princípio vital e estava na mesma esfera transliminar que este, com a diferença que o espírito seria o princípio regendo o funcionamento da psique e o princípio vital regeria o funcionamento do corpo. No entanto, princípio vital e espírito foram fundidos.

Provavelmente, a ideia junguiana do psicoide foi inspirada também em Schelling, pois este estabelece a identidade da Mente em nós com a Natureza fora de nós. Ele propôs um princípio irracional que constituía o alicerce da existência do mundo e o identificou com o inconsciente (SHAMDASANI, 2005).

Explicitamente diferente da proposta organológica de Bleuler, o psicoide não é equivalente aos processos sub-corticiais relacionados biologicamente às “funções de adaptação” (JUNG, [1946]1971, VIII/2, §368). A seguir, Jung critica diretamente a visão de Bleuler, que poderíamos chamar de mecanicista, o que deixa mais claro como Jung diverge desse tipo de proposta.

A confusão provém evidentemente da concepção organológica ainda observável em Bleuler, e que opera com conceitos tais como “alma cortical” e “alma medular”, mostrando, assim, uma tendência muito clara de derivar as funções psíquicas correspondentes destas partes de cérebro, embora seja sempre a função que cria seu próprio órgão, o conserve e o modifique. A concepção organológica tem a desvantagem de considerar todas as atividades da matéria ligadas a um fim como “psíquicas”, tendo como consequência o fato de que “vida” e “psique” se equiparam, como no-lo mostra, por exemplo, o emprego que Bleuler faz dos termos “filopsique” e “reflexos”. É certamente muito difícil, senão impossível, conceber uma função psíquica independentemente de seu próprio órgão, embora, na realidade, experimentemos o processo psíquico sem sua relação com o substrato orgânico. Mas para o psicólogo é justamente a totalidade destas experiências que constitui o objeto de sua investigação, e, por esta razão deve abandonar uma terminologia tomada de empréstimo à anatomia. Se uso o termo “psicoide”, faço-o com três ressalvas: a primeira é que emprego esta palavra como *adjetivo* e não como substantivo; a segunda é que ela não denota uma qualidade anímica ou psíquica em sentido próprio, mas uma qualidade *quase psíquica*, como a dos processos reflexos; e a terceira é que esse termo tem por função distinguir uma determinada categoria de fatos dos meros fenômenos vitais, por uma parte, e dos processos *psíquicos* em sentido próprio, por outra. Esta última distinção nos obriga também a definir com mais precisão a natureza e a extensão do psíquico, e de modo todo particular do *psíquico inconsciente*. (JUNG, [1946]1971, VIII/2, §368)

Vê-se que a qualidade quase psíquica é como a dos processos reflexos. Processos reflexos não são apenas programas genéticos, mas necessitam da qualidade “quase psíquica” do psicoide. O que mais chama a atenção nesse trecho é a afirmação de que é sempre a função que cria o seu próprio órgão, o conserva e o modifica. Tal afirmação poderia ser entendida como pressupondo um processo teleológico no surgimento das nossas características anatomo-fisiológicas, o que estaria de acordo com o vitalismo. Para Driesch (apud SHAMDASANI, 2005), o princípio vital (ou enteléquia) estava por trás da origem dos corpos orgânicos e este autor também propunha ir além da causalidade, como Jung. Adicionalmente, para Driesch, o psicoide constituía o agente que direciona a ação, sendo irreduzível ao estritamente físico e apesar de não ser uma psique, seu funcionamento só poderia ser descrito em termos análogos ao funcionamento da psique. Ele diferenciava o agente que forma o corpo (enteléquia) daquele que

direciona a sua ação (psicoide) e considerava o psicoide a base dos instintos (1908 apud SHAMDASANI, 2005), e isso parece se aproximar muito da visão de Jung, apesar de empregar diferentemente o termo. Percebe-se uma grande semelhança entre o espírito e o psicoide e Jung sugere que há um “pensamento nas imagens primordiais”, que poderíamos muito bem interpretar como a atuação do espírito.

Com respeito à explanação para a evolução da espécie, Jung indica a atuação do psicoide como “fator sincronístico”:

No plano orgânico, talvez se pudesse considerar a morfogênese biológica sob o ponto de vista do fator sincronístico. O Prof. A. M. Dalcq (de Bruxelas) entende que a forma é uma “continuidade superior” à matéria viva, apesar de sua vinculação com a matéria. (JUNG, [1950]1971, VIII/3, §949)

Shamdasani (2005) observa que Jung criticava Darwin e a teoria da seleção natural, pois esta era incapaz de explicar o aparecimento de novas espécies. Para Jung, na filogênese era necessário postular um princípio vital em funcionamento. Certamente esta proposta foi inspirada em Bergson, mas ao dar o exemplo da mariposa em 1919, Jung não havia compreendido o que era intuição para Bergson e acaba propondo que o organismo continha uma imagem gravada em si, resultante da história evolutiva. Ao invés de propor um funcionamento teleológico para o arquétipo, o que justificaria o uso do conceito de intuição, Jung dá apenas uma descrição mecânica; mas agora vemos que isso se modificou (a partir de 1946) e a proposta de Jung parece mais bem estruturada.

O psicoide não denota uma qualidade anímica ou psíquica, mas algo “anterior”, algo quase psíquico. O objetivo do termo é estabelecer uma categoria de fenômenos que se distingue dos meros fenômenos vitais (processos biológicos) e dos processos psíquicos; é um processo distinto de ambos, mas comum a ambos. Ao afirmar que usa o termo como adjetivo, Jung está indicando que o psicoide é um tipo de processo.

Ao falar da realidade do psicoide, Jung afirma que “esta realidade reclama um modelo matemático que se baseia em fatores invisíveis e irrepresentáveis” ([1946]1971, VIII/2, §417). Este modelo matemático já seria uma representação do que é o psicoide; “a representação arquetípica, o chamado tema ou mitologema” é um modelo ou padrão que observamos em fenômenos psíquicos. (JUNG, [1946]1971, VIII/2, §417)

Kant considerava a matemática o fundamento a priori da ciência. Ele diferenciou a coisa em si da representação da coisa que experimentamos. Para ele, não há como afirmar que a nossa representação pode igualar-se à coisa em si, já que só temos acesso à nossa representação e não à coisa em si (SHAMDASANI, 2005). Jung estabelece a distinção entre o arquétipo em si e a imagem arquetípica, mas com a diferença que o arquétipo em si não equivale à coisa em si de Kant; esta última refere-se a um objeto a ser conhecido, mas que não pode ser conhecido em si, enquanto o arquétipo em si refere-se a uma força que em sua essência é incognoscível e transcendental (entende-se: não material). Ao propor o psicoide, Jung subverte o dualismo kantiano, afirmando que o mesmo incognoscível que permite o surgimento da psique é também aquele que permite a existência do mundo externo. Isso significa propor a existência de um princípio não material *fora* da psique; proposta que Kant rejeita, mas para Jung não é possível abrir mão do psicoide, pois ele considerava os fenômenos de sincronicidade como evidência de que, tanto na raiz da psique como na raiz da matéria, existe um mesmo fator transcendente ([1946]1971, VIII/2, §440); estes fenômenos mostram a existência de uma ligação entre a psique e fenômenos externos. São casos de coincidências significativas, nos quais o fator determinante é o significado e não uma sequência mecânica aleatória de eventos. Trata-se de fenômenos como telepatia, precognição ou qualquer fenômeno parapsicológico. A ideia é que existe “um contínuo espaço-tempo psiquicamente relativo”. (JUNG, [1946]1971, VIII/2, §440)

Como a psique e a matéria estão encerradas em um só e mesmo mundo, e, além disso, se acham permanentemente em contato entre si, e em última análise se assentam em fatores transcendentes e irrepresentáveis, há não só a possibilidade, mas até mesmo uma certa probabilidade de que a matéria e a psique sejam dois aspectos diferentes de uma só e mesma coisa. Os fenômenos da sincronicidade, ao que me parece, apontam nesta direção, porque nos mostram que o não psíquico pode se comportar como o psíquico, e vice-versa, sem a presença de um nexo causal entre eles. Nossos conhecimentos atuais, porém, não nos permitem senão comparar a relação entre o mundo psíquico e o mundo material a dois cones cujos vértices se tocam e não se tocam em um ponto sem extensão, verdadeiro ponto zero. (JUNG, [1946]1971, VIII/2, §418)

Ao que tudo indica, o ponto sem extensão corresponde ao extremo ultravioleta, ao não material, ao psicoide, ao princípio sem causa e ao espírito. O psicoide parece ser simplesmente uma extensão do princípio sem causa, pois além de ser um princípio formador atemporal, o psicoide dá conta de explicar fenômenos sincronísticos e estabelece uma ponte com a física

moderna. Isso parece se referir a uma realidade metafísica, termo que Jung chegou a usar em 1946, como veremos no item 3.4.

Jung também considera este ponto um “ponto de apoio arquimédico”, necessário para se falar da natureza do psíquico e este ponto só pode ser o não psíquico. (JUNG, [1946]1971, VIII/2, §437)

Da mesma forma como o “infravermelho psíquico”, isto é, a psique biológica instintiva, se resolve gradualmente nos processos fisiológicos do organismo, ou seja, no sistema de suas condicionantes químicas e físicas, assim também o “ultravioleta psíquico”, o arquétipo, denota um campo que não apresenta nenhuma das peculiaridades do fisiológico mas que no fundo não pode ser considerado como psíquico, embora se manifeste psiquicamente. Os processos fisiológicos, porém, se comportam também desta maneira, mas nem por isto são classificados como psíquicos. Embora haja uma forma de existência que nos foi transmitida por via meramente psíquica, todavia, não podemos dizer que tudo seja exclusivamente psíquico. Devemos aplicar este argumento, logicamente, também aos arquétipos. Como, porém, não temos consciência de sua natureza essencial e, não obstante, eles são experimentados como agentes espontâneos, é quase certo que não temos outra alternativa senão a de definir sua natureza como “espírito” [...]. A ser assim, sua posição estaria situada para além dos limites da esfera psíquica, analogamente à posição do instinto fisiológico que tem suas raízes no organismo material e com sua natureza psicoide constitui a ponte de passagem à matéria em geral. Na representação arquetípica e na percepção instintiva o espírito e a matéria se defrontam no plano psíquico. (JUNG, [1946]1971, VIII/2, §420)

Aqui, o arquétipo é equiparado ao ultravioleta e ao espírito e consideramos não haver diferença entre afirmar isso e igualar o arquétipo ao psicoide. Essa definição não permite tratarmos o arquétipo como imagem surgida a partir da evolução e também impossibilita tratarmos o psicoide como algo que transcende os opostos, pois é colocado em um dos polos. Devemos lembrar, como apontado no item 3.1, que Jung propõe considerarmos o arquétipo como tendo surgido na história da espécie.

Jung chega a se referir a uma “psique latente”, o que sugere uma direção teleológica e, nesse aspecto, nota-se a influência de von Hartmann e Schopenhauer.

Caso não se queira postular uma harmonia preestabelecida com relação aos fenômenos físicos e psíquicos, resta apenas a alternativa de uma interação. Mas esta hipótese exige uma psique que toca a matéria em qualquer ponto e inversamente, uma matéria com uma psique *latente*, postulado este que não difere

muito de certas formulações da física moderna (Eddington, Jeans e outros). (JUNG, [1946]1971, VIII/2, §441)

Segundo Shamdasani (2005), em *A filosofia do inconsciente*, von Hartmann afirma que embora os seguidores de Schopenhauer tivessem reconhecido a existência de uma vontade inconsciente, não tinham reconhecido que esta vontade contém *representações* inconscientes. Na palestra intitulada “Reflexões sobre a natureza e o valor da pesquisa especulativa”, Jung (1898 apud SHAMDASANI, 2005) afirma que Schopenhauer descreve o instinto como uma objetificação da Vontade. Hartmann faz a mesma coisa, acrescentando a intenção deliberada e um espírito inconsciente que coordena os instintos e forma o organismo.

A parte do arquétipo que está no extremo ultravioleta, ou o arquétipo em si, é também o psicoide. Este ocupa um lugar importante na teoria junguiana, pois “contém” o que Jung chama de “significados fundamentais” que só podem ser apreendidos de maneira aproximativa (JUNG, [1946]1971, VIII/2, §417). Jung chega a reconhecer a semelhança entre a hipótese da existência de um significado transcendental e o pensamento de Platão. ([1950]1971, VIII/3, §932)

Percebe-se que o psicoide só pode ser considerado o agente por trás da sincronicidade, justamente por esse encerrar alguma forma de significado a priori, já que é justamente isso que permite haver fenômenos sincronísticos.

Se – como tudo parece indicar – não se pode explicar causalmente a coincidência ou “conexão cruzada” significativa de certos acontecimentos, então o princípio de ligação consiste na equivalência de sentidos dos acontecimentos paralelos; em outras palavras: o seu tertium comparationis é o sentido. Estamos tão acostumados a considerar o “sentido” como um processo ou conteúdo psíquico, que relutamos em admitir que ele possa existir também fora de nossa psique. [...] Se, portanto, sustentamos a hipótese de que um só e mesmo significado (transcendental) pode manifestar-se simultaneamente na psique humana e na ordem de um acontecimento externo e independente, entramos em conflito com dois pontos de vista científicos e epistemológicos habituais. Devemos recordar-nos constantemente da validade meramente estatística das leis da natureza e do efeito do método estatístico que elimina todos os acontecimentos incomuns, para prestarmos ouvido a tal hipótese. A grande dificuldade está em que nos faltam totalmente os meios científicos para provar a existência de um sentido objetivo que não seja, ao mesmo tempo, um produto da psique. (JUNG, [1950]1971, VIII/3, §905)

Esta constatação mostra, definitivamente, como Jung desconstrói o dualismo kantiano. Para ele, podemos observar nos instintos, como no instinto de migração, um sincronismo bem evidente ([1957/58]1974, X/3, §849).

4.2.1 A hierarquia entre espírito e matéria para Jung

Às vezes vemos que Jung propõe uma hierarquia entre espírito e matéria, mesmo negando que seja possível derivar um do outro ([1946]1971, VIII/2, §406), o que impossibilitaria uma hierarquia. Mas a própria organização da matéria é regida pelo psicoide, o que dificulta afirmar uma interdependência não hierárquica.

Como o espírito não deriva do instinto "*como nos quer fazer crer a psicologia dos instintos*", pois é um *princípio*, "*uma forma específica e necessária da força instintiva*" (JUNG, [1928]1971, VIII/1, §108), o funcionamento e a *existência* do instinto dependem do espírito; não vemos por que o espírito dependeria do instinto para existir.

Vejamos o trecho a seguir:

O arquétipo e o instinto constituem os opostos da mais extrema polaridade, como é fácil de verificar, se compararmos um homem que está sob o domínio do instinto com outro que é governado pelo espírito. Mas, da mesma maneira como entre todos os opostos há uma relação tão estreita que não se pode fazer uma colocação ou mesmo pensar nela, sem a correspondente negação, assim também no presente caso se aplica o princípio de que *lés extremes se touchent* [os extremos se tocam]. Um pressupõe o outro como fator correspondente; isto, porém, não implica que um possa derivar do outro, mas antes que ambos subsistem lado a lado como ideias que o homem tem a respeito dos opostos subjacentes a todo energismo psíquico. (JUNG, [1946]1971, VIII/2, §406)

Destacamos, para reflexão, as possíveis contradições na proposta de Jung a respeito da polarização: só entendemos que o arquétipo pode ser espírito e não espírito, no sentido que existem duas definições possíveis de arquétipo: a imagem arquetípica e o arquétipo em si. Como exemplo da incongruência na afirmação de Jung, tomemos a definição de arquétipo em si, segundo a qual este se iguala ao psicoide. Pergunta-se: o psicoide pode ser espírito e não

espírito, dependendo do ponto de vista? Não pode ser não espírito, pois isso implicaria materialidade.

Considera-se haver um conflito em Jung, entre polarizar e hierarquizar. Se o arquétipo é colocado no polo do espírito (considerando o par de opostos espírito-matéria), o arquétipo não pode ser espírito e não espírito. Pode-se constatar que se o arquétipo abrange espírito e não espírito, ele é o próprio par de opostos e abrange o instinto, não sendo possível propor uma polaridade arquétipo-instinto. Sintetizando: ao mesmo tempo em que Jung estabelece o arquétipo como a própria polaridade, ele também o estabelece como um dos polos, o que gera uma contradição.

Sobre a possibilidade de derivar o instinto do arquétipo ou o arquétipo do instinto, vale destacar o trecho seguinte:

Como o arquétipo é um princípio formador da força instintiva, o seu azul se acha misturado com o vermelho, quer dizer: ele parece violeta, ou ainda, poderíamos interpretar a semelhança como uma espécie de apocatástase do instinto produzida a um nível de frequência superior, da mesma forma como seria possível derivar o instinto de um arquétipo latente (isto é, transcendente) que se manifesta numa frequência de onda mais longa. (JUNG, [1946]1971, VIII/2, §416)

O autor afirma que podemos entender o polo azul (espírito) como uma apocatástase¹ do instinto, mas o significado dessa palavra está relacionado ao retorno de algo à sua *origem*. O espírito, como origem, não poderia ser formado por aquilo que formou. Aquilo que é eterno não pode ter sido construído. Adicionalmente, o arquétipo vem sendo tratado como um princípio formador, enquanto o instinto não, o que atesta a favor de uma hierarquia, mas essa conclusão vai contra a vontade de Jung.

4.3 O antimecanicismo de Jung

Fazendo uma comparação com a filosofia chinesa, Jung fala de dois aspectos da psique e alerta contra uma interpretação unilateral (causal-mecanicista). Por um lado a psique é um

¹ Dicionário Houaiss: 1. Volta a um estado ou condição anterior ou inicial.

sistema de adaptação adequado às condições da Terra, o que remete ao aspecto biológico da psique, mas também faz parte da psique um *princípio criador sem causa*:

Ao invés de postular uma alma celestial (shen), podemos considerá-la como um princípio criador, sem causa; e ao invés de postular uma alma terrena (kwei), podemos considerá-la como produto de causas e efeitos. Retomando nossa questão inicial, alma e terra, a última hipótese parece mais adequada, isto é, a psique seria entendida como *um sistema de adaptação determinado pelas condições ambientais da Terra*. Nem é preciso alertar que uma interpretação como esta é unilateral, do ponto de vista causal, uma vez que se refere a apenas um aspecto da alma. (JUNG, [1927]1974, X/3, §49)

Deve-se questionar por que, se há dois aspectos referentes à natureza da psique, a segunda hipótese (alma terrena) é mais adequada; talvez seja porque é a parte terrena da psique, que nos faz propriamente humanos. Uma explicação unilateral que tende para o lado da alma celestial (ou princípio criador sem causa), seria igualmente causal, pois neste caso a causa da psique seria o princípio sem causa, que ainda constitui uma causa, mesmo não sendo uma causa material. Acredita-se que Jung misture os termos “causal” e “mecanicista”. Parece mais adequado ao que ele está propondo, utilizar simplesmente o termo “mecanicista”.

É compreensível que Jung dê preferência a se considerar a psique como uma construção, “*um sistema de adaptação determinado pelas condições ambientais da Terra*”, pois o princípio sem causa, como vimos, nem é propriamente psíquico, já que é anterior à psique.

Na citação seguinte, fica bastante explícita a posição de Jung a respeito do materialismo científico:

Mas nossa consciência mediana ainda não descobriu que é tão fantástico quanto presunçoso admitir que a matéria produz a alma; que os macacos geraram o homem; que foi de uma mistura harmoniosa de fome, de amor e de poder que nasceu a *Crítica da Razão Pura* de Kant; que as células cerebrais fabricam pensamentos, e que tudo isto não pode ser de outro modo. (JUNG, [1931]1971, VIII/2, §654)

A perspectiva que Jung critica é unilateral por não reconhecer a natureza “viva” do espírito, ou um princípio a priori. Não é possível abandonar a ideia de um princípio a priori para descrever o arquétipo, e a realidade psíquica não corresponde propriamente à realidade

material, mas encontra-se “entre as essências desconhecidas do espírito e da matéria”. ([1933]1971, VIII/2, §747)

É importante destacar que o instinto passa por um processo que Jung chama de psiquificação, no qual o estímulo instintivo passa a fazer parte de uma estrutura psíquica. Isso mostra que há um momento de transição entre o instintivo e o psíquico (ou entre o biológico e o psíquico). Ele considera que a psique é um fenômeno ligado ao sistema nervoso e ao cérebro, não existindo em formas de vida que não possuem sistema nervoso; mas, como já observamos, o sistema nervoso sozinho não é suficiente para dar origem à psique.

Se, ao contrário, admitirmos que a função psíquica é um fenômeno que acompanha um sistema nervoso centralizado de um modo ou de outro, como acreditar que os instintos sejam originariamente de natureza psíquica? Como, porém, a conexão com um cérebro é mais provável do que a natureza psíquica da vida em geral, eu considero a *compulsividade* característica do instinto como um fator extrapsíquico, o qual, no entanto, é psicologicamente importante, porque produz estruturas que podemos considerar como determinantes do comportamento humano. Ou mais precisamente: nestas circunstâncias, o fator determinante imediato não é o instinto extrapsíquico, mas a estrutura que resulta da interação do instinto com a situação do momento. [...] O instinto como fator extrapsíquico desempenharia o papel de mero estímulo. O instinto como fenômeno *psíquico* seria, pelo contrário, uma assimilação do estímulo a uma *estrutura psíquica complexa* que eu chamo *psiquificação*. Assim, o que chamo simplesmente instinto seria um dado já psiquificado de origem extrapsíquica. (JUNG, [1936]1971, VIII/2, §234)

Vejamos uma citação de teor diferente, com uma constatação rara de ser encontrada em Jung, mas de enorme importância. Aqui, Jung propõe que a ação ordenadora da psique se deve à ação de realidades *metafísicas*:

[...] devemos primeiramente dar-nos conta de que o conhecimento em geral é o resultado de uma espécie de ordem imposta às ações do sistema psíquico que fluem para a consciência – ordem esta que corresponde ao comportamento de realidades metafísicas, isto é, de coisas que são reais em si mesmas. (JUNG, [1946]1971, VIII/2, §362)

É inevitável associarmos essa ação ordenadora ao arquétipo, que tem esta função. É importante notarmos que, aparentemente, Jung aceita a hipótese de uma raiz metafísica para a

psique, o que é coerente com a sua concepção de espírito e com a concepção kantiana de psique.

Shamdasani (2005) menciona que em uma entrevista realizada por Ximena de Angulo (1952 apud SHAMDASANI, 2005), Jung teria afirmado que suas concepções eram “muito mais como as de Carus do que como as de Freud” e que Kant, Schopenhauer, Carus e Von Hartmann foram suas fontes de “ferramentas para pensar”. Jung mostra-se realmente em conflito em relação à metafísica, já que geralmente nega defender um ponto de vista metafísico. No entanto, em diversos momentos mostra uma tendência metafísica e no trecho acima isso aparece de forma estranhamente explícita. Soma-se a isso o fato dos autores mencionados por Jung na entrevista de 1952 serem autores metafísicos (mesmo Kant aceita uma forma restrita de metafísica). Em suas palestras de 1933, no Instituto Federal Suíço de Tecnologia, Jung afirmou que fora de Schelling a importante ideia de que o inconsciente constitui o fundamento da consciência e que o inconsciente era o mesmo para todas as inteligências. Em 1940, aponta a importância de Carus ter afirmado que o inconsciente é a base da alma.

Shamdasani (2005, p. 187) continua:

Em seus textos, ele às vezes se refere a Carus e Von Hartmann como filósofos e, às vezes, como psicólogos. Também é variável o peso de suas contribuições acadêmicas para o subsequente desenvolvimento da psicologia médica. Esses equívocos indicam tensões no seio da sua relação com a filosofia. Em seus comentários sobre a dissertação de Progoff, ele considerava que a inadequada interpretação de seu trabalho como filosofia devia-se ao fato de ele ter utilizado conceitos filosóficos para esclarecer seus pressupostos e para formular seus achados (Ximena de Angulo, 1952, 203). Ao longo de toda sua carreira ele lutou contra aqueles que o chamavam de filósofo, e insistia em seu status de cientista empírico.

A propensão metafísica que Jung mostrou no trecho anterior de sua autoria pode, talvez, ser explicada pela forte influência que Kant teve sobre o autor. Para Kant, é impossível que o conhecimento surja exclusivamente da experiência (como defendiam Locke e Hume). As categorias que ele propôs constituíam as condições a priori para que qualquer experiência seja possível e estas categorias não poderiam ser derivadas da experiência, *por definição*. Um exemplo de categoria é a lei da causalidade, que não poderia ser derivada apenas da experiência: a lei da causalidade deve, necessariamente, ter uma base a priori no entendimento (SHAMDASANI, 2005).

O fracasso da metafísica, para Kant, explica-se pelo fato de não ser possível postular a existência de instâncias metafísicas regendo processos físicos. Esta afirmação seria impossível, pois temos acesso apenas às categorias psíquicas do entendimento e não à coisa em si. As categorias que ele propõe como condições para o entendimento são metafísicas e a priori (não derivadas nem da experiência e nem da matéria). Para Kant, a metafísica possível é aquela que estuda os princípios constituintes da psique humana, a raiz da psique, então Kant não aboliu a metafísica (ABBAGNANO, 2007). Possivelmente, Jung se referia a esta raiz metafísica da psique anteriormente; seria metafísica no sentido kantiano. No entanto, ao propor o psicoide, a metafísica de Jung vai além do dualismo kantiano, pois Jung passa a propor justamente aquilo que Kant rejeitou.

É importante apontar que para Jung, “[...] a maioria dos conteúdos psíquicos não está ligada ao espaço [...]” (JUNG, [1950]1971, VIII/3, §948)

Ressaltamos um dos trechos onde o autor se defende contra acusações de que suas teorias seriam metafísicas:

Tenho sido acusado diretamente de alimentar tendências “filosóficas” (ou mesmo “teológicas”), querendo-se dizer com isto que eu pretendo explicar cada coisa “filosoficamente”, e que minhas concepções psicológicas são “metafísicas”. Se eu utilizo certos materiais filosóficos, religiosos e históricos, é *tão somente com a finalidade de apresentar as conexões psíquicas*. Se, neste contexto, emprego o conceito de Deus ou a noção, também metafísica, de energia, é porque se trata de imagens que existem na alma humana desde os seus primórdios. (JUNG, [1946]1971, VIII/2, §528)

Escolheu-se esse trecho principalmente porque, em uma nota de rodapé referente a esse, Jung afirma que as acusações que vinha recebendo a respeito das suas concepções metafísicas eram referentes principalmente à sua teoria dos arquétipos. Seguindo esta constatação, ele coloca a pergunta: “mas o conceito biológico de *pattern of behaviour* não é também “metafísico”?” Com isso, acredita-se que o autor esteja afirmando algo como: “se o conceito de arquétipo é metafísico, como vocês afirmam, então o conceito de *pattern of behavior* também é, pois arquétipo e *pattern of behavior* são equivalentes”. Evidentemente, Jung não está realmente aceitando que seu conceito seja metafísico, ele está argumentando que, se os seus críticos aceitam o conceito biológico em questão, não há por que não aceitem a sua definição de arquétipo. No entanto, quando Jung afirma que o *pattern of behavior* não é constituído

apenas de vestígios arcaicos, mas de algo não criado (JUNG, [1946]1971, VIII/2, §398), é difícil de aceitar que a proposta de Jung equivalha à proposta da biologia.

Para Jung, a sincronicidade é um fenômeno necessário para a existência da consciência e sua coesão interna ([1950]1971, VIII/3, §948). Ele propõe que fenômenos psicossomáticos e a ligação entre psique e corpo seguem o princípio da sincronicidade. Com isso, entendemos que o substrato fisiológico é influenciado pela psique através de um processo não mecânico, mostrando por que Jung não considera possível que o substrato fisiológico determine o que é a psique:

Assim que pudermos nos libertar da pretensão científica de que se trata meramente de uma coincidência *casual*, logo perceberemos que os fenômenos em questão não são ocorrências raras, mas mais ou menos frequentes. Esta constatação concorda inteiramente com os resultados a que chegou Rhine e que ultrapassam os limites da probabilidade. A psique não é um caos feito de caprichos e de casualidades, mas uma realidade objetiva, à qual os pesquisadores podem chegar pelos métodos das ciências naturais. Há indícios de que os processos psíquicos guardam uma relação energética com o substrato fisiológico. (JUNG, [1946]1971, VIII/2, §441)

O mais importante é notar que “a psique não é um caos feito de caprichos e de casualidades”, ou seja, não é consequência aleatória de processos mecânicos ocorridos no cérebro. A psique é uma realidade objetiva, tendo vida própria.

Jung via o fenômeno da sincronicidade como algo a ser levado a sério pela ciência, pois este nos permite tentar eliminar a incomensurabilidade entre o objeto observado e o observador, incluindo o fator psicoide na nossa descrição da natureza. (JUNG, [1950]1971, VIII/3, §950-952)

É preciso, em primeiro lugar, abandonar os vestígios das concepções mitológicas para então romper o duplo preconceito em que a psique é compreendida, de um lado, como mero epifenômeno com relação a um processo bioquímico operante no cérebro e, de outro, como uma questão estritamente pessoal. Sua conexão imediata com o cérebro não prova, de modo algum, que a psique seja um epifenômeno ou fenômeno secundário, ou seja, que dependa, numa relação de causa e efeito, de processos bioquímicos localizados no substrato. Sabemos de fato que a função psíquica pode ser gravemente perturbada por processos cerebrais, e essa constatação parece tão convincente que a decisão acerca da epifenomenalidade da psique se apresenta quase incontestavelmente. No entanto, os fenômenos parapsicológicos, ao exprimirem uma relativização do tempo e do espaço através dos fatores psíquicos, nos advertem quanto à ingenuidade e precipitação desse paralelo psicofísico. (JUNG, [1957]1974, XI/1, §527)

4.4 Síntese

Neste item iremos delimitar as questões mais importantes discutidas no decorrer deste capítulo, de forma resumida, considerando algumas das diversas mudanças que o pensamento de Jung sofreu com o tempo.

Inicialmente, Jung considerava o conteúdo psíquico localizável no cérebro (JUNG, [1918]1974, X/3, §12); posteriormente, ele considera que a maioria dos conteúdos psíquicos não tem localização espacial (JUNG, [1950]1971, VIII/3, §948) (JUNG, [1931]1971, VIII/2, §654). Vê-se também que a imagem é elevada ao polo do espírito: “a imagem instintiva deve ser localizada, não no extremo vermelho, mas no extremo violeta da escala cromática” (JUNG, [1946]1971, §414, VIII/2).

A imagem primordial retratada é constituída também por *imagens não criadas* e, em 1946, Jung propõe que há um significado preexistente no psicoide (JUNG, [1946]1971, VIII/2, §417).

O arquétipo é descrito inicialmente como decorrência do instinto (JUNG, [1919]1971, VIII/2, §277), mas posteriormente essa hierarquia vai se invertendo e o arquétipo é colocado no polo do espírito. O arquétipo em si é um fator psicoide (JUNG, [1946]1971, VIII/2, §417) e o instinto é um “mecanismo” decorrente do psicoide (mas não apenas deste), envolvendo a sincronicidade (JUNG, [1957/58]1974, X/3, §849). As outras forças que participam da construção do instinto são as condições materiais da Terra (JUNG, [1927]1974, X/3, §49).

Segundo Shamdasani (2005), Jung criticava Darwin e a teoria da seleção natural, pois esta era incapaz de explicar o aparecimento de novas espécies. Para Jung, na filogênese era necessário postular um princípio vital em funcionamento. Vemos que já em 1926 o corpo é um fenômeno do princípio vital (JUNG, [1926]1971, VIII/2, §605), o que consideramos uma versão antecipada da proposta de que o psicoide participa da evolução das espécies, através da sincronicidade (JUNG, [1950]1971, VIII/3, §949).

Referente ao conflito de Jung em relação à metafísica, considera-se que Jung rejeite-a devido ao seu desejo de não hierarquizar matéria e espírito, o que o leva a considerá-los como polaridades de mesmo peso.

Gostaríamos de fechar este capítulo dando ênfase ao fato de que, para Jung, a ideia de um princípio atemporal é de enorme importância, pois parece atravessar todos os períodos da obra desse autor. Portanto, propomos que essa ideia faz parte da visão epistemológica do autor.

5 A Raiz Biológica do Arquétipo Segundo os Modelos Emergente e Evolucionista

Este capítulo irá discutir a forma como os autores da psicologia analítica compreendem o arquétipo em relação à hipótese de sua base biológica e do seu funcionamento. A discussão fica restrita aos modelos evolucionista e emergente. O capítulo foi dividido em 6 tópicos e subtópicos; estes são: 5.1 - O princípio inato e o princípio emergente, 5.2 - O modelo emergente dentro da psicologia analítica 5.2.1 - O esquema imagético e o arquétipo, 5.2.2 - Os neurônios espelho e o algoritmo, 5.2.3 - O efeito Baldwin e o surgimento da linguagem, 5.3 - O modelo evolucionista dentro da psicologia analítica e 5.4 - Síntese das ideias apresentadas.

Os autores abordados neste capítulo são: George Hogenson, Jean Knox e John Merchant (pertencentes ao modelo emergente) e Anthony Stevens, Erik Goodwyn e Alan Maloney (pertencentes ao modelo evolucionista).

5.1 O princípio inato e o princípio emergente

A psique recebe os dados sensoriais do meio externo e os organiza de acordo com determinados padrões, de forma que os dados sensoriais envolvidos em um abraço constituem a experiência propriamente dita de ser abraçado, de ser contido. De outra maneira, seriam apenas dados sensoriais "soltos" ou amorfos: impulsos elétricos ou químicos.

A hipótese de um princípio organizador a priori pode ser problemática, pois nos remete ao uso que Kant fazia do termo "a priori" e também ao uso que Jung fazia do mesmo, muitas vezes diferente do uso de Kant, como foi visto no capítulo 3. A questão é que a ideia de "a priori" sugere que existe algo anterior (preexistente) ao fenômeno observado. Isso induz a pensar que "por trás" da manifestação física do fenômeno, há algo de outra natureza (não física) que o rege, o que suscita uma teoria metafísica. Do ponto de vista científico atual, é inaceitável qualquer teoria metafísica, mas era aceitável durante o romantismo e foi incorporada por pensadores como Hegel, Goethe e muitos outros (incluindo Kant, de maneira especial), que tiveram grande influência sobre Jung (TARNAS, 2003).

A posição que os autores abordados neste capítulo tomam frente ao potencial organizador do arquétipo é variada: alguns defendem que há circuitos cerebrais e conteúdos

herdados que propiciam a habilidade de formular ideias e ter experiências/executar comportamentos, enquanto outros defendem que o arquétipo é uma estrutura emergente sem conteúdo predeterminado.

O arquétipo como estrutura emergente surge a partir do cérebro, que é considerado um sistema complexo que interage com outro sistema complexo: o ambiente. De acordo com o modelo emergente, ocorre no cérebro o fenômeno chamado de “auto-organização”, sendo desnecessário supor a existência de um princípio organizador a priori, pois a organização emerge das propriedades do próprio sistema:

Nós não sabemos ainda como ele [o cérebro] guarda e invoca informação, ou mesmo se faz sentido falar de uma “localização” para a informação. Nós sabemos, no entanto, que existem redes complexas de “links” e que há um constante processo de organização acontecendo (cf. Freeman 1990). Isso sugere que o cérebro provavelmente produz fenômenos que estão associados a sistemas complexos não lineares. Isso inclui a auto-organização e nós concordamos com Tresan (1996) quando ele afirma não haver necessidade de supor que arquétipos são estruturas *a priori*. (Tradução nossa, SAUNDERS & SKAR, 2001, p. 318)

Esses autores questionam se é correto falar de uma localização para a informação, assim como para o princípio organizador. Ao evitar os problemas que surgem ao localizar o arquétipo espacialmente (problemas abordados neste capítulo), considera-se que este surge como um produto das propriedades do cérebro. Mas, dessa forma, ao invés de ser aquilo que possibilita a atividade psíquica (como propôs Jung), é consequência da atividade cerebral. O arquétipo como decorrência da atividade cerebral, apenas, seria uma hipótese problemática para Jung, pois ele defende em diversos trechos que a psique não se resume ao substrato fisiológico e nem é consequência deste, apenas.

Para o modelo emergente parece haver um avanço, em termos epistemológicos, ao se abandonar a ideia de “a priori”. Para esses autores, considerar a existência de algo a priori constitui um engano. Essa postura se explica por uma necessidade de evitar a qualquer custo uma hipótese que se aproxime da metafísica e do predeterminismo biológico. O princípio a priori não é localizável espacialmente e aparentemente é este fato que o torna problemático. Seria mais correto estabelecer que o princípio é consequência de um processo mecânico localizável espacialmente, pois isso legitimaria a sua cientificidade.

Goodwyn (2010), um autor do modelo evolucionista, afirma que algumas características comportamentais humanas se mantêm constantes ou com pouquíssima variação em pesquisas transculturais e quando a qualidade destas características varia, isso se explica devido a traumas cerebrais, drogas, má nutrição ou mudanças biológicas, como a maturação do cérebro; o aspecto ambiental, nesses casos, seria de importância secundária. Essas características seriam genéticas e também *parte* do que ele considera inato.

Para o autor,

[...] estruturas ou capacidades inatas necessariamente possuem algum tipo de pré-especificação genética, mas estas não necessariamente têm que ser altamente detalhadas ou possuir equivalência exata com o ambiente. Isso é importante, pois "inato" não significa necessariamente "genético". (Tradução nossa, GOODWYN 2010, p. 511)

A proposta de Goodwyn visa englobar a ideia de "emergente" à ideia de inato: "emergente" passa a ser uma subdivisão de "inato", uma das formas de algo ser inato. Ele argumenta que não é porque dada característica é epigenética que ela deixe de ser inata. Existiriam conteúdos e estruturas inatas que seriam herdados e impessoais, não construídos na história do indivíduo; no entanto, os comportamentos emergentes não deixariam de ser inatos, justamente por estarem ligados, necessariamente, a estas estruturas inatas. Então, um comportamento pode ser inato e não genético se emergir de bases genéticas (continua tendo pré-especificação genética). Na proposta do autor, aquilo que é *genético* sofre pouca modificação ou precisa de pouca informação do meio para operar, enquanto aquilo que tem *pré-especificação genética* pode sofrer muito mais influência do meio e se constrói na relação com o meio, mas ambos são inatos. Ele sugere que algumas imagens poderão ser definidas como arquetípicas quando forem baseadas em características inatas, autônomas e não históricas (não individuais).

Uma característica importante na proposta de Goodwyn (2010) é que ele reforça que características epigenéticas não deixam de ter pré-especificação genética; não estão dissociadas do funcionamento genético, uma ideia que Knox, Hogenson e Merchant têm dificuldade em aceitar. Hogenson (2010) nega que desconsidere a importância do fator genético, mas o autor foi categórico (2001) ao afirmar que as funções superiores só existem graças a uma

plasticidade psíquica que escapa ao determinismo genético. Knox (2010, p. 523) parece partilhar deste ponto de vista:

O grau de organização e complexidade envolvido em qualquer processo cognitivo está muito além das funções das instruções genéticas e requer uma interação complexa entre diferentes níveis de organização estrutural e funcional na mente e cérebro humano. (Tradução nossa)

Os autores emergentes aceitam apenas que a genética seja uma das forças operando no processo de auto-organização. Hogenson aponta que Deacon (1997, apud HOGENSON, 2001), entre outros que realizam pesquisas em robótica, propõe modelos de funcionamento da psique que necessitam de poucas e simples estruturas “a priori” (localizadas espacialmente). Segundo o autor, a psicologia evolucionista propõe que há um grande número dessas estruturas biológicas e que cada uma tem grande complexidade. O seu objetivo em citar exemplos da área da robótica é tentar demonstrar que os centros de processamento de informação sensorial não têm grande complexidade inata.

Ele aponta que o pesquisador Rodney Brooks (1999, apud HOGENSON, 2003), propôs um sistema no qual os dados sensoriais de robôs eram diretamente ligados aos padrões de ação. Dessa forma, tornou-se possível construir robôs com programas muito mais simples e que agora conseguiam se locomover em ambientes relativamente complexos.

No entanto, como um esclarecimento, é necessário constatar que o software que controla o comportamento do robô precisa reconhecer estímulos, ou seja, o software busca características nos estímulos que recebe do meio, com base em algum padrão predefinido no software. Aquilo que o autor chama de “a priori” (presente no organismo ao nascer), continua existindo, mas de forma mais simples e fazendo parte do programa que controla a execução do comportamento. Analogamente, em organismos vivos, ainda seria necessário supor a existência de um programa herdado, o que não difere muito da proposta evolucionista; apenas haveria menos informação herdada.

5.2 O modelo emergente dentro da psicologia analítica

Hogenson (2003) dá um exemplo de como devemos compreender padrões de comportamento como emergentes e não como inatos: o movimento de bicar de um pintinho dentro do ovo se inicia porque sua cabeça é movida, inicialmente, pelos batimentos cardíacos. Esse movimento rítmico faz com que a casca do ovo se quebre e o pintinho possa sair. Esse exemplo teria como objetivo mostrar como uma função biológica básica se desdobra para formar padrões de comportamento cada vez mais complexos. O movimento de bicar passa a fazer parte do repertório comportamental do pintinho.

Hogenson (2001) também menciona o exemplo da mariposa do Yucca. Nesse exemplo, vemos que o comportamento de achar uma flor específica e colocar os ovos nesta não é aprendido e a mariposa nasce já pronta para executar esse comportamento. Parece não haver uma relação entre o processo descrito no exemplo do pintinho e no da mariposa. É inevitável questionar como a mariposa reconhece a flor na qual deve colocar seus ovos. Existem muitos exemplos como esse em diversas espécies de animais, nos quais não houve aprendizado e ainda assim o animal reage a condições específicas. Esses exemplos são interessantes, pois sugerem a *possibilidade* da preexistência de informação ou conteúdo.

O autor aponta que ao discutir o exemplo da mariposa do Yucca, tanto Lloyd Morgan (1896, apud HOGENSON, 2001) como Jung, afirmam que seu comportamento é instintual e que não se trata de um aprendizado que passou a fazer parte dos instintos ao longo da evolução (como sugeriria uma teoria lamarckista). Jung (1919[1971], VIII/2, §269) introduz uma ideia fundamental para tentar resolver a questão da imagem "herdada"; buscando ir além da definição de algo puramente instintual, o autor cita Bergson e sugere que além dos instintos, poderíamos propor que o comportamento envolve a *intuição*, através da qual o organismo apreende uma situação complexa em relação à qual a sua espécie deve agir de maneira específica (HOGENSON, 2001). Concordamos que essa observação de Jung é muito importante, mas não compreendemos como Hogenson integra essa ideia ao modelo que está propondo.

5.2.1 O esquema imagético e o arquétipo

Knox (2003) tenta aproximar o conceito de “esquema imagético” do conceito de arquétipo. Esses esquemas se formariam a partir das experiências corporais primárias do indivíduo com o mundo. Essas experiências, em si, moldariam o funcionamento do cérebro, formando os esquemas imagéticos, que irão dar forma a futuras experiências (serão os “organizadores” das experiências); também serão a base para a formação de conceitos abstratos e do significado, mas o esquema em si é destituído de conteúdo, é apenas formal.

O esquema imagético parece ser, portanto, um modelo que pela primeira vez oferece uma descrição coerente do arquétipo em si e da imagem arquetípica. O padrão abstrato em si, o esquema imagético, nunca é experimentado diretamente, mas age como fundação ou plano, assemelhando-se ao conceito do arquétipo em si mesmo. Isso provê a estrutura (*scaffolding*) invisível para toda uma gama de extensões metafóricas que podem ser expressas conscientemente em linguagem e imagens e isso pareceria, portanto, corresponder à imagem arquetípica (Tradução nossa, KNOX, 2003, p. 62).

Knox (2003), partindo de algumas ideias de McDowell (2001), propõe que o esquema se forma pela “absorção” dos princípios matemáticos presentes no meio físico. As leis matemáticas e físicas inerentes ao meio moldam e constroem o esquema imagético. Como todos os seres humanos compartilham as mesmas leis da natureza (não importando em qual parte do mundo estejam), os esquemas mostram qualidades universais a todos os seres humanos.

Na verdade, é pelo motivo dos esquemas imagéticos serem formados na experiência corporal com o mundo físico, que estes têm que representar as regras matemáticas que governam o movimento físico e as relações entre os objetos do mundo físico (Tradução nossa, KNOX, 2003, p. 66).

Vejamos como McDowell (2001) compreende a questão: ele propõe que o que determina o modo como se dá o processo de auto-organização são as próprias leis matemáticas e físicas, inerentes ao *universo* e estas leis existem a priori, portanto esse princípio não é herdado e não evolui. Para o autor, o arquétipo em si é um princípio a priori e pode ser

precisamente definido em termos matemáticos. Como exemplo, clivagem em termos matemáticos significa divisão.

A forma como McDowell (2001) utiliza o termo “a priori” difere da forma como Jung o utilizava, pois para o primeiro, o cérebro é moldado pelas leis matemáticas *do universo (meio externo)*, que ele chama de “a priori”. O córtex seria altamente plástico e neurônios individuais se conectariam uns aos outros não de acordo com padrões predeterminados, mas sob a direção do *input* sensorial. Seria dessa forma que os princípios matemáticos do meio moldariam o cérebro e por decorrência a psique. No entanto, devemos observar que os dados sensoriais são apenas isto: dados; impulsos elétricos e químicos que têm de ser “traduzidos” na imagem propriamente dita, som e etc.

Voltando à proposta dos esquemas imagéticos de Knox (2003), devemos ponderar se as experiências corporais de ser contido e sustentado, por exemplo, podem ser experimentadas como tais (experiências), sem haver algo que “ traduza ” a informação sensorial na experiência de ser contido ou sustentado. A autora argumenta que a própria experiência de ser contido ou sustentado moldaria os arquétipos.

Segundo a mesma autora, as funções superiores da mente não podem ser resultado de modularidade específica ou controladas pela genética. Seria na região subcortical onde se encontram as características que resultam da evolução (características anatômicas e neuroquímicas); somente nessa região haveria funções com propósito específico inato. A interação entre os sistemas emocionais dessa região e a atividade cortical sem propósito específico gera comportamentos que os evolucionistas consideram herdados, mas que na verdade não são (KNOX, 2010).

Conceitos e metáforas (construções das funções superiores) seriam simulações neurais em áreas secundárias do cérebro, cujas conexões com as áreas primárias (que executam a ação em si) foram inibidas. Nascermos com padrões inatos apenas para a atividade física e não com significado simbólico.

Então, esta desconexão entre áreas secundárias pré-motoras e áreas primárias que controlam a ação, oferece uma possível explicação das neurociências para a transição da atividade motora para a criação de conceitos mais primitivos (esquemas imagéticos) e então para a criação de conceitos mais complexos e representações simbólicas. Os conceitos abstratos -símbolos- estão desconectados das ações motoras, apesar de ainda serem enraizados nestas e derivados destas. (Tradução nossa, KNOX, 2010, p. 528)

Vale ressaltar, aqui, outra proposta de Knox (2010): a de que o significado simbólico e a linguagem são construídos tendo por base um padrão de ação-pausa-ação que se inicia nas primeiras relações entre mãe e bebê. Esse padrão seria exclusivo aos seres humanos, possivelmente devido a uma influência genética, mas é a atribuição de significado por parte da mãe às ações do bebê que permite o surgimento da linguagem e do pensamento. Segundo a autora, a atribuição de significado por parte da mãe literalmente esculpe os circuitos neurais do neocórtex:

Então, as mães primeiramente falam com seus filhos sobre os desejos destes, pois a criança tem a experiência direta dos seus estados corporais, como sede e fome. Descrevendo estes estados com a linguagem, elas ajudam os seus bebês a conectar estas experiências corporais a estados mentais. Somente mais tarde as mães irão começar a se focar em conceitos abstratos, como pensamento e linguagem (Tradução nossa, KNOX, 2010, p. 529)

Vemos que, de alguma maneira, a criança conecta palavras que ainda não conhece a estados físicos. Knox utiliza, nesta explicação, um raciocínio semelhante àquele que ela utiliza ao propor que “absorvemos” as leis matemáticas do meio. Da mesma forma, o bebê “absorve” a intenção que a mãe projeta na criança.

5.2.2 Os neurônios espelho e o algoritmo

Para entender melhor a visão dos autores que defendem a abordagem emergente, trataremos a seguir dos neurônios espelho. Hogenson (2009) argumenta que os neurônios espelho funcionam de uma forma tal que não é necessário supor a existência de um centro cognitivo de processamento de informações. Essa ideia se tornará obsoleta em termos epistemológicos, segundo o autor. Ele afirma que a descoberta dos neurônios espelho causou grande comoção no meio psicanalítico, pois estes possibilitariam explicar o mecanismo da empatia e outros fenômenos importantes na clínica. A proposta é que o nosso cérebro *ressoa* aos sentimentos do outro, assim como ressoamos a atos intencionais dos outros; portanto, as raízes da empatia estariam no corpo (cérebro).

A palavra chave nessa explicação é “ressoar”. Levanta-se a questão sobre o que significa dizer que nosso cérebro ressoa a algo. A intenção ao se usar esta palavra é distanciar-

se da hipótese de um centro de processamento de informações. Quando se afirma que o nosso cérebro ressoa a dado acontecimento externo, elimina-se o momento no qual a informação sensorial passa de um impulso elétrico ou químico para constituir algo com uma gestalt ou a experiência em si (ou conteúdo psíquico).

Questiona-se se não está sendo depositado nos neurônios espelho a capacidade humana de discernimento, ou a capacidade de empatia, como se isso explicasse o seu funcionamento. A discussão sobre os neurônios espelho mostra a forma de pensar do modelo emergente, por isso exploramos como estes neurônios diferenciariam um ato intencional de um ato não intencional.

Knox (2009), baseando-se em um experimento de Rizzolatti & Sinigaglia (2008), observa que a visão de atos executados por outros produz uma ativação imediata da área motora, a área que organiza e executa tais atos. O resultado dessa ativação é que o indivíduo “decifra” o significado das ações motoras observadas, entendendo-as como movimentos intencionais. Esse entendimento seria destituído de mediação linguística e conceitual, pois seria baseado no repertório de atos e no conhecimento motor do indivíduo.

A atividade dos neurônios espelho não envolveria uma atividade consciente de reflexão, não seria mediada pela linguagem e não seria conceitual. O mecanismo em questão seria mais primitivo e anterior à imaginação, linguagem e raciocínio abstrato. Essas funções mais refinadas (funções superiores) seriam desdobramentos dos esquemas imagéticos (KNOX, 2003). Os neurônios espelho são responsáveis tanto pela identificação de um ato intencional quanto pela atribuição da intencionalidade específica do ato. O reconhecimento de uma ação motora com uma intencionalidade específica se deve ao fato da ação observada fazer parte do “repertório de ações motoras” do observador.

A atribuição de intencionalidade da qual se fala trata de um mecanismo automático e inconsciente. Como exemplo, Knox (2009) menciona o comportamento automático e inconsciente de um castor que constrói uma barragem. Neste caso, não haveria intenção consciente, mas haveria uma *intenção motora*. Dennet (1995, apud KNOX, 2009, p. 310) considera esse comportamento resultado de algoritmos: uma série de instruções ou um “módulo computacional” na mente do animal. O funcionamento dos neurônios espelho é igualmente automático. Mas ainda não se sabe como esses neurônios diferenciam um ato intencional de um ato não intencional.

Os neurônios fariam a ponte entre o repertório motor e a ação observada. Considerando, hipoteticamente, que os neurônios espelho reconheçam uma semelhança entre os dados sensoriais e o repertório comportamental, seriam necessários alguns critérios para estabelecer essa semelhança. Desta forma, o funcionamento desses neurônios seria igual ao de um programa de computador (ou algoritmo). Mas um programa contém informações, mesmo que em pequena quantidade. Os critérios do programa (ou informação) que coordenariam o funcionamento do neurônio teriam de ser herdados.

Os neurônios espelho teriam que executar aproximadamente o seguinte script: se o dado sensorial se assemelha ao repertório motor, o neurônio é ativado e atribui uma intencionalidade àquela ação. Mas não se sabe o que significa dizer que o neurônio "atribui uma intencionalidade". Talvez o mecanismo psíquico de atribuir intencionalidade tenha sido simplesmente transferido para o neurônio. Mesmo se considerarmos que os neurônios espelho criam algo como um "link" entre a atividade observada e o repertório motor, não sabemos como esse neurônio passa, efetivamente, a atribuir intencionalidade à ação do outro. A ativação do neurônio espelho não é prova suficiente de que este seja a causa da atribuição de intencionalidade.

Como vimos, os neurônios espelho teriam um princípio de funcionamento, um algoritmo. Neste caso, existiria um programa no cérebro que determina a relação com o meio. Os defensores do modelo emergente dificilmente aceitam a preexistência de algo, mas, aceitando isso, eles só podem optar pela hipótese do "biologicamente pronto", mesmo que minimamente pronto.

O algoritmo, uma estrutura cerebral herdada que evoluiu através de seleção natural, contém uma quantidade muito pequena de informação que "antecipa" elementos do meio e desencadeia comportamentos (KNOX, 2003). O algoritmo nada mais seria do que um programa contendo pouca informação, mas supomos que necessariamente contenha informação, pois, caso contrário, não funcionaria. Os comportamentos desencadeados não estão gravados em sua forma completa nos genes (não vêm prontos com a complexidade que observamos); o algoritmo é a condição básica para desencadear o comportamento, permitindo o seu desdobramento em padrões mais complexos.

Para Knox (2003), bebês humanos não teriam o formato do rosto humano gravado nos genes, por exemplo, mas teriam algoritmos que os fazem prestar mais atenção a qualquer

padrão que lembre um rosto (a disposição aproximada dos olhos nariz e boca). Vejamos a distinção que a autora faz entre conteúdo psíquico e sequências de respostas:

[...] estruturas inatas não contêm *conteúdo simbólico proposicional*, mas são simples *sequências de respostas a estímulos*, processados no nível subcortical, o que garante que a atenção da criança se dirija para características chave do ambiente, que são essenciais para o seu desenvolvimento psicológico e físico (Tradução e ênfase nossa, KNOX, 2003, p. 51).

Essa diferenciação não nos diz como as sequências de respostas e a informação associada (algoritmo) foram parar nos neurônios do nível subcortical. Mesmo que essa informação seja extremamente simples, temos que entender como passou a fazer parte da genética do organismo.

Para Merchant (2010), não seria preciso supor a existência de uma tendência inata (genética) a se dirigir o olhar a determinados padrões geométricos do rosto. Isso significa que a área cerebral em questão tornar-se-ia especializada através da experiência e o que parecia ser inato é, na verdade, adquirido. Mas Merchant acaba admitindo, mesmo que brevemente e sem se prolongar suficientemente na questão, que há apenas *menos* a ser considerado inato, mas ainda há algo inato (genético) e este “algo” é a informação.

Não é claro se Knox, em um artigo de 2010, abandona ou não o conceito de algoritmo que utilizou em sua obra de 2003. Talvez tenha feito isso ao perceber a contradição inerente em propor um mecanismo que necessariamente precisa de informação para operar, ao mesmo tempo em que rejeita qualquer tipo de conteúdo inato. A autora rejeita que “o aprendizado de domínio específico requeira um algoritmo, um programa preexistente que diz ao organismo sobre o que ele deve aprender” (Tradução nossa, KNOX, 2010, p. 522). Knox (2010) argumenta que, apesar de existirem regiões do cérebro que funcionam com especificidade de domínio, não existe especificidade de domínio *inata*. A especificidade de domínio surgiria com a maturação do cérebro e interação com o ambiente, segundo a autora. Raciocinar desta forma significa que qualquer especificidade (no caso, o reconhecimento de atos intencionais), não vem pronta ao nascer.

Hogenson (2009) sugere que a seleção natural deixa traços genéticos no organismo, que determinam como será a interação das futuras gerações do organismo com o meio. Para o

autor, assim como para Knox (2010) não podemos considerar que os genes contenham programas herdados, mas ao afirmarem que há traços genéticos que influenciam a interação do organismo com o meio, estariam afirmando (indiretamente) que há alguma informação armazenada nos genes.

5.2.3 O efeito Baldwin e o surgimento da linguagem

É importante esclarecer, de início, que o efeito Baldwin não explica como informações ou conteúdos psíquicos teriam se integrado ao código genético, apenas propõe que um organismo causa modificações em seu ambiente e essa modificação influenciaria a seleção natural dessa espécie. A evolução continua sendo resultado da variação genética e da seleção natural.

Tendo observado isso, Hogenson (2001) propõe que existe um elemento de plasticidade comportamental não determinado geneticamente no ser humano e essa plasticidade afeta o ambiente no qual se dá a evolução biológica. O resultado é que esse ambiente transformado passa a selecionar naturalmente características que, de outra forma, não selecionaria. O que Hogenson está afirmando é que o ambiente cultural (como elemento da seleção natural) pode ter propiciado o surgimento de potencialidades psíquicas exclusivas ao ser humano, como a linguagem, mas não porque a seleção natural assimilou a linguagem geneticamente.

Ao falar do efeito Baldwin, Hogenson está propondo que a cultura humana e as funções superiores só existem graças a uma plasticidade psíquica que escapa ao determinismo genético. Essa plasticidade dá origem à cultura que, modificando o meio, estabelece novos parâmetros para a seleção natural. Características culturais que persistirem por tempo suficiente, em termos de seleção natural, passarão a funcionar como variáveis ambientais da seleção natural. Traços genéticos seriam selecionados pela cultura (através da seleção natural) da mesma forma como são selecionados pelo ambiente (HOGENSON, 2001)².

Seguindo o argumento de Deacon (1997, apud HOGENSON, 2001), Hogenson afirma ser impossível que a seleção natural tenha assimilado estruturas sintáticas como características codificadas no genoma humano porque as condições ambientais para isso nunca se mantiveram

² Maloney (2003) esclarece que o efeito Baldwin refere-se a qualquer alteração que qualquer organismo cause ao meio, alterando as variáveis ambientais e por decorrência o processo de seleção natural; isso significa que o efeito Baldwin não se refere especificamente ao ser humano.

estáveis por tempo suficiente; a linguagem muda muito rapidamente para que a seleção natural assimile as suas características (é interessante ponderar se algumas características das linguagens não teriam se mantido constantes). Deveríamos buscar estruturas cerebrais com funcionalidades mais gerais para explicar o surgimento da linguagem, como as estruturas neurofisiológicas envolvidas na fala, na audição e em peculiaridades da memória que auxiliam no aprendizado de sistemas de signos. A combinação dessas estruturas com a dinâmica típica de interação entre criança e cuidador é que propicia o surgimento da linguagem. Hogenson afirma que essa interação típica entre criança e cuidador constitui algo estável temporalmente, constituindo um fator passível de influenciar a seleção natural. Nesse caso, argumentamos que o mecanismo cerebral precisaria conter alguma informação geneticamente herdada que “reconheça” traços dessa interação típica entre criança e cuidador. Além disso, a linguagem implica necessariamente significado e conteúdo psíquico proposicional.

Hogenson defende que a distinção entre verbo e substantivo (ou outras características da linguagem) *emerge* de forma recorrente; ele enfatiza também que é o processo de seleção natural que age no efeito Baldwin. No entanto, o autor não explica qual nova característica genética entra em jogo na relação criança-cuidador, possibilitando a emergência da linguagem e o aumento da chance de sobrevivência e reprodução. Ele chega a sugerir uma transformação do aparelho fonético, mas isso por si só não é suficiente para dar origem à linguagem.

5.3 O modelo evolucionista dentro da psicologia analítica

Os autores da psicologia analítica que defendem o modelo evolucionista sugerem que o arquétipo seria genético ou teria pré-especificação genética, semelhante à linguagem. Eles aceitam que a aquisição da linguagem é um processo arquetípico cujo mecanismo é genético ou tem pré-especificação genética.

Stevens (2009, p.13) argumenta que Jung teve dificuldade em defender a ideia de arquétipo como potencial biológico devido à rejeição do meio acadêmico na época e que

Foi em vão que ele protestou, defendendo que ele não estava argumentando a favor de ideias inatas. Os arquétipos, afirmou, não são ideias herdadas, mas possibilidades herdadas para formular ideias – uma afirmação que qualquer biólogo acharia aceitável, mas que até recentemente não era aceitável para um psicólogo. (Tradução nossa)

Stevens menciona o psicoide e sua importância científica, mas este conceito não parece ter lugar, verdadeiramente, na teoria do autor, já que não é congruente com a sua proposta de uma base biológica para o arquétipo.

Ele propôs que estruturas arquetípicas são fundamentais não somente para a existência e sobrevivência de organismos vivos, mas que, também, controlavam o comportamento da matéria inorgânica. O arquétipo não seria uma entidade meramente psíquica, mas “a ponte para a matéria em geral”. Foi este aspecto “psicoide” do arquétipo que Wolfgang Pauli defendeu, acreditando ser esta uma grande contribuição para entendermos os princípios através dos quais o universo foi criado. (STEVENS, 2005, Tradução nossa, ênfase nossa, p. 13)

Nota-se uma contradição entre o que foi afirmado acima e outra colocação de Stevens:

[...] pois a psicologia junguiana é baseada essencialmente em uma hipótese biológica: o inconsciente coletivo. Os arquétipos, os quais constituem o inconsciente coletivo, são entidades biológicas; eles evoluíram através da seleção natural. (STEVENS, 2009, Tradução nossa, p. 19)

Ele afirma que os genes contêm os motivos e objetivos do ser humano, mas motivos e objetivos se referem a conteúdos. Merece destaque o fato de Stevens afirmar que o sofrimento do homem atual se deve à enorme diferença que existe entre o ambiente atual e o ambiente paleolítico. Não somente o ambiente é relevante, mas a organização social também. Ambos mantiveram características constantes durante a maior parte da existência da raça humana, e teriam moldado o homem geneticamente através da seleção natural.

A frustração dos instintos seria a causa do sofrimento do ser humano, que Stevens (2009, p. 67) chama de “frustração da intenção arquetípica”. Quando elementos previstos pelo programa genético estão faltando no ambiente, o processo de individuação fica comprometido e há sofrimento. Ele chega a afirmar que o propósito da vida é realizar o “programa arquetípico”;

esse seria o processo de individuação. A fobia, por sua vez, seria o exagero do medo que sentimos de objetos, animais e situações que, no passado evolutivo, mostraram-se perigosos. Para isso, a forma aproximada de uma serpente, por exemplo, deveria encontrar-se armazenada no código genético.

Outra proposta de Stevens que merece reflexão é a de que nossos genes se preocupam com outras pessoas que carregam genes semelhantes aos nossos (familiares):

[...] na moderna visão biológica, nossos genes fazem com que nos preocupemos com aqueles que carregam genes similares aos nossos. O que importa primariamente na natureza, não é se os indivíduos conseguem reproduzir-se, mas que os genes destes sobrevivam. (Tradução nossa, STEVENS, 2009, p. 89)

Considera-se o seguinte fato: o ato de se preocupar com o outro e, mais ainda, com um outro que tenha semelhanças genéticas ao indivíduo, pressupõe a *noção* de que existe um outro e de que este tem um parentesco com o indivíduo.

Para Stevens (2009, p. 98) a natureza pode ser entendida como um processo auto-reparador e isso tem implicações interessantes em como ele compreende a evolução: "A evolução ocorre quando um vão disfuncional existindo entre o organismo e o seu ambiente é remediado por uma mutação genética que fecha o vão e resulta em um melhor ajustamento e adaptação."

Aparentemente, o surgimento de novas características genéticas não é resultado do acaso para o autor, o que difere da visão clássica da evolução. A mutação acontece devido a uma necessidade específica do organismo, o que sugere um processo teleológico. No entanto, a forma como as mutações ocorrem são tipicamente entendidas como randômicas (algo por acaso dá errado no momento da divisão celular).

Ao falar das diferenças entre os modos de pensar da medicina científica e das terapias alternativas, Stevens identifica dois modos arquetípicos de encarar o processo de cura. Ele não atribui a existência dessas duas abordagens a fatores históricos, mas a fatores estruturais do cérebro, implicando que as dinâmicas arquetípicas em questão têm este modo de funcionamento devido a características anatômicas e químicas do cérebro. De forma semelhante, a vitória do deus Apolo sobre a serpente Python simboliza a dominância do lado esquerdo do cérebro sobre

o direito (Apollo associado ao lado esquerdo e Python ao lado direito). Esse mito refletiria a dominância da razão, da disciplina e do autocontrole sobre o “submundo” e essa estrutura mítica apresentar-se-ia dessa forma devido à forma como evoluiu o nosso cérebro.

Maloney (2003) acredita ser um equívoco considerar os arquétipos estruturas emergentes. O autor argumenta que da forma como Jung definiu, os arquétipos são estruturas a priori, preexistentes, e é um erro tratá-las como emergentes. Segundo o autor, uma visão estritamente emergente de arquétipo não busca elucidar de onde emergem essas formas e também falha ao não diferenciar devidamente o arquétipo da manifestação arquetípica, uma distinção à qual Jung dá grande importância. Qualquer tipo de comportamento seria gerado por programas herdados em conjunção com “inputs” ambientais.

Para Maloney (2003), os genes permitem que qualquer tipo de característica psíquica exista, incluindo a plasticidade comportamental humana. Por exemplo, a plasticidade psíquica pode ter surgido, progressivamente, através de mutações, dando origem, eventualmente, à cultura. O autor afirma que a cultura é dirigida por uma variedade de forças, mas depende necessariamente da genética para existir. Segundo o mesmo, as funções superiores da psique têm modularidade inata fraca, mas não inexistente. Isso implica que as funções superiores não funcionam independentemente da genética, e os neurônios do neocórtex têm algumas funções específicas. Propõe que a linguagem é decorrência da estrutura genética e não pressupõe que a estrutura sintática, em si, seja herdada. Para esse, uma variedade de regularidades simples do cérebro, não pertencentes às funções superiores, poderiam constituir regras para a aquisição da linguagem.

Goodwyn (2010) afirma que capacidades complexas como linguagem e comportamento social são construções que aparecem não pelo simples fato do cérebro humano ser maior que o de outras espécies, mas porque o cérebro humano possui especificidades no seu funcionamento que permitem isso, ou seja, o cérebro possui especificidade de domínio para a execução dessas e outras funções.

Goodwyn (2010) aponta, devidamente, que um estímulo sozinho não pode evocar um comportamento, sendo necessária alguma informação herdada. Isso explicita este ponto de contradição no modelo emergente. Propõe a possibilidade da validade da teoria neo-lamarckista, que aceita que características adquiridas sejam transmitidas hereditariamente.

O sistema imune é um bom exemplo de um sistema não neural no qual ocorre aprendizado e que não somente adquire informação, mas também passa informação para os seus descendentes. Esses são conhecimentos que nunca foram “aprendidos” cognitivamente (no sentido restrito), mas aprendidos (no sentido mais amplo) através da incorporação na hereditariedade. Este tipo de aprendizado ocorre tanto através da seleção natural tradicional e, como foi reconhecido recentemente, através de características paternas adquiridas, que podem ser transmitidas para os descendentes através de um processo de herança “neolamarckiano” [...]. Esses novos dados mostram que organismos individuais podem carregar informações “aprendidas” e também herdadas, adquiridas através de muitas gerações. (Tradução nossa, GOODWYN, 2010, p. 553)

O autor também afirma que “a própria existência dessa estrutura [genética] pode explicar por que algumas propostas de Jung podem parecer lamarckistas, quando na verdade não são” (Tradução nossa, GOODWYN, 2010, p. 510). Podemos nos questionar sobre por que, para Goodwyn, seria um problema Jung ser considerado lamarckista por alguns críticos, já que ele próprio defende a possível validade do neolamarckismo. Ele não menciona nada sobre essas novas pesquisas, apenas que elas existem e só ficamos sabendo da existência dessas no final do último artigo de uma série do *Journal of Analytical Psychology*, que constituiu um debate. Isso é curioso porque o paradigma atual, aceito por todos os autores discutidos, ainda é o da síntese da Teoria da Evolução, que só aceita que características genéticas surjam aleatoriamente, então a possível validade da teoria neolamarckista é crucial.

5.4 Síntese

Neste item, serão delimitadas as convergências e divergências entre ambos os modelos e como se insere o conceito de arquétipo:

- (*Modelo evolucionista*) Ser previamente existente geneticamente, ou se desenvolver diretamente a partir de uma base genética ao entrar em contato com o ambiente.
- (*Modelo emergente*) Emergir como resultante de um sistema complexo onde uma das forças deste sistema é o potencial genético, não sendo decorrência direta deste. As outras forças do sistema seriam as conexões entre os neurônios e a complexidade do meio externo, que se vincula à complexidade do cérebro.

Para uma referência mais ampla sobre as diferenças entre ambos os modelos, apresenta-se a tabela a seguir:

| | Modelo Emergente | Modelo Evolucionista |
|--|---|--|
| Informação herdada | Aceita apenas pequena quantidade de informação herdada: algoritmos simples. | Aceita haver complexos programas comportamentais herdados e sequências de comportamentos herdados. |
| Localização e natureza da informação e do conteúdo psíquico | Ambos localizados no cérebro (especialmente localizáveis). | Ambos localizados no cérebro (especialmente localizáveis). |
| Conteúdo psíquico herdado | Não aceita. | Não aceita. |
| Psique como epifenômeno do cérebro | Aceita. | Aceita. |
| Existência "a priori" | Não aceita o a priori metafísico, nem a pré-existência no organismo de um elemento que coordene a interação com o meio. | Não aceita o a priori metafísico. Aceita que o organismo possa conter um programa genético que coordene a interação do organismo com o meio. |
| Especificidade de domínio | Não aceita que regiões do cérebro, já ao nascer, tenham propósito específico (com exceção do nível subcortical). As áreas do cérebro se especializam na interação com o ambiente. | Aceita que exista especificidade de domínio pronta já ao nascer, mas não necessariamente todo comportamento vem pronto. |
| Evolução da espécie | Processo mecânico aleatório (variação genética e seleção natural). | Processo mecânico aleatório (variação genética e seleção natural). Há a exceção de Stevens, que talvez aceite uma evolução teleológica. |

A seguir, apresentam-se os pontos considerados mais relevantes:

5.4.1 A abolição da existência a priori. A hipótese da existência prévia de um elemento que permite a atividade psíquica é afastada pelo modelo emergente, em favor da existência de múltiplas interações mecânicas entre elementos materiais que, de alguma forma, interagem gerando o fenômeno da auto-organização. No entanto, este modelo aceita a existência do algoritmo, o que implica que, de alguma forma, uma combinação de substâncias pode corresponder a conteúdos psíquicos e informação sensorial.

O modelo evolucionista aceita apenas a existência “a priori”, no sentido da existência de características genéticas prontas ao nascer, o que não constitui algo propriamente a priori. Neste modelo está implícito que uma combinação de substâncias químicas pode corresponder a conteúdos psíquicos e informação sensorial.

5.4.2 Princípio de funcionamento emergente (esculpido/absorvido do meio) versus princípio inato (ou epigenético). Knox (2010) propõe que a atribuição de significado por parte da mãe às ações do bebê permite que surja linguagem e pensamento. A atribuição de significado literalmente esculpe os circuitos neurais do neocórtex. Isso se assemelha à absorção das leis matemáticas do meio, que a autora citou anteriormente.

Hogenson (2009) defende que não devemos supor que forças intra-psíquicas determinem a interação do indivíduo com o meio, mas que a própria interação com o meio constrói os mecanismos psíquicos que determinam como nos relacionamos com o meio.

Merchant (2010) defende que a própria experiência da linguagem leva a desenvolver as estruturas cerebrais/mentais responsáveis pela linguagem, o que é essencialmente igual ao que Hogenson afirmou anteriormente. Algumas partes do cérebro teriam características anatômicas que propiciariam a aquisição da linguagem e, em contato com a linguagem, estas partes tornariam-se dedicadas a esta. A especialização destas partes não seria predeterminada (não haveria especificidade de domínio inata); apenas o potencial para especialização seria pré-determinado.

Para o modelo evolucionista, qualquer princípio de funcionamento psíquico é decorrência de um programa genético ou resultante de um programa genético e sua interação com o meio.

5.4.3 A equivalência entre os esquemas imagéticos e o arquétipo em si. Estes esquemas se formariam a partir das experiências corporais primárias do indivíduo com o mundo. Essas experiências, em si, moldariam o funcionamento do cérebro, formando os esquemas imagéticos, que serão os organizadores das experiências. Também constituem a base para a formação de conceitos abstratos e do significado.

6 Discussão e Considerações Finais

Neste capítulo, fazemos considerações sobre algumas questões referentes a ambos os modelos apresentados e refletimos sobre como esses modelos se posicionam em relação à proposta de Jung.

Identificou-se um viés materialista em ambos os modelos, no capítulo quatro. Essa postura é observada principalmente quando os modelos subentendem que há uma equivalência, ou uma relação de causa e efeito, entre o cérebro e a psique. De acordo com essa perspectiva, a atividade cerebral em uma área específica corresponde diretamente a um estado ou função psíquica. Essa hipótese não foi confirmada cientificamente e a forma como ambos os modelos pressupõem a sua validade é questionável. Se essa hipótese está em suspenso, não deveríamos partir do pressuposto que ela é verdadeira, pois isso poderia acarretar em problemas nas teorias construídas com base nesse pressuposto. Poderíamos fazer um exercício de reflexão, no qual essa hipótese é válida, para vermos onde isso nos levaria, mas essa não é a postura dos modelos em questão. Iremos ressaltar alguns pontos nos quais o materialismo parece ter sido problemático no desenvolvimento das ideias dos autores apresentados.

Knox (2010) propõe que o mesmo circuito cerebral que movimenta o corpo e estrutura as percepções, também estrutura o pensamento abstrato. O fato do mesmo circuito ser ativado tanto para um como para o outro não é prova suficiente de que o circuito seja a causa de ambos. Poderíamos, com a mesma facilidade, afirmar que a ativação desse circuito é decorrência da utilização do raciocínio abstrato; talvez a ativação do circuito seja a parte mensurável do fenômeno.

Quando se estimula diretamente dada região do cérebro, é possível observar uma descarga emocional acentuada, ou outro fenômeno psíquico. Parece ser unanimidade para os autores abordados de ambos os modelos que a causa da descarga emocional é a estimulação daquela região cerebral. De certa maneira é, pois certamente o cérebro é necessário nesse processo. Mas no exemplo em questão, o estímulo veio diretamente da mão do homem; caso ocorresse naturalmente, a ativação dessa região do cérebro teria uma origem psíquica desconhecida.

Consideramos o modelo emergente, da forma como defendido por Knox, Hogenson e Merchant, materialista, pois a psique como fenômeno emergente é baseada apenas nas leis mecânicas da matéria; a complexidade existente no cérebro e no ambiente é tida como consequência de múltiplas leis mecânicas. Não há nada não mecânico ou não material em ação.

Há, em Knox (2003), uma inversão da proposta apriorística de Jung, pois o esquema imagético é construído na experiência com o mundo e não aquilo que *possibilita* a experiência com o mundo. Entendemos que para Jung, se não houver a preexistência de um princípio não criado, haveria apenas forças mecânicas em ação.

Reconsideremos a proposta de Knox (2003) e McDowell (2001), segundo a qual a psique assimila seus princípios de funcionamento do meio externo. Para McDowell (2001), o córtex seria altamente plástico e neurônios individuais se conectariam uns aos outros sob a direção do *input* sensorial. Seria dessa forma que os princípios matemáticos do meio moldariam o cérebro e por decorrência a psique. No entanto, pode-se argumentar que os dados sensoriais são apenas isso: dados; impulsos elétricos e químicos que têm de ser “traduzidos” na imagem propriamente dita, ou na experiência de ser contido. Por si só eles não têm uma *gestalt*. É difícil imaginar como esses impulsos moldariam os neurônios. Propomos que a noção de clivagem, separação ou divisão, por exemplo, não “adentrou” o cérebro já com essa forma pronta; *a noção de clivagem não está nos dados sensoriais*. Deveríamos buscar compreender o que torna possível a criação da noção de clivagem, ou o que possibilita a experiência de ser contido. De forma semelhante, Knox (2003) também propôs que o desejo da mãe esculpe os neurônios do bebê.

Adicionalmente, é dado valor excessivo à forma como os neurônios se conectam, como se esse fato explicasse todo o funcionamento psíquico. As ligações entre os neurônios não podem explicar a natureza do conteúdo psíquico.

Retomando uma colocação de Knox (2003), deve-se diferenciar as funções das regiões mais primitivas do cérebro, voltadas a tarefas específicas, dos potenciais não específicos de aprendizagem do neocórtex. No entanto, questiona-se a possibilidade da existência de um potencial *não específico* de aprendizagem. Pergunta-se: esses neurônios teriam informação para *todo e qualquer* tipo de especialização, ou *nenhuma* informação? Se o neurônio tem informação para se especializar em toda e qualquer operação possível, ele teria uma quantidade quase infinita de informação, uma ideia que não agradaria à Knox. Se o neurônio não tem nenhuma informação, não há algoritmo e não há ligação entre o neurônio e o input ambiental.

Para Knox (2003) bebês humanos não teriam o formato do rosto humano gravado nos genes, mas teriam algoritmos que os fazem prestar mais atenção a qualquer padrão que lembre um rosto (a disposição aproximada dos olhos nariz e boca). Essa constatação conflita com a proposta do modelo emergente, como apresentada por Knox, que visa eliminar qualquer elemento “a priori”, pois o algoritmo e a sua informação herdada constituem algo “a priori”.

Consideremos o seguinte fato: segundo a teoria da evolução atual, a única maneira de uma característica nova surgir em um organismo é através da variação genética aleatória. Questiona-se o seguinte: como a variação genética aleatória pode gerar *informação* (por exemplo, a informação presente no algoritmo) e como essa informação encontra correspondência no ambiente? Essa informação teria que corresponder em algum grau a um input sensorial. O gene teria que sintetizar uma substância semelhante ao input sensorial. Essa questão traz problemas para qualquer modelo que proponha um algoritmo ou programa herdado. Entendemos que o input sensorial só tem um papel se o neurônio puder “reconhecê-lo” com informação que já possui. Tomemos como exemplo uma espécie de pássaro que evita serpentes e tentemos imaginar como surgiu essa característica na espécie: só pode ter sido através de variação genética *aleatória*. Teríamos que supor que um grupo de genes, *por acaso* (como através da mutação), passou a proporcionar a imagem aproximada de uma serpente.

Relembremos um exemplo da área da robótica dado por Hogenson, utilizando a proposta de Rodney Brooks (1999, apud HOGENSON, 2003). Nesse exemplo, Brooks liga os dados sensoriais de robôs diretamente aos padrões de ação, tornando a locomoção desses robôs mais precisa. Esses padrões de ação constituem programas dentro do robô. Com esse exemplo, Hogenson quer defender que, analogamente, em organismos vivos, não há um *lugar* pronto ao nascer (ou “a priori”) que processa o dado sensorial e depois executa o comportamento. O objetivo é afastar a necessidade de algo “a priori”. No entanto, consideramos essa proposta contraditória, pelo seguinte fato: o software que controla o comportamento do robô precisa estar presente *no robô*. Aquilo que o autor considera “a priori”, ainda existe e faz parte do programa que controla a execução do comportamento do robô. Analogamente, em organismos vivos, ainda seria necessário supor a existência de um programa herdado.

Hogenson (2009) defende que não devemos supor que forças intrapsíquicas determinam a interação do indivíduo com o meio, mas que a própria interação com o meio constrói os mecanismos psíquicos que determinam como nos relacionamos com o meio. Se não atribuirmos nenhum princípio à psique, acabamos por considerá-la uma tabula rasa e é difícil conceber como

uma tabula rasa tem qualquer interação com o meio. Mas nenhum dos autores abordados defende a ideia de tabula rasa. Como uma analogia, se colocarmos um robô sem software em qualquer ambiente, nada acontecerá. Se colocarmos qualquer software, por mais simples que seja, em um robô, o princípio se encontrará no *robô* e não na “relação com o meio”.

Consideremos a seguinte citação de Hogenson:

Colocando de forma ousada, o argumento nesse artigo nos leva a concluir que os arquétipos do inconsciente coletivo, como entidades modulares no cérebro ou como abstrações neoplatônicas de algum universo ontológico alternativo, *não existem*, no sentido de que não há um *lugar* onde podemos afirmar que os arquétipos existam. (HOGENSON, 2001)

Há dois problemas com essa colocação de Hogenson: ele chama metafísica de “abstrações” (sabemos que ele está se referindo à metafísica, pois ele menciona a escola neoplatônica) e considera essa como um “universo ontológico alternativo”, implicando um *lugar*, ou *espaço*; mas a metafísica não trata de elementos com extensão espacial. Para o autor, tanto a perspectiva evolucionista como a neoplatônica incorreriam em erro ao supor a necessidade de um *lugar*, mas não entendemos por que essa crítica se aplica à metafísica.

Jung não defende declaradamente uma teoria metafísica, mas ao falar de uma realidade não material, ele não está falando de um lugar, ou de um espaço-tempo; ele está falando de algo que, por definição, transcende o espaço-tempo, pois não é material. Os processos psicoides não se referem necessariamente a um lugar.

Hogenson (2001, 2003) menciona dois exemplos de comportamento animal que merecem uma breve reflexão: o exemplo da mariposa do lucá (2001) e o do pintinho (2003). A mariposa nasce capaz de encontrar uma flor específica e colocar os seus ovos nessa, enquanto o pintinho aprende a bicar devido aos seus batimentos cardíacos, ainda dentro do ovo. No primeiro caso, não há nenhum processo de aprendizado observável, enquanto no segundo, há aprendizado. O exemplo do pintinho não nos fornece uma explicação de como a mariposa nasce capaz de executar um comportamento tão específico, pois no caso dessa não houve aprendizado. Considera-se que com o exemplo do pintinho, o autor estivesse tentando elucidar como um comportamento emerge (sem um programa genético), mas esse exemplo não é adequado e nem suficiente, pois não permite generalização.

Lembremos a proposta dos neurônios espelho, defendida pelo modelo emergente. Esses neurônios seriam responsáveis pela atribuição de significado e ativados quando vemos alguém executar uma ação. Gostaríamos de propor repensar essa proposta.

Ao propor a existência de “neurônios que atribuem intencionalidade”, a teoria é imediatamente sancionada, pois se propõe um *lugar* para o fenômeno, o que nos faz considerar essa visão mecanicista. Além disso, há uma equivalência implícita entre os processos químicos e elétricos dentro do neurônio, com a psique, o que também demonstra como a proposta é mecanicista. O mistério envolvido na atribuição de intencionalidade é apenas transferido para o neurônio (passou da *psique*, para o *cérebro* e então para o *neurônio*). Com isso, tem-se a ilusão de ter explicado o fenômeno, mas o que aconteceu foi que o neurônio ganhou uma psique. Estendendo o raciocínio utilizado para se chegar à conclusão de que os neurônios espelho atribuem significado, deveríamos tentar encontrar no neurônio o elemento intracelular capaz de atribuir significado (algo como o neurônio do neurônio). Obviamente, essa proposta é difícil de sustentar, mas o objetivo é explicitar o quão questionável ela é.

Discutiremos, agora, Stevens e a psicologia evolucionista:

[...] na moderna visão biológica, nossos genes fazem com que nos preocupemos com aqueles que carregam genes similares aos nossos. O que importa primariamente na natureza, não é se os indivíduos conseguem reproduzir-se, mas que os genes destes sobrevivam. (Tradução nossa, STEVENS, 2009, p. 89)

Stevens (2009) considera o ato de se preocupar com um indivíduo geneticamente semelhante a nós, decorrência de um programa genético. Mas esse ato pressupõe a *noção* de que existe um outro e de que esse tem um parentesco conosco. A não ser que o gene consiga ter noções de classe, não entendemos como o gene pode induzir o indivíduo a se preocupar mais com alguém geneticamente semelhante. Tomemos a situação: caso dada pessoa não saiba que um outro indivíduo em perigo tem semelhança genética com ela, o gene ainda assim induzirá maior preocupação? Essa pergunta evidencia que está se supondo, ou que o gene reconhece pensamentos, ou que o gene é capaz de produzir pensamentos.

Esse tipo de raciocínio não é exclusivo ao Stevens, ele está reproduzindo o raciocínio de diversos autores da psicologia evolucionista. Vejamos um trecho sobre a teoria do investimento parental:

[...] as mulheres apresentam um maior investimento parental na prole do que os homens, porque elas passam seus genes para poucos descendentes. Isso ocorre devido aos períodos de tempo limitados durante os quais elas estão férteis e, em comparação com os homens, o período mais limitado durante o qual elas podem produzir filhos. Em outras palavras, o investimento parental é maior para indivíduos do sexo feminino devido aos custos de "reposição", que são maiores para elas. Baseado nisso, sugere-se que as fêmeas terão preferência mais forte com relação a seus parceiros sexuais do que os machos (Trivers, 1972). Além disso, sugere-se que indivíduos do sexo masculino e feminino terão critérios diferentes para a seleção de parceiros, sendo machos irão se concentrar mais no potencial reprodutivo de uma parceira (por exemplo, juventude), e as fêmeas, no potencial do parceiro para proporcionar recursos e proteção.

Em segundo lugar, há a questão da probabilidade de paternidade. Como as mulheres carregam seus óvulos fertilizados, elas sempre podem ter certeza de que são as mães da prole. Por outro lado, os homens não podem ter tanta certeza de que os filhos são seus, e assim, devem adotar medidas para garantir que seu investimento seja garantido dirigido para seus próprios filhos, e não para os de outro macho (BUSS, 1989, p.3). A partir daí, sugere-se que os machos apresentem maior preocupação com os rivais sexuais e valorizem mais a castidade em uma parceira potencial do que as fêmeas". (PERVIN et al., 2004, p. 251)

Questionamos qual utilidade teria para a espécie, um homem querer negar-se a cuidar de um filho que não é dele e dar atenção somente a sua prole. É fácil constatar que isso diminuiria as chances de sobrevivência da espécie. Da forma como é colocado, parece que o gene do indivíduo deseja, ele, sobreviver e deixar os outros genes para trás. Se o gene quer se propagar ou propagar a espécie, devemos supor que ele possui alguma forma de inteligência ou psique.

Um psicólogo evolucionista poderia afirmar que características genéticas que propiciam ao homem maior preocupação com a fidelidade da parceira, foram selecionadas naturalmente. Se este é o caso, concluí-se que no decorrer da evolução os homens que não se preocuparam com a fidelidade da parceira tiveram algum tipo de desvantagem e pereceram antes de passar os seus genes para frente; mas nada impediria esses homens de se reproduzirem e nada impediria os filhos desses homens de terem sobrevivido, a não ser que o "padrasto" destes escolhesse matar as crianças que não carregassem os seus genes, mas não haveria maneira de saber com certeza se o filho seria ou não dele. Isso sem contar o problema do gene ter que reconhecer traços de infidelidade na mulher.

Parece que há algum hormônio que fala ao pé do ouvido do homem, dizendo que ele deve ficar atento à fidelidade da mulher. Talvez, quando o homem considera a possibilidade da parceira ter relações sexuais com outro homem, determinada parte do cérebro seja ativada,

gerando o ciúme. Nesse caso, os genes teriam que reconhecer uma proposição do tipo “minha mulher pode ter relações sexuais com outro homem” para então disparar o ciúme, o que é bastante discutível. Para haver o comportamento de ter ciúmes de uma mulher, é preciso a imagem da mulher e a ideia de que ela possa ter relações sexuais com outro homem.

O gene pode controlar a quantidade de produção de um determinado hormônio, a quantidade, estrutura e eficiência das sinapses, ou a quantidade de neurônios em determinada região do cérebro. Há um “salto” quando tratamos o cérebro como se ele possuísse um software herdado capaz de encontrar ideias específicas dentro dele mesmo.

Retomemos o seguinte trecho, no qual Stevens fala sobre o psicoide:

Ele propôs que estruturas arquetípicas são fundamentais não somente para a existência e sobrevivência de organismos vivos, mas que, também, controlavam o comportamento da matéria inorgânica. O arquétipo não seria uma entidade meramente psíquica, mas “a ponte para a matéria em geral”. Foi esse aspecto “psicoide” do arquétipo que Wolfgang Pauli defendeu, acreditando ser esta uma grande contribuição para entendermos os princípios através dos quais o universo foi criado.

Como os arquétipos são as *precondições* para toda a existência, eles se manifestam através de realizações espirituais na arte, ciência e religião, assim como na organização da matéria orgânica e inorgânica. (STEVENS 2005, Tradução nossa, ênfase nossa, p. 13)

Não é possível conciliar a proposta do autor com a visão assinalada acima, que remonta a Jung, pois se aceitarmos que os arquétipos têm um aspecto psicoide, não podemos afirmar que estes são entidades biológicas (apenas). Na opinião do autor, os arquétipos são entidades biológicas que evoluíram através da seleção natural: “[...] pois a psicologia junguiana é baseada essencialmente em uma hipótese biológica: o inconsciente coletivo. Os arquétipos, os quais constituem o inconsciente coletivo, são entidades biológicas; eles evoluíram através da seleção natural”. (STEVENS, 2009, Tradução nossa, p. 19)

Ele chega a constatar que para Jung seria um desastre tratar da psique como se essa fosse constituída pela genética e pela química e afirma que ele também toma uma postura não materialista, mas de acordo com as afirmações do autor, a sua visão se encaixa na definição de

materialismo e não entendemos o real papel do psicoide na teoria de Stevens. Não observamos no modelo evolucionista a tentativa de incluir o psicoide em suas descrições.

No capítulo 3, vimos que de forma recorrente Jung critica o reducionismo biológico, então a afirmação categórica de Stevens sobre a proposta biológica na base da psicologia analítica nos parece estranha. Notou-se que Jung (1927[1974], §53, X/3) às vezes prefere considerar o arquétipo como algo criado nas condições específicas da terra, mas afirmar que a psicologia junguiana é baseada em uma hipótese biológica é um equívoco, pois o psicoide não é algo biológico e tem um papel central na teoria junguiana.

Goodwyn (2010) propõe que aquilo que vem pronto geneticamente e aquilo que se desenvolve a partir de bases genéticas, deve ser considerado inato. Referente a essa proposta, questionamos por que aquilo que não veio pronto deve que ser considerado inato. De acordo com a proposta do autor, há duas opções: ou dada característica vem pronta geneticamente, ou se desenvolve a partir de bases genéticas; em ambos os casos a característica deve ser considerada inata (mas não genética, no segundo caso). Não há nada que não seja inato, segundo essa proposta, pois se considera que toda característica tem ao menos uma base genética. Para exemplificar por que consideramos essa proposta problemática, consideremos o seguinte: imagens decorrentes da história individual teriam pré-especificação genética, também, então deveríamos considerá-las inatas, o que é uma contradição.

Vemos que ambos os modelos não incluem o psicoide em suas teorias. Sem o psicoide, ou sem um princípio não criado, a teoria junguiana perde grande parte de sua característica. Esse conceito assume um lugar muito importante na teoria junguiana, pois demonstra o posicionamento epistemológico de Jung.

Knox (2003) desconsidera a possibilidade de eventos sincronísticos, considerando a crença de Jung nesse tipo de evento fruto de erros estatísticos cometidos por ele e da tendência que os seres humanos têm de ver significado em acontecimentos que não têm significado: uma ilusão. A autora também não constrói uma teoria que dê lugar ao psicoide.

Evidentemente, Knox tem todo o direito de não concordar com a teoria da sincronicidade e propor modificações na teoria de Jung, mas consideramos que deixar de fora a sincronicidade torne a teoria junguiana incoerente, porque eventos sincronísticos são evidência da existência do psicoide.

É importante destacar que Hogenson (2009) aceita o conceito de sincronicidade de uma maneira particular, bastante diferente da forma como Jung concebia o fenômeno. A sincronicidade seria um elemento no processo de desenvolvimento humano, trata-se de uma atribuição de significado a eventos importantes para o desenvolvimento psíquico e não de *acontecimentos* que têm significado. Hogenson desconsidera a possibilidade da pré-existência de significado.

Devemos nos questionar por que os autores discutidos escolhem fazer uma “ponte” entre a teoria junguiana e as suas respectivas abordagens. O objetivo desse projeto poderia ser encontrar correspondências entre os conceitos de Jung e os conceitos mais atuais das áreas das neurociências e da psicologia evolucionista, talvez atualizando ou expandindo a teoria junguiana. Outra possibilidade é a utilização da teoria junguiana para a expansão do atual paradigma científico. Consideramos que os conceitos de sincronicidade e o do psicoide podem auxiliar nessa expansão, pois através desses pode ser possível chegar a uma síntese, ou a um ponto comum epistemológico entre física e psicologia, como Jung propôs.

A natureza psicoide do arquétipo contém muito mais do que se pode incluir numa explicação psicológica. Ela aponta para a esfera do *unus mundus*, o mundo unitário, para o qual a psicologia, por um lado, e a física atômica, por outro, convergem por caminhos diferentes, produzindo, uma independentemente da outra, certos conceitos análogos e auxiliares. Ainda que o primeiro passo do processo cognitivo seja distinguir e separar, no segundo passo vai unir de novo o separado e só haverá uma explicação satisfatória quando se alcançar a síntese. (JUNG, [1957/58]1974, §852, X/3)

É possível que ambos os modelos estejam eliminando algo valioso em Jung, talvez justamente aquilo que poderia contribuir para a transformação do atual paradigma científico.

Jones (2003) comenta o debate entre os modelos evolucionista e emergente, no *Journal of Analytical Psychology*. Refletindo sobre epistemologia, a autora afirma que Lakatos, colega e crítico de Popper, sugere que uma meta-teoria central inquestionável seja “revestida” de hipóteses e teorias a serem comprovadas, mas que permanecem em suspenso. Essas teorias temporárias poderiam gerar previsões e apontar novas hipóteses a serem provadas. Uma meta-teoria especifica os pontos fundamentais e os limites do campo de conhecimento em questão, além de sugerir o que é consistente e o que não é consistente com a lógica central.

Jones (2003) afirma que apesar de teorias como as de Hogenson e Maloney parecerem constituir hipóteses intermediárias não constituem. As contradições que aparecem não são resolvidas de forma científica (criando hipóteses e testando-as empiricamente). Ao invés disso, o debate permanece ao nível do “a favor” ou “contra” dado ponto de vista. Apesar de haverem insights importantes nessas discussões, Jones aponta que insights, argumentos persuasivos e retórica não constituem fatos científicos.

Outro ponto importante colocado por Jones é que a perspectiva inatista tem a teoria junguiana como subordinada à meta-teoria evolucionista, o que é impossível de conceber. Ela propõe que a teoria junguiana não cabe no programa de pesquisa da psicologia evolucionista. A teoria dos arquétipos não é derivada de Darwin e a teoria darwiniana não necessita da teoria de Jung para sua confirmação. A posição inatista tende a se apropriar da credibilidade do darwinismo como um “revestimento”, como hipóteses temporárias que protegem as ideias de Jung.

Sentimo-nos no dever de explicitar, no entanto, que não é apenas o modelo evolucionista que aborda a teoria junguiana dessa forma exageradamente parcial, o modelo emergente da forma como proposto por Knox, Hogenson e Merchant também o faz. Deve-se notar que esse modelo suporta uma variedade de perspectivas dentro da sua proposta. Por exemplo, existem perspectivas emergentes que aceitam a ideia de metafísica (<http://plato.stanford.edu/entries/properties-emergent/#EpiEme>), então devemos manter em mente que o que Knox, Hogenson e Merchant propõem, mostra a postura específica que *esses autores* assumem.

Cambray (2009) ressalta que seria necessário diferenciar fenômenos parapsicológicos e sincronicidade, pois Jung preferiu considerar a sincronicidade um fenômeno sem causa, enquanto a parapsicologia considera que esses fenômenos têm causa. Essa proposta de Jung é questionável, pois se esses fenômenos têm como pré-requisito a existência de significado e ocorrem da maneira como ocorrem devido a um significado, não entendemos por que esses fenômenos deveriam ser considerados acausais; entendemos que não tenham causa *mecânica*, mas não *nenhuma* causa. Cambray (2009), usando a linguagem do modelo emergente, defende que a sincronicidade poderia ser descrita como uma quebra na simetria das leis da natureza (as leis mecânicas da natureza tornar-se-iam relativas na ocorrência de um evento sincronístico). Por exemplo, a origem da vida poderia ser fruto de um momento em que houve uma quebra na simetria das leis que governam a matéria inorgânica. Ressaltamos que esse fenômeno depende

da existência do psicoide e do significado para ocorrer; defendemos que não faria sentido propor que esses eventos ocorrem por acaso, aleatoriamente.

Cambray (2009) defende que Jung dá um lugar à psique na origem do universo, pois antes do aparecimento de matéria e energia existiria o arquétipo psicoide. Para Cambray, essa proposta não teria como objetivo defender a existência de uma inteligência por trás da criação do universo; seria apenas a constatação da existência necessária de um princípio psíquico na origem do universo. O universo seria permeado por algo psíquico, assim como seria permeado por tempo, espaço e matéria; eventos sincronísticos refletiriam esse estado inicial indiferenciado, anterior ao Big Bang.

Gostaríamos de propor que o que explica a sincronicidade não é o fato de ter existido esse momento indiferenciado, que antecedeu o Big Bang, mas o fato de existir algo não criado de natureza psíquica ou quase psíquica. Esse momento indiferenciado nem é um *momento*, pois não havia espaço-tempo antes do Big Bang. Cambray (2009) lembra-nos que Jung propõe um “conhecimento absoluto” em eventos sincronísticos; propomos que este seria o significado não criado, ou o significado que não passou pelos órgãos sensoriais. Entendemos que apenas esse significado possa ser considerado acausal, pois sempre existiu.

Cambray (2009) defende que é possível adaptar o conceito de sincronicidade para que seja possível coordená-lo com o modelo emergente. A proposta do autor é interessante, mas nos parece problemático defender que a auto-organização é a fonte do significado sincronístico, como ele faz. Faria mais sentido propor que o significado é a razão de haver organização, pois a auto-organização não ocorreria sem algum sentido ou direção (ou seja, aleatoriamente).

O modelo emergente tem um grande problema com a ideia de *causa*, pois tende a afastá-la. Geralmente fala-se nas múltiplas variáveis do sistema e no fato do *todo* comportar-se diferentemente de suas *partes* isoladas. Parece-nos que o principal motivo da rejeição da noção de causa é o fato de não haver uma causa *material* para esses fenômenos. Portanto, tentar encontrar uma causa não física seria algo como uma heresia em termos científicos. Então, optou-se por afastar essa noção. Pauli e Jung também desejavam afastar a noção de causa (CAMBRAY, 2009) e esse seria um ponto importante para Cambray, pois facilitaria a aproximação entre a proposta de Jung e a proposta emergente para fenômenos sincronísticos. Consideramos que exista, no fundo, um medo de cometer uma grande heresia científica ao se propor uma causa para esses fenômenos, pois isso poderia levar a uma teoria metafísica com uma hierarquia.

O físico teórico David Bohm propôs a existência de um “pano de fundo” (*background*) regendo a existência material; esse pano de fundo é, resumidamente, o que ele chama de ordem implícita (NICHOL, 2003). Consideramos que esse conceito tenha grande correspondência com o psicoide, de Jung, pois assim como esse, a ordem implícita constitui algo não material que está na raiz tanto da matéria, como da psique. Utilizando esse conceito, não precisaríamos supor que os fenômenos sincronísticos existem devido ao fato de um dia ter existido um momento de indiferenciação entre o elemento “psíquico” e a matéria (como propôs Cambray (2009)). O elemento “psíquico”³ que permeia a existência junto com o espaço e o tempo seria responsável por esses fenômenos.

Bohm afirma que o modo como partículas subatômicas se comportam parece aproximar-se mais do funcionamento de um organismo vivo, do que do funcionamento de uma máquina. Parece que essas partículas acumulam informação das interações que fazem e respondem de acordo com o *significado* dessa informação. Ele também comenta o fenômeno das conexões não localizadas (*non-local connections*), que mostra como duas partículas (2 elétrons, por exemplo) interagem, *mesmo sem haver qualquer conexão mecânica* entre elas. (NICHOL, 2003)

O fato do todo se comportar diferentemente de suas partes isoladas também é importante, para Bohm, mas ele aborda a questão de forma diferente, pois enquanto o modelo emergente parece se contentar em constatar a existência da auto-organização, Bohm tenta propor uma teoria de como isso ocorre, ou seja, como padrões emergem, propondo uma ordem implícita e um significado. O “todo” é algo mais profundo para Bohm, pois designa um *campo de significado*, uma totalidade viva na qual estamos inclusos. Nesse contexto, não seríamos apenas observadores passivos, mas participantes ativos em um campo onde tudo está interconectado; ou seja, nossa atividade psíquica faz parte da dinâmica desse sistema (influi nele e é influenciado por ele). Ele aponta que na visão mecanicista as múltiplas interconexões de um sistema complexo são reduzidas simplesmente às conexões mecânicas entre os diversos componentes de um sistema. Para Bohm, esse assunto requereria uma teoria metafísica. (NICHOL, 2003)

O pesquisador Charles Tart é conhecido por ser um pesquisador sério no campo dos fenômenos paranormais. Em uma de suas obras mais recentes (2009) ele discorre sobre os problemas que ele acredita existir no meio científico, que barram o desenvolvimento adequado das pesquisas no campo da paranormalidade. Ele inicia a crítica lembrando uma frase de

³ Consideramos que este elemento seja o significado não criado do qual Jung fala.

Maslow (1966 apud TART, 2009) na qual esse autor coloca que “é tentador, quando a única ferramenta que temos é um martelo, tratar tudo com se fosse um prego”. Isso resume de forma geral a atitude do viés materialista, pois este, de forma semelhante, impõe um modelo a fenômenos que mereceriam outro tipo de hipótese. Como o materialismo tornou-se praticamente sinônimo de ciência realmente séria, o pensamento materialista simplesmente se impõe a qualquer fenômeno, mesmo quando se observa que essa imposição produz hipóteses questionáveis. Maslow (1966 apud TART, 2009) identifica 21 “patologias” relacionadas a essa atitude da ciência. Explicaremos 10 destas resumidamente, pois estas já se mostram suficientes. Propomos refletir sobre essas “patologias” lembrando os questionamentos feitos a ambos os modelos:

- **Necessidade compulsiva de ter certeza, negação da dúvida:** em algumas pesquisas, é necessário ter a capacidade de dizer simplesmente: “eu não sei” ou “isso me confunde”; de certa forma é uma questão de honestidade intelectual. A incapacidade de fazer isso pode gerar falsas certezas.
- **Generalização prematura:** é uma das consequências da necessidade de ter certeza. O pesquisador força os fenômenos a se encaixarem em categorias pré-estabelecidas, eliminando a riqueza desses fenômenos; isso serve para reforçar o desejo do pesquisador de que ele sabe.
- **Ater-se a uma generalização, mesmo sabendo da existência de novas evidências que a contradizem:** o pesquisador se fecha e trata com desdém novas evidências que podem demonstrar que o viés em questão é limitado em certos casos.
- **Necessidade de demonstrar confiança, assertividade; inflexibilidade neurótica e necessidade de ser “durão”:** devido ao medo de não saber, mecanismo defensivo contra insegurança profunda.
- **Racionalização:** exemplo: podemos bater o olho em uma pessoa e constatar que não gostamos dela, mesmo sem ter detalhes sobre ela. É comum tentarmos dar motivos “lógicos” para esse sentimento, enquanto o real motivo permanece inconfesso. É como se pensássemos algo como: “Eu não gosto daquele cara e encontrarei uma boa justificativa “lógica” para sustentar isso”. A racionalização parece ser racional, mas serve apenas para ocultar um conflito que não pode vir à tona.
- **Intolerância à ambiguidade:** simplificação excessiva; leva o pesquisador a ignorar partes da realidade.
- **Fatores sociais que permeiam a busca por conhecimento:** necessidade de aprovação e de pertencer a um grupo, como o dos “cientistas”.

- **Humildade patológica:** como exemplo, alguém que pensa algo como: “se as verdadeiras autoridades, os cientistas, estão afirmando que fenômenos paranormais são bobagem, então devo acreditar no que eles dizem”.
- **Excesso de admiração por uma autoridade:** a autoridade pode ser uma instituição ou pessoa. Por exemplo: o pesquisador se esforça para chegar a conclusões que suportam o pensamento de um acadêmico reconhecido; torna-se *apenas* um discípulo, incapaz de criar a própria teoria.

É possível que tenhamos observado alguns desses mecanismos quando discutimos os modelos emergente e evolucionista dentro da psicologia analítica, pois ambos partem do pressuposto materialista em uma discussão que necessitaria, antes, tratar detalhadamente do problema mente-cérebro. Como Tart (2009) coloca, é uma questão de “fé” que o pressuposto materialista certamente irá se confirmar no futuro e que, portanto, devemos partir do pressuposto que este seja válido, atualmente. Ele oferece diversos indícios coletados empiricamente que sustentam a possível validade de fenômenos paranormais.

Considerações Finais

Constatamos que uma discussão epistemológica aprofundada é contornada na disputa entre ambos os modelos. Também se observa o mau uso da lógica, pois esta é utilizada, muitas vezes, não para tentar descobrir quais tipos de proposições poderiam constituir hipóteses coerentes, mas para construir racionalizações que sustentam cegamente o paradigma que se está defendendo. Estamos apontando que a necessidade de defender esse paradigma se impõe de tal forma que acarreta no mau uso da lógica. Os autores parecem ser incapazes de se distanciar dos pressupostos que vêm junto com o pacote do “paradigma” adotado. Parece haver uma enorme identificação com esses pressupostos e o debate não constitui mais uma oportunidade de expansão do conhecimento, mas uma disputa onde haverá um vencedor e um perdedor. É possível que haja algo como uma corrida entre ambos os modelos, sendo o vencedor aquele que demonstrará à comunidade científica como a psicologia analítica pode ser científica, se associada à sua abordagem. Nossa tarefa como pesquisadores, no entanto, não é sermos aceitos pela comunidade científica, mas construir uma teoria coerente. Se este não for o objetivo, nos distanciamos da possibilidade de fazer uma contribuição original à ciência e

também da possibilidade de utilizar elementos da teoria junguiana para expandir os atuais paradigmas.

Parece existir dentro da comunidade junguiana uma espécie de culpa ou até mesmo vergonha pelos deslizes epistemológicos de Jung no passado (por exemplo, a imagem lamarckianamente herdada e a tendência ao vitalismo). Como todos na academia querem ser respeitados como cientistas, acreditamos que muitos vêm a necessidade de se retratar frente “os cientistas” adotando as perspectivas materialistas em alta no momento. O problema com esse fato é que podem existir propostas em Jung que parecem desafiar o “bom senso” científico, mas justamente essas podem trazer uma contribuição importante.

Acreditamos que entre essas propostas se destaca a da existência de um significado não criado, ou transcendental. Esta nos força a tentar reconceber o que é significado e conteúdo psíquico. Também sugere uma explicação de como a psique não é um epifenômeno da matéria, pois há um significado transcendental envolvido na sua existência. Gostaríamos de fechar o trabalho com uma citação que explicita essa ideia:

Estamos tão acostumados a considerar o “sentido” como um processo ou conteúdo psíquico, que relutamos em admitir que ele possa existir também fora de nossa psique. [...] Se, portanto, sustentamos a hipótese de que um só e mesmo significado (transcendental) pode manifestar-se simultaneamente na psique humana e na ordem de um acontecimento externo e independente, entramos em conflito com dois pontos de vista científicos e epistemológicos habituais. Devemos recordar-nos constantemente da validade meramente estatística das leis da natureza e do efeito do método estatístico que elimina todos os acontecimentos incomuns, para prestarmos ouvido a tal hipótese. A grande dificuldade está em que nos faltam totalmente os meios científicos para provar a existência de um sentido objetivo que não seja, ao mesmo tempo, um produto da psique. (JUNG, [1950]1971, §905, VIII/3)

BIBLIOGRAFIA

PLOMIN, R. et al. *Genética do Comportamento*. 5ª ed. Porto Alegre: Editora Artmed, 2011. 480p.

PERVIN, L. A.; JOHN, O. P. *Personalidade: teoria e pesquisa*. 8ª Ed. Porto Alegre: Editora Artmed, 2004.

STEVENS, A. *The two million year old self*. EUA: Texas A&M University Press, 2009. 140p.

MALONEY, A. Reply to Hogenson. *Journal of Analytical Psychology*, v.48, p.263-265, 2003. Disponível em: <http://www.pep-web.org/toc.php?journal=joap&volume=48#p0263>

GOODWYN, E. Approaching archetypes: reconsidering innateness. *Journal of Analytical Psychology*, v.55, p.502-521, 2010. Disponível em: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-5922.2010.01862.x/abstract>

KARMILOFF-SMITH, A. et al. *Rethinking Innateness: a connectionist perspective on development*. 4ª ed. Massachussets: MIT Press, 1999. 447p.

KAUFFMAN, S. *At home in the universe: the search for laws of self-organization and complexity*. New York, 198 Madison Avenue: Oxford University Press, 1995. 321p.

LAKATOS, E. M.; MARCONI, M. A. *Técnicas de Pesquisa: planejamento e execução de pesquisas, amostragens e técnicas de pesquisas, elaboração, análise e interpretação de dados*. 5ª ed. São Paulo: Editora Atlas, 2002. 282p.

MERRY, U. *Coping with uncertainty: insights from the new sciences of chaos, self-organization, and complexity*. London: Praeger Publishers, 1995. 209p.

SAUNDERS, P.; SKAR, P. Archetypes, complexes and self-organization. *Journal of Analytical Psychology*, v.46, p.305-323, 2001. Disponível em: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1465-5922.00238/abstract>

JONES, R. Responses. *Journal of Analytical Psychology*, V. 48, p. 705–718, 2003. Disponível em: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1465-5922.00429/abstract>

KNOX, J. *Archetype, attachment, analysis: junguian psychology and the emergent mind*. Great Britain: Brunner-Routledge, 2003. 230p.

_____, Mirror neurons and embodied simulation in the development of archetypes and self-agency. *Journal of Analytical Psychology*, v.54, p.307-323, 2009. Disponível em: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-5922.2009.01782.x/abstract>

_____, Responses to Erik Goodwyn's 'Approaching archetypes: reconsidering innateness'. *Journal of Analytical Psychology*, v.55, p.522-549, 2010. Disponível em: http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-5922.2010.01863_1.x/abstract

HOGENSON, G. The Baldwin effect: a neglected influence on C. G. Jung's evolutionary thinking. *Journal of Analytical Psychology*, v.46, p.591-611, 2001. Disponível em: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1465-5922.00269/abstract>

_____, Reply to Maloney. *Journal of Analytical Psychology*, v.48, p.107-116, 2003. Disponível em: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1465-5922.t01-1-00102/abstract>

_____, Archetypes as action patterns. *Journal of Analytical Psychology*, v.54, p.325-337, 2009. Disponível em: <http://www.pep-web.org/toc.php?journal=joap&volume=54#joap.054.0325a.h00001>

_____, Synchronicity and Moments of Meeting. *Journal of Analytical Psychology*, v.54, p.183-197, 2009. Disponível em: <http://www.pep-web.org/toc.php?journal=joap&volume=54#joap.054.0183a.h00001>

_____, Response to Erik Goodwyn's 'Approaching Archetypes: Reconsidering Innateness'. *Journal of Analytical Psychology*, v.55, p.543-549, 2010. Disponível em: <http://www.pep-web.org/toc.php?journal=joap&volume=55#p0543>

MERCHANT, J. Response to Erik Goodwyn's 'Approaching Archetypes: Reconsidering Innateness'. *Journal of Analytical Psychology*, v.55, p.534-542, 2010. Disponível em: <http://www.pep-web.org/toc.php?journal=joap&volume=55#joap.055.0534a.h00001>

MCDOWELL, M. J. Principle of organization: a dynamic-systems view of the archetype-as-such. *Journal of Analytical Psychology*, v.46, p.637-654, 2001. Disponível em: <http://www.pep-web.org/toc.php?journal=joap&volume=46#joap.046.0637a.h00001>

Stanford Encyclopedia Online: <http://plato.stanford.edu/entries/properties-emergent/#EpiEme>

TART, C. *The end of materialism: How Evidence of the Paranormal Is Bringing Science and Spirit Together*. Oakland, CA: New Harbinger Publications, 2009. 397p.

CAMBRAY, J. *Sychronicity: Nature and Psyche in an Interconnected Universe*. EUA: Texas A&M University Press, 2009. 144p.

NICHOL, L. *The essential David Bohm*. Great Britain: Routledge, 2003. 249p.

TARNAS, R. *A epopéia do pensamento ocidental: para compreender as ideias que moldaram nossa visão de mundo*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand, 2003. 586p.

HUMBERT, E. G. *Jung*. 2ª ed. São Paulo, SP: Summus Editora, 1983. 149p.

SHAMDASANI, S. *Jung e a construção da psicologia moderna: o sonho de uma ciência*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006. 413p.

JACOBI, J. *Complex, Archetype, Symbol in the Psychology of C. G. Jung*. New York: Princeton University Press, 1974. 230p.

STEIN, M. *Jung, o mapa da alma: uma introdução*. 2ª ed. São Paulo: Editora Cultrix, 2001. 212p.

SAMUELS, A. *Jung e os pós-junguianos*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1989. 344p.

JUNG, C. G. *A natureza da psique*. 6ª ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2001. Vol. VIII/2. 410p. (Obras completas).

_____. *Sincronicidade*. 11ª ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2002. Vol. VIII/3. 143p. (Obras completas).

_____. *A energia psíquica*. 8ª ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2002. Vol. VIII/1. 95p. (Obras completas).

_____. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. 6ª ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2000. Vol. IX/1. 447p. (Obras completas).

_____. *Presente e futuro*. 4ª ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1999. Vol. XI/1. 56p. (Obras completas).

_____. *Civilização em transição*. 3ª Ed. Petrópolis, RJ. Editora Vozes, 2003. Vol. XI/3. 242p. (Obras completas).

_____. *Tipos Psicológicos*. 3ª Ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2003. Vol. VI. 558p. (Obras completas).

_____. *A vida simbólica*. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2000. Vol. XVIII/2. 472 p. (Obras completas).

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. 1210p.

HOUAISS, A.; VILLAR, M. S.; FRANCO, F. M. M. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2009.