

**INSTITUTO JUNGUIANO DO RIO GRANDE DO SUL – IJRS  
ASSOCIAÇÃO JUNGUIANA DO BRASIL – AJB  
FORMAÇÃO PARA ANALISTA**

**ROBERTO FÁBIO LEHMKUHL**

## **BUSCANDO A ALMA**

**DO SINTOMA AO SENTIDO**

**PORTO ALEGRE  
2014**

**ROBERTO FÁBIO LEHMKUHL**

# **BUSCANDO A ALMA**

**DO SINTOMA AO SENTIDO**

Monografia apresentada ao Instituto Junguiano do Rio Grande do Sul - IJRS e à Associação Junguiana do Brasil - AJB, como requisito parcial para obtenção do título de analista pela *International Association for Analytical Psychology* - IAAP.  
Orientadora: Prof. Áurea Roitmann

**PORTO ALEGRE  
2014**

## DEDICATÓRIA

*À minha filha, fruto mais doce que a  
árvore da vida me deu e que torna  
tudo mais saboroso.*

## **AGRADECIMENTOS**

Quero agradecer inicialmente aos meus pais, fonte original da vida, da virtude e do amor.

Aos meus irmãos, pelo companheirismo, orientação e apoio no percurso da vida.

Aos meus amigos, por serem um ombro amigo e um braço forte sempre que precisei.

A minha mulher, Grace, por ser uma grande graça para minha vida. Pelo companheirismo, amizade, carinho e afeto. Pelas conversas e pelas viagens. Pelo apoio na construção deste trabalho. Por acreditar em mim.

A minha filha, Giulia, por tentar compreender a ausência do papai, pelo carinho, pelo sorriso, pelo abraço e por tudo mais que esse ser maravilhoso trás para minha vida. Todas essas páginas não seriam suficientes para agradecer.

Aos meus professores da Faculdade de Medicina, em especial ao grande amigo Zanetti e a Adriane. Graças a vocês eu conheci Jung e comecei a me conhecer melhor.

A Nice, a tua força e o teu afeto me ajudam muito a amadurecer.

Ao Gelson, por toda inspiração e orientação nesse processo de formação. Pelo teu otimismo.

Aos colegas de formação, cada um de vocês contribuiu de um modo especial para o meu aprendizado, para poder chegar aonde estou.

A Rosa Valente, pelo tutoramento, apoio e estímulo durante e depois da formação.

A Corina, a Rosa e a Vera Brizola, por dividirem comigo a sala, um bom papo e vários cafés.

Ao Diógenes (*in memorian*), pela amizade. Como eu te disse, não sabia exatamente o porquê, mas gostava muito de estar perto de ti. Obrigado pela amizade.

A Áurea, minha orientadora. Desde que te conheci, me pareceste preciosa como o ouro. Obrigado pelo apoio quando precisei, orientação e direcionamento. E claro, sem esquecer do afeto, que dá cor e aroma a tudo isso.

A vida e a Deus, por seguirem acreditando que posso ir mais além e por me darem tantos presentes que não mereço.

*A alma religiosa sente a presença  
obscura de Deus em todas as coisas.  
(C. G. Jung)*

## RESUMO

A medicina atual não fornece resposta aos anseios profundos das pessoas que adoecem. Os sintomas não são mais entendidos como símbolos em direção a totalidade, à ampliação da consciência.

A própria sociedade depara-se com questões neuróticas e patologias do vazio. Estas questões parecem ser decorrentes da cisão que o homem teve da ligação com suas raízes arquetípicas, através da perda do mito e da morte dos deuses.

Sem o mito, o homem fica perdido, sem as “coordenadas” da alma. Os deuses não morreram, apenas tornaram-se doenças. Os conteúdos psíquicos que eles representam ainda estão presentes na atualidade regendo os seres humanos de forma inconsciente.

Os mitos têm o poder de resgatar a alma humana, guiá-la, sustentá-la e reconectá-la aos ritmos maiores da vida. Os conteúdos arquetípicos denominados “deuses” pedem atenção, querem participar de nossa vida, inspirá-la e resignificá-la.

Se conseguirmos retomar a ligação com nosso mito pessoal e com os deuses que nos regem, poderemos encontrar mais sentido em nossas vidas e poderemos vislumbrar o divino em cada pequeno ato diário.

Palavras chave: mitos, deuses, sentido, alma.

# **ABSTRACT**

## **Seeking the soul: from symptom to meaning**

The medicine today does not provide answer to the deepest yearnings of the people who become ill. The symptoms are no longer understood as symbols toward the totality, the enlargement of consciousness.

Society itself faced with neurotic issues and disorders of the empty. These issues seem to be due to the loss that the man had connection with their archetypal roots, by the loss of myth and the death of the gods.

Without the myth, the man is lost without the "coordinates" of the soul. The gods have not died, just have become diseases. The psychic contents they represent are still there nowadays ruling human beings unconsciously.

Myths have the power to rescue the human soul, guide her, support her and reconnect her to the greater rhythms of life. The archetypal contents denominated "gods" need attention, want to participate in our lives, inspire her and provide her meaning.

If we succeed to reconnect with our personal myth and the gods who rule us, we can find further meaning in our lives and we can glimpse the divine in every little daily act.

Keywords: myths, gods, meaning, soul.



# SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>Erro! Indicador não definido.</b>
<b>2 A PERDA DA ALMA NA MEDICINA.....</b>	<b>14</b>
<b>3 SINTOMAS DO MUNDO CONTEMPORÂNEO .....</b>	<b>20</b>
<b>3. 1 A Perda do Mito .....</b>	<b>20</b>
<b>3.2 Os Deuses estão Mortos.....</b>	<b>24</b>
<b>4 DIONISO .....</b>	<b>30</b>
<b>5 ODISSEU.....</b>	<b>44</b>
<b>5. 1 Um Mundo sem Pai .....</b>	<b>45</b>
<b>5. 2 A Elaboração do Pai.....</b>	<b>50</b>
<b>5.3 Ulisses e as Mulheres .....</b>	<b>53</b>
<b>6 CONCLUSÃO.....</b>	<b>67</b>
<b>7 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>70</b>

# 1 INTRODUÇÃO

*Não nos é dado compreender diretamente a verdade, que é idêntica ao divino. Nós só a percebemos no reflexo, no exemplo e no símbolo, em aparições singulares e relacionadas. Ela se apresenta a nós como uma espécie de vida incompreensível para nós, e, no entanto, não conseguimos nos livrar do desejo de compreendê-la. ( Goethe)*

Durante meus estudos médicos, a questão da alma que adocece sempre causou-me inquietação. Porque esta doença tão grave, exatamente neste momento da vida dessa pessoa? Porque nele? Como lidar com o sofrimento que a doença causava? E com a morte? E sobre aquele espírito pacífico e sábio que “possuía” o doente algum tempo antes da morte? Muitas dúvidas procurando entendimento, sentido e, de certo modo, sentimento.

Uma história interessante de Kafka (1919), resgatada por Hollis (1997) talvez ajude a expressar o meu sentimento de jovem estudante de medicina e depois de médico residente.

*“Um médico rural é chamado no meio de uma tempestade de neve para atender um paciente em uma aldeia. Quando chega, a população inteira está reunida em volta de um rapaz que pede ao médico que o salve. O médico examina o jovem e não encontra nenhum problema. Novamente o rapaz insiste para que o médico o salve. Desta vez ele percebe uma imensa ferida em formato de rosa emanando de um lado, nitidamente um ferimento simbólico. Quando o médico anuncia que não pode salvá-lo, os moradores saltam em cima do médico, despem-no, num ritual de desinvestidura de seu poder, e lançam-no à própria sorte numa estrada deserta, para que tente encontrar seu caminho de volta para casa. Enquanto caminha o médico reflete: ‘É assim que são as pessoas deste meu distrito. Sempre esperando pelo impossível da parte do médico. Perderam suas antigas crenças; o pároco senta-se em casa e retira suas peças rituais de vestuário, uma depois da outra; mas do médico espera-se que seja onipotente (...) eles me usam (...) para fins sagrados...’” (pág. 69, grifo meu)*

O estudo médico atual não fornecia respostas nem para os anseios, nem para os das pessoas que procuram ajuda médica. Jung (2002) parecia ter um sentimento semelhante quando residente:

*“Passei meus anos de aprendizagem na clínica psiquiátrica Burgholzli da Universidade de Zurique. O problema que ocupava o primeiro plano de meu interesse e*

*de minhas pesquisas era o seguinte: o que se passa no espírito do doente mental? Nesse momento ainda não o sabia, e entre meus colegas ninguém se interessava por isso. O ensino psiquiátrico procurava, por assim dizer, abstrair-se da personalidade do doente e se contentava com os diagnósticos, com a descrição dos sintomas e dos dados estatísticos. Do ponto de vista clínico que então predominava, os médicos não se ocupavam com o doente mental enquanto ser humano, enquanto individualidade; tratava-se do doente número x, munido de uma longa lista de diagnósticos e de sintomas. Uma vez “rotulado” e carimbado com o diagnóstico, o caso era de certa forma encerrado. A psicologia do doente mental não desempenhava papel algum.” (pág. 108)*

Boa parte do primeiro capítulo vem ao encontro dessas dúvidas.

Na busca por responder minhas perguntas, no capítulo 2, fui aprofundar este tema e ampliá-lo da Medicina à sociedade, do individual em direção ao coletivo, e comecei a me deparar com as neuroses da sociedade moderna, com a questão da falta de sentido e, principalmente, com o Vazio que ocupa o coração da sociedade moderna. Vazio com letra maiúscula, por sua importância “divina”, por ocupar o lugar de Deus. Vazio da doença, patologias do vazio, vazio do trabalho compulsivo, da sociedade sem limites.

*“Vi muitas vezes que os homens ficam neuróticos quando se contentam com respostas insuficientes ou falsas às questões da vida. Procuram situação, casamento, reputação, sucesso exterior e dinheiro; mas permanecem neuróticos e infelizes, mesmo quando atingem o que buscavam. Essas pessoas sofrem, frequentemente, de uma grande limitação do espírito. Sua vida não tem conteúdo suficiente, não tem sentido. Quando podem expandir-se numa personalidade mais vasta, a neurose em geral cessa. Por esse motivo a idéia de desenvolvimento, de evolução tem desde o início, segundo me parece, a maior importância.” (Jung, 2002, pág. 127)*

Individuação talvez fosse a resposta de Jung à várias de minhas perguntas. Hollis (1997), a partir da afirmação supra citada, nos diz:

*“Jung definiu a neurose como o viver dentro de limites muito estreitos do mito pessoal. Quando, na segunda década deste século, ele perguntou a si mesmo: “Qual é o meu mito?”, não conseguiu achar uma resposta. Começou então uma intensa auto-exploração, trabalhando com seus sonhos, desenvolvendo uma técnica denominada imaginação ativa, e empreendendo a descida que tanto destrói como cura. Dialogou com as imagens que brotavam para confrontá-lo e, desses encontros, ocorreu a integração parcial das energias dissociadas, com o que se ampliou o campo de sua vida consciente. Em última análise, esse é justamente o papel da terapia, da meditação, da imaginação ativa e da interpretação de sonhos: auxiliar a pessoa em seu viver de maneira consciente, reflexiva. Quando conseguimos encaixar nossa vida externa com essas*

*imagens espontâneas que emergem da vida interior, sentimos uma ressonância profunda e uma cura que vem desde dentro. Segundo o evangelho gnóstico de Tomé, Jesus disse: “Se você trazer para fora o que está dentro de si, o que tiver trazido irá salvá-lo. Se você não traz para fora o que existe em você, o que não tiver trazido irá destruí-lo.” (pág. 179)*

Qual é o meu mito pessoal? Como responder a uma pergunta como essa em uma sociedade sem mitos, racional e cartesiana? A unilateralidade do nosso desenvolvimento ocidental nos levou a grandes sucessos e vitórias, todavia, todo este crescimento é posto à prova quando esquecemos dos “mistérios”, dos “deuses” ocultos que permeiam nosso inconsciente. O Apóstolo Paulo, na carta aos Romanos (Rm. 7:15.19), já se questionava: “Realmente não consigo entender o que faço; pois não pratico o que quero, mas faço o que detesto. [...] Com efeito, não faço o bem que eu quero, mas pratico o mal que não quero.” Mais recentemente, o que dizer de Goethe, Kant, Schopenhauer, Nietzsche e toda nobreza do pensamento alemão diante de duas guerras mundiais? Parece que Odin, o deus da guerra nórdico (em alemão Wotan), não está morto, mas conduzindo o povo de modo inconsciente.

Por questões como essa decidi estudar os mitos e os deuses antigos. Dois entre muitos, chamaram minha atenção: Dioniso e Ulisses. Foi grata minha surpresa ao me deparar com a afirmação de Hollis de que a ampliação de dois temas que compõem os mitos de Dioniso e Ulisses, o ciclo de vida, morte e renascimento e a jornada do herói poderiam ser suficientes para entender toda a mitologia, e por consequência o homem, uma vez que diversos mitos versam sobre variantes destes mesmos temas. Apoiado nesta conclusão e na esperança de que os mitos citados estimulem a própria mitologia pessoal de cada leitor, ampliei suas histórias nos capítulos 3 e 4.

Segundo Hollis (1997), um dos propósitos da prática analítica é recordar cada pessoa de sua verdade interna. O autor exemplifica no texto abaixo:

*“Quando somos crianças padecemos as dores do excesso e da escassez, das sensações de assoberbamento e abandono, e enfim acabamos adaptando nossas almas para proteger as feridas abertas dentro de nós. Que diferença seria na vida de uma criança, e do mundo inteiro, se o pai e a mãe pudessem sincera e reiteradamente dizer: “Você veio para a vida pela mão da natureza, trazendo tudo o que precisa. Você tem uma grande força, um grande espírito, uma grande energia interior. Confie nisso, permaneça em contato com isso, e assim sempre será dirigido para o que é certo para*

*você. Nunca magoe outra pessoa, mas seja fiel a essa grande força interior e você nunca se sentirá sozinho/a ou sem rumo” (pág. 186).*

Estas certezas só são possíveis a pessoas com uma alma profundamente ligada a sua própria mitologia e deuses. Pessoas que conseguem ver no sintoma um símbolo vivo e que, nas dores da vida, conseguem encontrar um sentido maior. É com esse intuito que as páginas subsequentes foram escritas.

## 2 A PERDA DA ALMA NA MEDICINA

*“A doença é o lugar onde se aprende.” (Blaise Pascal)*

Considerando a Medicina em um sentido lato, como a arte ou ciência de curar, evitar ou atenuar doenças, como aquilo que remedeia um mal, socorro, auxílio. Como a ciência cujo objetivo é a conservação e o restabelecimento da saúde, a cura, o adoecer, o corpo e a alma, a vida e a morte; penso que vivemos em uma era de trevas. Em uma era de “fast food” e globalização, de informação em torrentes e sentimentos à míngua, a saúde é vista como material de consumo rápido a serviço de ideais egoístas, dominada pelo capital e sem alma.

Hoje, em um consultório médico, na rua ou em um lugar qualquer, encontramos pessoas que “pegaram” desde uma gripe até uma depressão. A doença foi “pega”, como de súbito, não existe reflexão (*reflexio*<sup>1</sup>). Procura-se uma causa, mas nunca uma finalidade, o sentido teleológico se perde, ignora-se o “sinal divino”. Busca-se apenas uma “cura” rápida, um silenciar dos sintomas para, novamente, voltar-se à vida patológica do dia a dia.

Em contraparte, um grande número de profissionais da saúde tendem a ter esta visão unilateral do ser humano. Prendem-se a diagnósticos e tratamentos rígidos, sem se preocupar com a amplitude daquele ser humano que busca ajuda. “Salvam” as pessoas de uma parte importante delas mesmas, curando os sintomas sem conhecer a alma que adocece. Como assinalado na “Introdução” da presente obra, Jung (2002) já assinalava isso em sua época de médico residente. Dizia que os colegas médicos não se preocupavam com a individualidade da pessoa, que não levavam em conta a influência da personalidade na patologia do doente. Uma vez “rotulado” e carimbado com o diagnóstico, o caso era de certa forma encerrado.

---

<sup>1</sup> *Reflexio*, isto é, “inclinação para trás”, a reflexão é um ato espiritual de sentido contrário ao desenvolvimento natural; isto é, um deter-se, procurar lembrar-se do que foi visto, colocar-se em relação a um confronto com aquilo que acaba de ser presenciado. A reflexão, por conseguinte, deve ser entendida como uma tomada de consciência. (Brandão, 1987, p. 183)

Hipócrates, considerado hoje o “Pai da Medicina” já dizia que “as doenças atacam as pessoas não como um raio em céu azul, mas são consequências de contínuos erros contra a natureza”. Ele ainda explicava a origem da doença a partir de um desequilíbrio entre as forças da natureza que estão dentro e fora da pessoa. Centrando-a no paciente como um todo e no seu ambiente. Atualmente, a base da ciência médica, a Patologia, busca encontrar na biologia o cerne do adoecer, não como substrato e parte integrante de um todo, mas como o todo em si, como a única explicação e causa plausível para um fenômeno, aquilo que pode ser visto e repetido pelos métodos científicos vigentes. Esqueceu-se o significado de *Pathos*, palavra grega para paixão, excesso, catástrofe, passagem, passividade, sofrimento e assujeitamento. Onde está a paixão do doente, onde está o excesso, a catástrofe, a passagem, o sofrimento? Quem já ouviu, mesmo que em um sussurro, estes questionamentos nas atuais clínicas médicas?

Assim como *Pathos*, *Sympatheia* também não é compreendida. Na antiguidade, o “sintoma” era a expressão da *sympatheia*, o *consensus*, a *cognatio ou coniunctio naturae*, o ponto de correspondência entre o exterior e o interior. De acordo com Dahlke (2008, pág. 18), “no momento em que se vê o sintoma não como algo que precisa ser resistido ou destruído, mas como um companheiro capaz de ajudar a descobrir o que nos falta, neste momento, o sintoma se transforma em uma espécie de professor”. Pode nos ajudar no esforço de desenvolvimento pessoal, de auto-conhecimento.

Sintoma, no dicionário, significa manifestação ou queixa, referida por um paciente, que traduz uma doença e pode dar indicações sobre o seu diagnóstico. Pode ainda significar, indício de perturbação, *sina*, pressentimento ou pressagio. Do grego, *coincidência*. (Holanda, 1988, pág. 603)

Ainda com relação ao grego, o termo sintoma, justaposição do prefixo “*syn*” (sentido de união) com o substantivo “*tómos*” (pedaço). **Sintoma**, pois, é uma tentativa de “juntar os pedaços”, montar um quebra-cabeças, no qual podem estar faltando peças, necessitando assim, de tempo para se organizar.

Nesta época em que busca-se alívio (o mais rápido e indolor possível) e apenas isso, sem qualquer compreensão ou mudança, será que o sentido do sintoma é compreendido? Será possível ver além de castigo ou punição?

Interessante notar que assim que um sintoma se manifesta no corpo de um ser humano, isto logo chama a atenção, dificultando, muitas vezes, a continuidade do caminho de vida. O sintoma é um sinal que atrai sobre si a **atenção**, o interesse e a energia, pondo simultaneamente em risco o fluxo natural e suave dos processos. *O sintoma exige nossa atenção, quer queiramos ou não*. Essa interrupção das funções é sentida como se fosse uma perturbação vinda de fora. Na maioria das vezes, a intenção do sintoma é fazer desaparecer o elemento irritante, a perturbação. O ser humano, porém, não quer ser incomodado, e assim começa a luta contra o sintoma. Essa luta consiste também em tratá-lo e em tentar eliminá-lo (Dahlke, 2008).

Tem-se por objetivo a cura. Todavia, valeria a pena seguir a origem do verbo curar no inglês. Neste idioma temos dois verbos para a mesma ação, “to cure” e “to heal”. Infelizmente, no dia a dia escolhemos o primeiro, que vem do latim e significa curar, aplacar o sintoma. O segundo, “to heal” vem de um inglês arcaico e sua origem vem da palavra whole, inteiro. O objetivo final do sintoma seria a cura, mas no sentido de inteireza, ou seja, individuação no conceito de Carl Gustav Jung (Hillman, 1993).

Originalmente, a própria Medicina tinha outra abordagem. Evidencia-se se isto pelos significados básicos das palavras. De acordo com Hillman (1993):

*A palavra inglesa para médico, “physician”, bem como “física”, vem da palavra grega Physis. O médico (“physician”) era originalmente um filósofo preocupado com a natureza do ser, ou ontologia, bem como com o ser da natureza. Seu foco era o homem inteiro, não apenas a matéria. Desde o século dezessete, a física assumiu a filosofia da natureza e o médico recorre àquela em busca de seu modelo supremo. Ao aproximar-se das ciências naturais, afastou-se da totalidade do homem, isto resultou tanto nas grandes conquistas da medicina moderna quanto nas enormes dificuldades do homem moderno em compreender, em seus pacientes, aquilo que não pode ser explicado pela ciência racional (pág. 133)*

Aprofundando os significados, encontramos novamente um aspecto filosófico: as palavras “medicina” e “médico” (*médecin* significa médico em



francês) vem novamente do latim. *Medicus* é próximo do verbo latino *mederi* = cuidar; e também de “medicação” e “remédio”. *Mederi* = cuidar é cognata de *medeteri* = meditação, reflexão. Tem sua raiz no antigo iraniano *vi-mad* = considerar, apreciar, medir. Que são todos atos da consciência reflexiva. Comparável com o gaélico *midir* = julgar e *med*, com o significado de balança, é o fulcro ou ponto mediano (*medius*) que mantém os opostos juntos ao dividi-los (*mediare*) (Hillman, 1993).

Pode-se interpretar que o cuidado e a cura que a medicina oferece ligam-se à meditação, com um profundo pensamento reflexivo. “Medida” e “balança” ultrapassam seu sentido farmacêutico. O *medicus* toma a medida de si mesmo, além de medir a febre e a dosagem, precisa consultar-se a fim de dar uma resposta adequada ao paciente. Cuidado e remédio são mais do que eventos produzidos através de uma medicação externa. A medicação é, de fato, meditação que exige consciência do médico. A ponderação da teoria é tão necessária como a prática; a consulta consigo mesmo, tão frutífera como consultas com colegas. A meditação é *theoria*, aquela atividade contemplativa e visionária da vida religiosa. Segundo Hillmann (1993, pág. 133), “em suma, Medicina leva a auto-análise”.

Dentro deste entendimento reflexivo, o sintoma poderia ser entendido como simbólico. Segundo Dahlke (2002, pág. 27), “para compreender a interpretação dos sintomas do ser humano em sua totalidade é necessário juntar todas as impressões individuais em um símbolo abrangente”.

Para Jung, o símbolo é o mecanismo psicológico que transforma a energia. Em psicologia analítica há um constante cuidado em não se transformar o símbolo em sinal, já que o símbolo é sempre polissêmico, portador de sentido e transformador da psique, enquanto o sinal se reduz a uma explicação redutiva e única, sendo o resultado de uma visão empobrecida do símbolo. Boechat (2002, pág. 14) nos lembra que “a psicologia analítica vê o sintoma não só como linguagem, mas também como símbolo, imagem”.

A palavra símbolo deriva do grego *symbollein*, que significa algo como juntar, reunir (Dahlke, 2002). Na antiguidade, existia um certo anel de barro que

era chamado *symballein*. Na hora da despedida, ele era quebrado em duas partes, para que, pelo encaixe de uma com a outra, se ratificasse a união dos amigos mesmo depois de um longo período longe um do outro (Dahlke, 2000).

“É a doença que torna os homens passíveis de cura”. A doença é o ponto de mutação em que um mal se deixa transformar em bem. Para que isto possa ocorrer, temos que ouvir e ver o que a doença tem a nos dizer ao invés de resistir. Como pacientes, temos de ouvir a nós próprios e estabelecer um contato com nossos sintomas, para podermos captar a sua mensagem. Precisamos estar dispostos a questionar nossas próprias certezas e os nossos pontos de vista acerca da nossa verdade, e precisamos nos dispor a aceitar conscientemente cada um dos sintomas como um professor que deseja nos ensinar algo através da nossa forma física. Na medida em que o sintoma amplia nossa consciência ele torna-se desnecessário. A cura, deste modo, sempre está associada a uma ampliação da consciência e a um amadurecimento pessoal. Segundo Blaise Pascal “a doença é o lugar onde se aprende” (Pascal citado por Dahlke, 2008, pág 18)

O sintoma pode muitas vezes ser ampliado como a imagem da serpente que sobe pelo bastão de Esculápio (divindade mitológica padroeira da Medicina). A serpente é vista como símbolo do demônio e do desenvolvimento do homem, do banimento divino, bem como do pecado; aquela que engole inteiro suas vítimas assim como o reino dos mortos. Ela é também símbolo de imortalidade através da sua troca de pele anual, mas, acima de tudo, ela tem o veneno, que pode matar e curar. A palavra inglesa *gift* que pode significar veneno também quer dizer presente, dom. Da mesma forma o sacerdote de Esculápio (o terapeuta dos nossos tempos) tem a missão de ajudar transformar o veneno da doença em um presente com o qual o paciente poderia crescer e curar-se. (Dahlke, 2002)

Enfim, o mal afamado sintoma pode ser um guia na direção de uma maior integração do ser humano, o símbolo que ajuda na integração de conteúdos outrora sombrios em uma personalidade mais ampla e abrangente. E, deste modo, a Medicina pode também, além de promover a cura física, a cura da alma. Como dizia o provérbio grego, eternizado pelo poeta latino Décimo Júnio

Juvenal: "*Orandum est ut sit mens sana in corpore sano* (O que se deve pedir é que haja uma mente sã num corpo são)" (apud Brandão, 1987, pág. 93).

### 3 SINTOMAS DO MUNDO CONTEMPORÂNEO

*"O coração do homem traça o seu caminho, mas o Senhor lhe dirige os passos ."*

*(Provérbios 16:9)*

No capítulo 1 vimos como a doença pode ser um guia no processo de cura e individuação do ser humano. Ampliando nosso estudo, veremos agora como o sofrimento do mundo pode sugerir caminhos para um aprofundamento de alma em cada indivíduo. Dois grandes pontos eu gostaria de enfatizar neste capítulo, a perda do mito e a morte de deus (ou dos deuses). Ambos, a meu ver, contribuíram para a neurose e o vazio em que vive o homem moderno e, seu conhecimento, pode ser condição importante para a ampliação de nosso entendimento e alívio para nossas dores.

#### 3. 1 A Perda do Mito

*Não tenho certeza de nada, exceto da santidade dos afetos do coração e da verdade da imaginação.*

*(Johm Keats)*

Segundo Hollis (2006), um em cada quatro norte-americanos se identificam com sistemas de crença fundamentalistas; buscando dessa forma aliviar a incerteza de sua jornada com valores simplistas e confiando cegamente em um líder. Outros vinte e cinco a cinquenta por cento se entregam a algum tipo de vício, anestesiando momentaneamente a angústia existencial, apenas para vê-la implacavelmente retornar no dia seguinte. Os restantes escolheram ser neuróticos, ou seja, criar uma série de defesas fenomenológicas contra os ferimentos da vida. Tudo isso não passa de uma fuga com relação à ansiedade de estarmos radicalmente presentes para nós mesmo e desnudos diante do universo. A cultura que arquitetamos parece nada mais do que um divertimento, cujo objetivo é evitar a solidão.

Sanford (1999) refere que em consequência deste tédio e vazio, quase todos nossos programas de televisão e outras formas de entretenimento popular se voltam para um estímulo criado artificialmente que nos é fornecido a partir do exterior ao invés de ser descoberto interiormente.

*Um dos problemas desse tipo de excitação é que para manter o desejado nível de estímulo, temos que permanentemente “aumentar o volume” para não mergulharmos de novo no nosso vazio. A dosagem, à semelhança do que ocorre com muitos vícios, precisa sempre ser aumentada para continuar a produzir o efeito desejado. Assim “o volume” precisa ser aumentando cada vez mais para manter nossa sensação de excitação (Sanford, 1999, pág. 148).*

Jung (2002), em suas memórias, refere que entre os assim chamados neuróticos de hoje, um bom número não o seria em épocas mais antigas; não se teriam dissociado se tivessem vivido em tempo e lugares em que o homem ainda estivesse ligado pelo mito ao mundo dos ancestrais, vivendo a natureza e não apenas a vendo de fora, talvez a desunião consigo mesmo pudesse ter sido poupada. Seriam tratados para a “perda da alma”, o xamã entoaria cantos da história da criação e dos mitos de fundação da tribo, ajudando sua alma a religar-se com suas raízes arquetípicas. Muitos homens na atualidade não suportam a perda do mito, não encontram o caminho para o mundo puramente exterior, isto é, para a concepção do mundo tal como a fornecem as ciências naturais. Estes homens não podem satisfazer-se com o jogo puramente verbal de fantasias intelectuais, sem qualquer relação com a sabedoria.

Talvez, por nossa cultura ter perdido as coordenadas mitológicas de longitude e latitude de nossa alma, corramos, como um bando de alucinados, ora para esta ideologia, ora nos penduramos naquela. Talvez não saibamos porque sentimos tanta aflição, mas sofremos, e frequentemente causamos sofrimento aos outros. A alma, encarnação das misteriosas energias que movem o cosmo, não se sente mais em casa com o velho sistema simbólico que pensamos ser nossa personalidade, nosso centro emocional. Ela sofre a perda do que Jung denominou do drama divino e vida simbólica. (Hollis, 1997)

*Isto traz paz, quando as pessoas sentem que estão vivendo a vida simbólica, que são atores do drama divino. Unicamente isto dá sentido à vida humana; tudo o mais é banal e pode ser dispensado. Uma carreira ou a geração de filhos, tudo é maya comparado com esta única coisa: que nossa vida tenha sentido. (Jung, 1998, §630)*

A erosão dos grandes mitos deixou-nos a tarefa de buscar em particular imagens que possam guiar e sustentar a alma, e ainda vinculá-la ao drama cósmico (Hollis, 1997). Sem esses elos, estamos fadados a uma existência de superficialidade. Para viver a profundidade da própria existência, como parte de um contexto maior, contamos com a contribuição central dos mitos que, como Jung assinala, “explicava aos humanos aturdidos o que estava se passando em seu inconsciente”. (Jung, 2007, §466)

Para Hollis (1997, pág. 10), “o mito nos leva até o fundo das reservas psíquicas da humanidade.” Sejam quais forem nossas raízes culturais e religiosas, ou nossa psicologia pessoal, a familiaridade com os mitos proporciona um elo vital com o significado, isto é, ao estudar mitos estamos em busca daquilo que nos vincula mais profundamente à nossa própria natureza e ao nosso lugar no cosmo.

*O termo grego “mythos” significa palavra, enredo, fala e tem relação com o conceito de expressão. Mas expressão de que? O que o mito expressa é, em última análise, a percepção que o humano tem das coisas, ou seja, a importância de estruturas dramáticas ao fluxo e ao caos da natureza. [...] Com sua substância simbólica, rítmica e metafórica, o mito cria uma ponte entre o desconhecido e o conhecedor, e ajuda o ser humano a colocar-se em alguma espécie de relação de significado com o mistério. O mito desempenha uma função mediadora, como está implícito na própria etimologia dos termos “símbolo” e “metáfora” (syn + ballein = projetar na direção do mesmo, e meta + pherein = transportar além, ou através de). (Hollis, 1997, pág. 11)*

Essas imagens ajudam a tornar visível o mundo invisível. O mito é uma estrutura dinâmica que anima imagens que simbolicamente reproduzem energias e processos no interior das pessoas. Como Jung (2007, § 344) explica, “os arquétipos são os elementos estruturais, numinosos, da psique e possuem autonomia e energia específica, que lhes permitem atrair, da mente consciente, aqueles conteúdos que melhor se ajustam a si. Os símbolos agem como *transformadores*; sua função é converter a libido, de uma forma “inferior” numa

forma 'superior'." Dessa forma, o mito permite à pessoa sentir a presença de um "locus" espiritual, e apresenta imagens que dão sustento e direção às energias de transformação, assim outorgando coerência ao caos aleatório da vida. (Hollis, 1997)

*Todo mito é a dramatização daquelas energias invisíveis que fluem através do universo e, por algum tempo, habitam em nós. Enquanto grupo, contam a história humana completa e todo o drama cósmico. Cada um expressa um fragmento do conjunto, uma parte de um capítulo. Cada um de nós vive um verso ou outro, movendo-nos de acordo com ritmos mais profundos que os que a consciência pode atingir, sejamos gratos por essas imagens da mesma maneira que por sonhos; esses dinamismos nos dizem, em forma visível, o que o invisível está operando, tanto na história como dentro de nós. (Hollis, 1997, pág. 177)*

Quando o mito nos toca a alma, reconhecemos a participação do mundo invisível em nossas vidas e podemos sentir sua influência em nosso caminho. Isto nos dá apoio e sentido para seguirmos vivendo com mais profundidade e inteireza. E, porque o mundo parece precisar tanto disso, quero propor que voltemos o olhar a dois importantes padrões míticos: o eterno retorno – o ciclo de sacrifício, vida-morte-renascimento – e a jornada do herói, o movimento de transição da inocência para a experiência, da ingenuidade para a sabedoria, da identificação para a individuação. O autor de "Rastreado os Deuses" (Hollis, 1997, pág. 77), argumenta que se poderia entender toda a mitologia como uma amplificação desses dois grandes temas, conquanto formatados em incontáveis variações.

E porque foi feita essa afirmação? Talvez, porque, o primeiro tema, nos faz pensar sobre o mistério, sobre este grande momento (cíclico) que chamamos vida, (re)situando-nos ao antigo ritmo da natureza e as forças que o regem. Já o segundo nos fala da canalização destas forças e transformação da libido de algo puro (e inconsciente) para algo trabalhado, sofrido e elaborado (consciente). Parecem temas paradoxais, mas, na verdade, envolvem tarefas complementares: quanto mais um indivíduo consegue amadurecer e se refinar, mais ele parece conseguir servir ao mistério. Do mesmo modo, quanto mais integrado ao grande ritmo da vida, mais o indivíduo parece conseguir trabalhar suas próprias questões. (Hollis, 1997)

Duas dentre as múltiplas variações dos padrões míticos acima expostos, seriam os mitos gregos de Dioniso, principalmente a variação órfica; e o retorno de Ulisses à Ítaca, a tão famosa, Odisséia. Ambas muito ricas, tanto por sua complexidade quanto pelo seu simbolismo. O primeiro mito, o de Dioniso Zagreu, nos remeterá a um deus que em sua essência está ligado ao princípio vital, pleno de sentido e entusiasmo. O segundo, nos fala do herói, de sua difícil, mas gratificante jornada de amadurecimento e individuação.

Enfim, se entender a mitologia é, de alguma forma, entender o homem, aprofundar estes padrões, poderia alimentar nossa alma e reavivá-la para seguir viagem rumo às maravilhosas (não fáceis) idiossincrasias da vida de cada um de nós, passando pelos vales tenebrosos do vazio e da perda de sentido, tanto no nível pessoal quanto coletivo (*anima mundi*).

Contudo, convido o leitor, antes de se aventurar pelas seduições dos mitos de Dioniso e Ulisses, a fazer uma parada cuidadosa no túmulo dos deuses. De nada adianta ouvir histórias de deuses e heróis mortos, sem *núnem* ou poder pessoal. Por isso, o convite é para entendermos porque os grandes morreram e para onde foi seu poder e glória.

### 3.2 Os Deuses estão Mortos

*Noli foras ire, redi ad te ipsum, in interiore homine habitat veritas. (Sto. Agostinho)*

*(Não vás para fora, volta para ti mesmo, a verdade mora no interior no homem).*

“Parece que paralelamente a decadência da vida religiosa o número de neuroses vai aumentando consideravelmente”, observou certa vez Jung em seus escritos (2011, §514). Isto acontece, talvez, porque, através dos tempos, os deuses traziam propósitos ligados à alma. Quando os deuses não são experimentados no íntimo das pessoas, suas imagens serão forçosamente projetadas em objetos externos. Quando estes conteúdos psíquicos que os deuses encarnavam são reprimidos ou retrocedem para o inconsciente, concentram energia e reemergem na forma de acontecimentos, estados afetivos ou em projeções sobre figuras ou instituições carismáticas. A energia que já



esteve investida nessas figuras migra para o inconsciente apenas para renascer com força nas neuroses e patologias do modernismo.

*Atualmente, congratulamo-nos por haver atingido um tal grau de clareza, deixando para trás todos os deuses fantasmagóricos. Abandonamos, no entanto, apenas os espectros verbais, não os fatos psíquicos responsáveis pelo nascimento dos deuses. Ainda estamos tão possuídos pelos conteúdos psíquicos autônomos, como se estes fossem deuses. Atualmente, eles são chamados: fobias, compulsões, e assim por diante; numa palavra, sintomas neuróticos. Os deuses tornaram-se doenças. Zeus não governa mais o Olimpo, mas o plexo solar e produz toda a sorte de doentes psicossomáticos que visitam o consultório médico; também perturba as idéias dos políticos e jornalistas, que desencadeiam pelo mundo verdadeiras epidemias psíquicas. (Jung, 1983, § 54)*

A maioria dos homens não percebe a perigosa autonomia do inconsciente, neste sentido, Jung (1986) pondera:

*“Os mitos esquecidos pelo dia continuavam a ser contados de noite e figuras poderosas, que a consciência banaliza e reduz a futilidades ridículas, eram revivificadas e reanimadas pelas visões premonitórias dos poetas. Por isso, se bem que “sob outra forma”, elas podem ser reconhecidas por um ser que medita. Os grandes de outrora não morreram como nós imaginamos; apenas mudaram de nome. “De tamanho pequeno, mas grande poder”, o Cabiro encapuçado entra numa nova casa.” (pág. 248)*

Ainda pior do que as neuroses, que para Jung teriam um sentido curativo, o “desaparecimento” dos deuses deixa um vazio imenso na alma do homem.

*“Primeiro, os deuses de poder e beleza sobrenaturais viviam nos cumes nevados dos montes ou nas profundezas das cavernas, dos bosques e dos mares. Mais tarde, fundiram-se num só Deus, que logo se fez homem. Mas em nossa época parece que até o próprio Deus-Homem desce do seu trono para se diluir no homem comum. É por esse motivo talvez que seu lugar se encontre vazio.” (Jung, 1978, § 141)*

A ciência moderna, graças ao mecanismo da retirada das projeções, deixou as pessoas da atualidade em um grande vazio, sem poder estabelecer o contato projetivo com suas dimensões profundas e inconscientes. Hillman (2001, pág. 122) menciona em “O Código do Ser” que, “no reino do Ocidente, a consciência afastou mais ainda o transcendente de nossa vida real. O fosso

transponível virou um vazio cósmico. Os deuses retiraram-se, disseram os poetas Holderlin e Rilke. É necessário muita fé, disse Soren Kierkegaard. Nem mesmo isso resolve, pois Deus morreu, disse Nietzsche”.

*Quando a palavra se espalhou pelo mundo antigo que o grande deus da natureza, Pã, estava morto, não houve nenhuma alegria. Ele foi substituído pelos rigorosos deuses monoteístas do mundo judaico cristão islâmico, que foram por sua vez substituídos pelas divindades modernas reinantes do Positivismo, Materialismo, Hedonismo e, acima de tudo, o grande deus Progresso. E assim o mundo fica cada vez mais vazio, e os clientes se enfileiram em consultórios dos terapeutas, amontoam-se cheios de medo nas casas de adoração ancestral, ou se anestesiavam por meio da televisão, das drogas, ou até mesmo uma preocupação obsessiva com a saúde. Os deuses não foram embora; eles simplesmente foram para o subterrâneo, reaparecendo constantemente na forma das nossas várias patologias. (Hollis, 2005, pág. 106)*

Jung (1978) faz observação semelhante quando se refere aos seus pacientes:

*“O estado de espírito geral do europeu mostra mais ou menos por toda parte uma ausência inquietante de equilíbrio. Não se pode negar que vivemos em uma época de grande agitação, de nervosismo, de atividade mais ou menos desordenada e de notável desconcerto em tudo que se refere às concepções do mundo. No seio de minha clientela que provém, sem nenhuma exceção, dos meios cultos, figura um número considerável de pessoas que me consultaram, não porque sofressem de alguma neurose, mas porque não encontravam um sentido para suas vidas ou porque se torturavam com problemas para os quais a filosofia e a religião não traziam (mais) qualquer solução.” (§ 514)*

Estas pessoas procuraram a psicologia analítica porque tinham perdido a conexão com o valor psíquico organizador e teleológico que se dá o nome de “Deus”. Hollis (2005, pág. 23) nos fala que “fornecer apoio para a participação do indivíduo em uma vida mais ampla é a principal tarefa da terapia profunda”. Todavia, o campo de atuação da maioria das práticas terapêuticas contemporâneas está limitado ao alívio de sintomas, a renovação comportamental e cognitiva, e a intervenção farmacológica. Por mais que essas possam ser úteis, sozinhas são superficiais, levando-se em conta que a nossa necessidade mais profunda é por sentido, por descobrir pontos de referência espiritual, e por uma parceria mais ampla no percurso de nossa vida.

Todavia, o mesmo Hollis (2005) nos afirma que:

*A psicologia profunda não pretende ser um substituto para a religião. [...] O analista não é um padre à paisana; ele é, todavia, um servo do deus Hermes, o deus que se encontra entre os dois mundos, o deus cuja tarefa é revelar as intenções divinas". A psicologia analítica apóia o compromisso do indivíduo com o mistério de sua jornada e busca apoiar a pessoa em seu encontro com o mundo invisível que se manifesta no curso de um processo compreendido com coragem, integridade e consistência. (pág. 24)*

Talvez por isso o psiquiatra suíço afirmou que “uma religiosidade autêntica é o melhor remédio para todos os sofrimentos psíquicos.” (Jung, 2001, pág. 133) Porque o homem moderno não encontra mais os elos com a sua profundidade que a espiritualidade proporcionava e, por isso, não consegue mais saber o que os deuses desejam dele.

Jung (1991, §439) refere que “o medo e a resistência que todo ser humano experimenta em relação a um mergulho profundo em si mesmo é o pavor da descida ao Hades”. Para o servo de Hermes, a descida ao Hades é um desafio e uma missão, pois só a audácia pode libertar. E quando o homem não ousa. Alguma coisa se rompe no sentido da vida e todo o futuro está condenado a uma mediocridade vã, a um crepúsculo iluminado só por fogos-fátuos (Jung, 2007).

O caminho para frente também leva à morte, ao sacrifício do velho ego para que o crescimento possa ocorrer. Assim como a lagosta parte a sua casca, deixando seu lar confortável todo ano em busca de uma casa mais espaçosa, nós também somos convocados a morrer várias vezes, para continuarmos crescendo. Dante iniciou sua jornada no inferno e, continuando sua missão através dele, chegou ao paraíso através do purgatório. (Hollis, 2005)

Entretanto, como transmitir às pessoas esse entendimento “religioso” de buscar a sua interioridade. Com os deuses mortos, quem pode nos guiar em direção ao sentido maior de nossas vidas? Jung (2001, pág. 133) se pergunta sobre isso, inclusive, referiu certa vez que “o difícil é transmitir as pessoas um conceito de religiosidade autêntica.”

Umas das respostas para nossa dúvida, seja, talvez, o próprio significado da palavra religião. Muitos a entendem como *religare*, isto é, religar o homem ao divino. Jung (1978, pág. 06; 2002b, pág. 449) gostava de um termo mais antigo que também ajudou a originar a palavra religião, *religio* ou *religere*. *Religio* significa uma observação e consideração cuidadosas do numinoso. Para que possamos experimentar uma cura interior, bem como para contribuir para a cura do mundo, somos intimados a observar os elementos ou forças inconscientes que foram projetados como deuses – em outras palavras, dar a estas forças a atenção que precisam de forma a tomarem parte na vida do indivíduo.

*Quando digo que impulsos encontrados dentro de nós devem ser considerados como “vontade de Deus”, não é minha intenção insistir em que devemos considerá-los como desejos e vontades arbitrários, mas como dados absolutos com os quais é preciso, por assim dizer, saber conviver de maneira correta. A vontade só consegue dominá-los parcialmente. Poderá, porventura, reprimi-los sem conseguir alterá-los em sua essência; aquilo que tiver sido reprimido voltará a manifestar-se em outro lugar e sob uma forma modificada, mas desta vez carregado de um ressentimento que transforma o impulso natural, em si inofensivo, em nosso inimigo. (Jung, 2008, § 51)*

Hillman (2001) também acentua a necessidade de *religio* para com as forças inconscientes que chamávamos deuses:

*A grande tarefa de uma cultura que sustente a vida, então, é manter os invisíveis ligados, os deuses sorridentes e satisfeitos. É convidá-los a ficar [...] eles não pedem muito, pedem apenas para não serem esquecidos, pedem atenção. (pág. 125)*

Importante é não confundir atenção com intenção. A primeira nos leva a considerar a vontade de um outro maior (Self), as sincronicidades e o fluxo da vida. A segunda sugere a vontade do ego, sua tentativa de controle, poder, e, talvez, medo e insegurança diante do que a vida apresenta.

Interessante ressaltar a concepção de Deus para Jung (2003):

*(Deus) “É a experiência da minha vontade contra uma outra vontade, muitas vezes mais forte, cruzando meu caminho na maioria das vezes com resultados aparentemente desastrosos, colocando idéias estranhas na minha cabeça e manobrando meu destino às vezes para as esquinas mais indesejáveis ou dando a ele algumas guinadas inesperadas, mas favoráveis, tudo isso fora do meu conhecimento e da minha intenção. (pág. 231)*

Dito isto, nossa grande tarefa seria aproximar-se do numinoso, entrar em um estado de reverência, ter o espírito exaltado e experimentar a vontade dos deuses em ação nas nossas vidas, nossos sonhos e, quem sabe, através da ampliação da consciência (Hollis, 2005).

Mas, qual será a vontade dos deuses? “Os deuses estão presentes sempre que fazemos as perguntas certas sobre nossa jornada”, nos diz Hollis (2005, pág. 172). Mas, quais são as perguntas certas? Saber quais perguntas são realmente importantes é a primeira e a mais difícil tarefa. Viver as respostas que os deuses nos dão, ao invés de viver as que gostaríamos, é o maior desafio.

Nos próximos dois capítulos teremos a oportunidade de ouvir a voz dos deuses e dos grandes heróis de tempos passados. Se prestarmos atenção, é possível que eles nos falem ao coração através de suas histórias e nos inspirem a viver nossas vidas com mais significado.

## 4 DIONISO

*“Renda-se, como eu me rendi. Mergulhe no que você não conhece como eu mergulhei.  
Não se preocupe em entender, viver ultrapassa qualquer entendimento.”  
(Clarisse Lispector)*

Quem é Dioniso? Mais conhecido no Ocidente como Dionísio ou talvez Baco, o deus romano das orgias e bebedeiras, seus significados atuais pouco se aproximam do deus polissêmico que um dia chegou a “satisfazer simultaneamente as necessidades sensuais e transcendentais dos homens” (Kerenyi, 2002, pág 114).

Dioniso é um deus grego tardio, isto é, um deus que teve uma origem fora da Grécia Antiga e foi, posteriormente, incorporado ao panteão grego. Tem suas raízes provavelmente em Creta, na era Minóica (Kerenyi, 2002). Todavia, variantes arquetípicas desse deus, foram encontradas em várias regiões da Europa e do oriente próximo.

De muitos significados e entendimentos, muitas vezes até opostos, Otto (1965, pág. 65) o descrevia como “o deus do êxtase e terror, da selvageria e da liberação, a mais abençoada – o deus delirante cuja aparição leva os homens ao delírio -, esse deus já em sua concepção e em seu nascimento dá a conhecer sua natureza paradoxal e misteriosa.” O mesmo autor refere que o Dionísíaco seria o estado em que os poderes vitais do homem são exacerbados ao máximo, em que consciente e inconsciente se fundem em um único transbordamento.

Em função desta complexidade e profundidade de significados, algumas vezes até paradoxais, e também decorrente de sua abrangência cultural, muitos autores, quando se referem à Dioniso, estão abordando ao dionísíaco, isto é, a um recorte de uma de suas múltiplas facetas. Por exemplo, Nietzsche (1999), nos traz uma bela interpretação de Dioniso, entretanto, ao situá-lo em oposição ao Apolíneo, limita a complexidade intrínseca de Dioniso que, em alguns momentos, nos levam exatamente à Apolo. Neste capítulo falaremos de “vários” Dioniso (i.e. do dionísíaco na visão do autor) e, mais especificamente, de Dioniso Zagreu, relativo ao mito órfico de Onomácrito.

No mito, Dioniso é chamado de Zagreu, filho de Perséfone, a rainha do mundo subterrâneo com o pai celeste Zeus. De acordo com Olimpiodoro, (apud Kerényi, 2002, pág. 230), Dioniso tornou-se o quarto regente do mundo depois de Urano, Cronos e Zeus. Porém, “ele não ocupou por muito tempo o trono de Zeus”, escreve Nonos a respeito do filho recém-nascido. Hera, em seu furor, incitou os Titãs, com as faces embranquecidas com gesso, a matá-lo com facas infernais enquanto ele olhava seu reflexo no espelho”.

Os Titãs o seduziram com brincadeiras e o prenderam, esquartejaram-no e comeram-lhe a carne. Zeus então é avisado do assassinio por Atená (ou por Hélios, dependendo da versão do mito). A deusa da sabedoria ainda consegue recuperar o coração de Dioniso antes do banquete. O pai dos deuses desce em furor sobre os assassinos e os abate com seu raio vingador, reduzindo-os a cinzas. *Das cinzas dos Titãs (alimentados pela carne de Dioniso) foi formado o homem.* “Nosso corpo é dionisíaco, nós somos parte dele, pois brotamos da fuligem dos titãs que comeram sua carne”, dizia Olimpiodoro (Kerenyi, 2002, pág. 209). Este seria um dos mitos gregos de nascimento da humanidade, seríamos metade Dioníso, metade Titã.

Hoje em dia, é freqüente uma interpretação errônea dos Titãs, na antiguidade esses seres mitológicos foram considerados deuses priápicos, entretanto, sua exuberante virilidade não deve ser reduzida ao âmbito da sexualidade, e sim, deve ser entendida como um excesso em si (*hybris*), como uma energia desproporcional e desenfreada, que se manifesta de diversas formas: na religião, na política, nos negócios, na tecnologia, nas comunicações, na arte. (López-Pedraza, 2002)

Este “**excesso**” dos Titãs, como foi percebido pelos gregos, pode ser observado em ação no titanismo de hoje. O que diríamos dos fanatismos, o nazismo, a ferocidade exploratória de algumas multinacionais, nossa própria ferocidade em adquirir, os múltiplos relacionamentos virtuais, a informações do último segundo, a arte para consumo; vários são os exemplos dessa força arquetípica que nos “possue” atualmente. Nos dias de hoje, quantos de nós temos tempo para os que lhe são queridos, para apreciar uma boa música ou ler um livro por prazer? Onde estão o sagrado da religião, as emoções do teatro ou

os valores dos anciões? A pressa (popularmente a “correria”) é o lema, e o tema é fazer ao invés de ser.

De acordo com Mussi (2009), o homem ocidental se viu partido em uma personalidade consciente e outra inconsciente, se tornando um homem racional por um lado e, por outro, totalmente irracional e distante dos seus instintos. O excesso de racionalidade leva a um desenvolvimento cindido, unilateral. Segundo Hillman (2004), até entre as funções da consciência tendemos a unilateralidade. Nossa própria escolarização, tende a desenvolver apenas algumas funções da consciência, como o pensamento e a sensação, embora os testes de inteligência, com sua ênfase na rapidez e na adivinhação, favoreçam a intuição. O sentimento, no sentido de gostos, valores e relacionamentos, não constitui o cerne da escolarização. A música, a arte, os esportes, os clubes sociais, a religião, a política, o teatro e a leitura por prazer são eletivas e extracurriculares.

Uma outra faceta do desenvolvimento unilateral do homem, ocidental especialmente, tem sido sua dificuldade em assumir a vida interior. Por causa dos esforços para sobreviver, a extroversão se desenvolveu em detrimento da introversão, que poderia ter-lhe proporcionado maior conhecimento de si mesmo e uma visão interior. A tendência para a extroversão se converte numa necessidade compulsiva de sobrevivência. Todo este impulso exagerado e unilateral traz à lembrança o mito dos Titãs.

Interessante notar também que o cristianismo se interessou fundamentalmente em reprimir os deuses ctônicos e as emoções que eles constelavam. No âmbito das imagens, a repressão se concentrou no grande deus Pã, que personificou o Satanás cristão. Isto significa que os Titãs, que haviam personificado a “maldade” para os gregos por assim dizer, puderam continuar desenfreados. O que eles representavam da natureza humana não foi refletido e, ao longo da cultura ocidental, tem permanecido fora de qualquer controle (López-Pedraza, 2002).

Então, como controlar os Titãs em nós mesmos? Talvez, devêssemos perguntar a nossa outra metade...



Somos parte Titã, e esta já bem o sabemos, e parte Dioniso, deus do vinho, da loucura e das tragédias, das orgias, do êxtase e do entusiasmo, o deus da metamorfose. O que será que este deus que nos constitui poderia nos ensinar? O que aprender com a outra metade de nós mesmos?

Uma das primeiras impressões que se tem de Dioniso seria a **loucura**. Conta o mito que, ao chegar à Grécia, o deus pedia passagem e acolhimento em todas as cidades que visitava. Penteu não o aceitou e ousou afrontar Dioniso. Este o puniu com a loucura, sendo “transformado” em bode e dilacerado pelas próprias filhas em um culto dionisíaco. Este estado precipitado por Dioniso, a loucura, por vezes é tachado de “negativo”, porém, de acordo com o entendimento de Otto (1965), ao negar Dioniso, Penteu nega também o princípio da vida, isto sim, a verdadeira loucura. Loucura esta que seria opor-se ao fluxo natural e premente da vida contida no mito dionisíaco. Como disse Paulo, “Deus não tornou louca a sabedoria deste século? (...) Pois o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens...”. (1Cor 1:20b.25a)

Otto (1965, pág. 136) cita ainda o *Weltalter* de Schelling: “Desde Aristóteles, tornou-se um lugar-comum afirmar que ninguém cria nada sem um toque de loucura. Diríamos melhor: sem um apelo constante a loucura”. E acrescenta Otto: “Aquele que concebe alguma coisa de vivo deve mergulhar nas profundezas primitivas onde moram as forças da vida. E ao erguer-se à superfície, tem nos olhos um brilho de loucura, porque, nessas profundezas, a morte se acha com o rosto encostado ao da vida jubilosa.”

Sanford (1995), em seu livro, *Destino, Amor e Êxtase*, diz que Dioniso era um deus com uma missão, revelar o divino para a humanidade através de um mistério, o *mysterion* de Dioniso, que no sentido grego, só poderia ser conhecido através de uma experiência iniciática. Neste ensaio ele fala da loucura dionisíaca como sendo estranha e maravilhosa e, que compreendê-la significava compreender o significado da vida.

Neste contexto, vem a propósito citar Nietzsche (apud Kerenyi, 2002, pág. 116): “Dioniso é o frenesi que circula onde quer que se trate de concepção e nascimento, e, em sua selvageria, sempre está pronto a prorromper em destruição e morte. É vida.” Assim veio a ser para Otto (1965, pág. 141), mas

num sentido especial: “...vida que, quando transborda, desvaria – e em sua paixão mais profunda, está intimamente associada com a morte.

A condição dionisiaca é o **fenômeno primal da vida**, de que mesmo o homem pode participar, desde o seu nascimento, em todos os momentos de sua existência criativa. Todavia, Dioniso não é um deus dos nascimentos; em seu mito, não há nascimento normal e também tem pouca relação com a gravidez. O deus é expressado nestes momentos através da vitalidade transbordante, do leite e da energia física, qualidades destas mulheres enquanto nutrizes e mênades. Otto (1965, pág. 136) evoca a experiência de todos os povos de que “onde a vida muito se anima, também a morte se aproxima”; evoca, a fim de dar conta da combinação de vida superabundante e poderes mortais em Dioniso, e explicar assim o delírio dionisiaco.

Assim, o deus que exprime uma vida abundante, também exprime a morte. *Os Titãs o seduziram com brincadeiras e o prenderam, esquartejaram-no e comeram-lhe a carne.* É desmembrado e devorado pelos Titãs.

Um primeiro entendimento desta morte é trazido por Kerenyi (2002): o assassinato era o pré-requisito da ressurreição. O assassinato da Criança divina era sua redução a um órgão a partir do qual, ou com o qual, ele podia ser ressuscitado. Trata-se de um assunto mítico que, de acordo com Brandão (1987), nos fala de um **rito iniciático**. Acentua Mircea Eliade (apud Brandão, 1987, pág. 118) que o rito caracteriza as iniciações xamânicas. De fato os Titãs comportam-se como mestres de iniciação, no sentido que matam o neófito, a fim de fazê-lo “renascer” numa forma superior de existência, amadurecida.

Atualmente, vemos jovens que não querem deixar de ser crianças, adultos que se comportam como adolescentes, idosos que têm como maior desejo voltar a ser jovens. Fica a pergunta: onde estão nossos ritos de passagem?

Uma outra abordagem do assassinato do menino deus, seria sua *Katábasis*, sua descida ao Hades, às entranhas da terra. Alguns autores (Lopez-Pedraza, 2002 e Kerenyi, 2002) chegam a identificar-lhe com o próprio deus Hades, chamando Dioniso pelo seu epíteto **Zagreu**. É o que atesta Ésquilo (apud Kerenyi, 2002, pág. 74) duas vezes numa tragédia, e uma vez num drama satírico. De ambas as peças, subsistiram apenas fragmentos. Um destes afirma

a identidade de Zagreu com Hades, ou Plutão, o Zeus do mundo inferior; o outro declara-o idêntico ao filho de Zeus e Perséfone, sendo por isso chamado “Ctônio”, isto é, o “subterrâneo”, e “Zagreus”. Uma invocação que relaciona “Zagreus” com a deusa Terra, Gaia, e o coloca acima de todos os nomes, significa que o autor assim designava um dos maiores deuses da religião grega: provavelmente o supremo deus do céu (contraparte da Mãe Terra), o Pai Zeus; ou o outro, o Zeus do mundo inferior.

Em grego, um caçador que captura animais vivos chama-se “*zagreús*”. Eruditos gregos da antiguidade tardia interpretaram o nome como “grande caçador”, mas a palavra jônia *zágre*, nos traz uma tradução mais exata como “captor de animais de caça”. Alguns autores relacionam a selvageria desse tipo de caça com os domínios da morte, outros com a identificação dos caçadores com bestas predadoras, uma presentificação da vida agressiva (Kerenyi, 2002).

Em uma variante do mito, Dioniso vai ao Hades também para resgatar sua mãe, Sêmele. De todo modo, chama a atenção esta importante faceta de Dioniso, o “Subterrâneo” e, tão importante pode ser considerada esta imagem que o deus era identificado com o próprio senhor dos mortos. Para entendermos melhor esta faceta, trago o exemplo da presença dionisiaca no mais famoso oráculo grego, Delfos.

De acordo com Ésquilo, (Kerenyi, 2002), Delfos era regido inicialmente por duas deusas, Gaia e Têmis, mãe e filha. O autor grego também fala da chegada de Apolo e do mito da matança da Píton, serpente protetora do local e fonte oracular, pelo deus solar. Contudo, o mito fala de um terceiro possuidor do templo, antes de Apolo, um deus que seria, ao mesmo tempo, herói e vítima. Um deus que teria lutado com o monstro serpentina. “[...] a primeira a conceder oráculos foi a deusa Noite, depois veio Têmis, mas quando Píton conquistou poder sobre a trípode, em que Dioniso foi o primeiro a desempenhar o papel de Têmis (profética).” (Ésquilo apud Kerenyi, 2002, pág. 183)

Kerenyi (2002) faz analogia com um mito comum aos gregos e aos hititas, o odre de couro. Neste mito, a serpente foi, por um tempo, vitoriosa; só veio a ser derrotada depois que seu adversário, feito prisioneiro e desmembrado, recobrou seus membros: estes lhe teriam sido tirados e guardados num odre de

couro. Em Delfos, isto só se podia aplicar ao esquartejado Dioniso. O último vencedor e matador da serpente foi Apolo, que também era chamado “Dionysodótes”, “Dador de Dioniso”.

Outro detalhe importante que reafirma a presença e importância de Dioniso em Delfos era que seu “tumba” localizava-se no santo dos santos délfico. Chamava-se de tumba, mas não era uma tumba de verdade, o jazigo tinha a aparência de um *báthron*, uma espécie de escada, e os degraus é que eram denominados “túmulo de Dioniso”, e sugeria-se que ele possivelmente descera ao mundo subterrâneo (Kerényi, 2002).

Uma imagem da época nos traz uma representação de Apolo sentado em seu trono (chamado trípode), repousando seus pés em uma escada com dois degraus. Assentado sobre a trípode, tocando o *báthron* com os dois pés, Apolo torna manifesta a idéia do oráculo e o que ele implica, em relação com os mundos superno e ínfero. O que jazia embaixo era a esfera de Dioniso Subterrâneo de quem Apolo tirava suas revelações. (Kerényi, 2002)

Outros detalhes atestam a presença de Zagreu em Delfos, como, por exemplo, o Peã a Dioniso (clássico cântico à Apolo) e o sacrifício de um bode (ato e animal dionisíacos) para que o rito apolíneo (oracular) pudesse funcionar. Todavia, o que salta aos olhos é a presença marcante de Dioniso na essência do poder oracular. O deus solar só poderia profetizar a partir da experiência de Zagreu em sua morte simbólica. Profetizar, com base nestes fatos, parece significar uma profunda descida a si mesmo, este seria talvez um grande aprendizado ao homem moderno e aos seus profetas. Esta forma de *Katábasis* me faz lembrar um trecho do Livro Tibetano do Viver e do Morrer:

*Olhar para dentro irá pedir de nós grande sutileza e grande coragem – nada menos que uma mudança completa de nossas atitudes diante da vida e da mente. Estamos tão viciados em olhar para fora de nós que perdemos o contato com nosso ser interior quase que totalmente. Ficamos aterrorizados de olhar para dentro, porque nossa cultura não nos deu a menor idéia do que iremos encontrar. Podemos até pensar que, se tomarmos essa atitude, corremos o risco de ficar loucos. Eis aí uma das últimas e mais poderosas armadilhas do ego para impedir-nos de descobrir nossa verdadeira natureza. (Riponche, 2010, pág. 52)*

Ainda acerca da morte e do renascimento do Deus, Dioniso é identificado, segundo Kerenyi (2002), com **Zoé**, o princípio da vida indestrutível. Os gregos tinham duas palavras da mesma raiz que *vita* (vida), *bíos* e *zoé*. O significado de *zoé* é vida em geral, sem caracterização ulterior. Quando a palavra *bíos* é pronunciada, outra coisa ressoa; ela toca os contornos, por assim dizer, os traços característicos de uma vida específica, as linhas de fronteira que distinguem um vivo de outro. Ela tange a ressonância de “vida caracterizada”. Consoante com isso, *bíos*, é o termo grego original para “biografia”. *Zóe* é a vida considerada sem adscrição de qualquer característica e experimentada sem limitações.

*Zoé* raras vezes tem contornos, mas contrasta agudamente com *thánatos* (morte). O que ressoa clara e seguramente em *zoé* é “não-morte”. Trata-se de algo que nem mesmo deixa aproximar-se da morte, por isso, a possibilidade de assimilar *zoé* a *psykhé* (“vida” a “alma”) como faz Homero, foi apresentada no *Fédon* de Platão como uma prova da imortalidade da alma. Uma definição grega de *zoé* é *khónos tou einai*, “tempo de existir”, mas não no sentido de um tempo vazio em que o ente vivo entra e permanece até a morte. Esse “tempo de existir” deve ser tomado como um ser contínuo que se enquadra em um *bíos* enquanto este perdura. (Kerényi, 2002)

*Zoé não admite a experiência de sua aniquilação. É experimentada como sem fim, uma vida infinita. Nisso ela difere de todas as outras experiências que nos sobrevêm no curso de bíos, na vida finita. Essa diferença entra vida como bíos e vida como zoé pode encontrar uma expressão religiosa ou uma expressão filosófica. Os homens até mesmo esperam que religião e filosofia eliminem essa discrepância entre, de um lado, a experiência de bíos e, de outro, a recusa de zoé de admitir sua própria destruição (Kerenyi, 2002, pág. XXII)*

Segundo Hollis (2005, pág. 87), “[...] o significado mais profundo [...] o arquétipo da criança divina, nascida para sofrer e morrer, depois de ser ressuscitada, para viver de novo nas almas dos crentes.” Dioniso, identificado com *zoé*, o princípio da vida indestrutível, não morre, mas permanece vivo, segundo o mito, através de uma parte de seu corpo salva pela deusa Atená, seu coração.

Continuando o mito, Zeus, após aniquilar os Titãs, engole o coração de seu filho e o gesta em sua própria coxa. Na Grécia, a invenção de um nascimento na coxa de Zeus tinha uma função: encobrir a dádiva do pai dos deuses, feita às expensas do seu próprio corpo (Brandão, 1987). Alguns autores (Kerenyi, 2002 Brandão, 1987) sugerem que Zeus se emascula ao gestar o filho, da mesma forma que Átis o faz por Cibele, a grande deusa Mãe. Para Kerenyi (2002, pág. 238), o mito enfatizava de um modo cruel, o **auto-sacrifício**, eternamente necessário, da vitalidade masculina ao feminino – e, em consequência, à raça humana em seu conjunto. Isto é, do sacrifício, que a todos é pedido, à grande mãe.

Hollis (1997, pág. 87) nos fala deste sacrifício:

*“O eterno retorno faz parte do ciclo de sacrifícios (sacre + facere = tornar-se sagrado), trazendo a vida nova por meio da morte, arando a vida em seu alicerce, para que ela mesma possa brotar com força de novo. Essa grande ciclo é diariamente observado, quando nos sentamos para uma refeição, depois de aniquilar uma planta ou animal cujo consumo promove a nossa própria existência. Nós também seremos, eventualmente, devolvidos à terra, em algum momento do eterno retorno. Tão assombrosa é a nossa participação no grande ciclo, que nossos antepassados ofereciam preces de súplica e depois agradecimentos antes e após a caçada, e, mais recentemente, graças à mesa de refeições. A matança necessária para a manutenção da vida é, dessa forma, sacralizada porque não é aleatória e nem gratuita, mas faz parte de um padrão maior. O reconhecimento de que esse mesmo padrão irá nos consumir também deveria fazer parte indispensável de cada momento em que nos alimentamos.”*  
*Pag 80 O arquétipo do eterno retorno dramatiza uma revelação do mais elevado mistério, a saber que sob o disfarce da morte encontramos uma secreta unidade de vida.”*

Conta a lenda que um príncipe indiano chamado Gautama empreendeu uma longa viagem e, no final, à sombra de uma árvore sagrada, começou a ver. Quando isso aconteceu tornou-se Buda (em sânscrito, *Buddh* é ver). E o que ele viu foi que muito da vida é sofrimento e que a causa do sofrimento é o apego, o desejo que o ego tem de controlar a vida, e principalmente a própria mortalidade. Hollis, nos diz que “o segredo de viver bem, de acordo com os grandes sistemas míticos, é viver de acordo com a vontade dos deuses, em harmonia com o Tao. Dessa forma, nos alinhamos com uma sabedoria maior do que a nossa inteligência, e com ritmos maiores que nossas movimentações passageiras” (Hollis, 1997, pág. 97).

Para o homem moderno, apegado aos seus bens e conquistas, as perdas tornam-se dores profundas (Hollis, 1997). Se vivermos o bastante, todos os que nos são importantes irão nos deixar. Se não vivermos bastante, iremos deixá-los. Aprender a lidar com as perdas, aceitar o grande ciclo da vida, onde existem vitórias e derrotas, substituir as aquisições pela capacidade de abrir mão, é participar da secreta sabedoria da Grande Mãe, personificada em Dioniso através da gestação pela coxa de Zeus.

Um traço marcante da personalidade de Dioniso é sua relação com o **feminino**. Em algumas versões o deus é representado, inclusive, de modo afeminado, e sempre cercado de sacerdotisas (mênades). Dioniso é o deus das mulheres, ele as valorizava, sendo o libertador delas. Inclusive, um de seus epítetos era *Lysios* (aquele que afrouxa). *Lysis* significa afrouxar, libertar, romper laços e infringir leis. A palavra é cognata de *lysis*, sílabas finais de *analysis*. E falando sobre romper interditos, na Grécia antiga, e talvez hoje, nada mais reprimido e humilhado que a mulher e, de uma forma mais ampla, o feminino. Dioniso simbolizava a sua libertação. Poderíamos dizer que ele valoriza o feminino, que apresenta um feminino bem integrado à sua personalidade, o mesmo feminino que nos traz uma relação de sentimento com o mundo interior, as atitudes passivas de silêncio, quietude, aceitação e escuta, o cultivo do Eros e o aperfeiçoamento do amor. Até mesmo as palavras que significam alma (psiqué e ânima) são femininas em conotação e origem (Brandão, 1987, Lopez-Pedraza, 2002)

Continuando a temática da importância da relação de *Lysios* com o feminino, foi ele que se uniu a Ariadne, quando esta é abandonada por Teseu. Ele a resgata, a acolhe junto de si e a traz consigo, “outorgando-lhe” o papel de deusa. O deus que, na concepção popular atual, seria o padroeiro dos bacanais foi, provavelmente, o único deus que manteve uma relação monogâmica. Segundo Junito Brandão (1987), podemos especular que Dioniso casou-se com uma mulher que havia integrado seus sentimentos e fantasias negativas matando o Minotauro e, desse modo, era a esposa adequada.

Ainda sobre Ariadne, ela era, segundo Kerenyi (2002, pág. 91), “uma deusa sombria, a Grande Deusa Lunar do mundo Egeu e a realidade arquetípica do dom da alma, que faz de um vivente um indivíduo.” Segundo o autor:

*“Em cada concepção nasce uma alma. A imagem deste evento é a mulher como concebedora, que dá alma a viventes, e o reflexo desse imagem é a lua, sede mitológica da alma. Em imagem e em reflexo, a fonte feminina de almas, para a Creta Minóica, era a grande deusa, Réia e Perséfone – uma díade só em aparência, fundamentalmente uma unidade.” (Kerenyi, 2002, pág. 108)*

Dioniso, o deus que se relaciona com a Alma, e o faz através de sua profunda conexão com o feminino. Resgata-o da morte, valoriza-o e o liberta do jugo de um masculino primitivo e dominador.

E, pensando ainda neste feminino, lembro-me de outro “poder” dionisíaco, o **de libertar as emoções** aprisionadas no corpo. Aristóteles (apud Brandão, 1987, pág. 129) concebeu a tragédia, uma das bênçãos dionisiacas, como uma catarse – uma purgação das emoções. Todavia, parece que esquecemos que o termo ‘emoção’ deriva, originalmente, da palavra *pathos*, por sua vez raiz do termo ‘patologia’. De acordo com López-Pedraza (2002), quando se perguntou a Jung sobre a terapia de eletrochoque, ele respondeu que, pessoalmente, não havia tido a necessidade de empregá-la porque descobrira que o choque provocado por uma emoção produzia melhores efeitos. Com isso, Jung dá uma idéia viva do impacto da emoção na prática psicoterapêutica.

Quando uma tragédia desagradava aos atenienses, eles diziam: “*Oudém prós tón Diónyson*” – Isso não tem nada a ver com Dioniso (Kerenyi, 2002, pág. 283). Se tratava de um juízo incidente sobre a superficialidade da peça, acusando sua irrelevância para o deus em cujo sagrado precinto ela tinha lugar. A tragédia exige profundidade, espera-se dela que toque a alma dos que a testemunham.

Ainda sobre a tragédia dionisiaca e sua relação com as emoções, seu significado nos remete a um vestígio remanescente de um austero e sombrio ritual dionisíaco: *Tragodía* significava “canto a pretexto de um bode”, ou seja, do animal, vítima de sacrifício, condenado à morte como representante do deus e como seu inimigo. Já a origem da palavra “comédia” vem do grego, *kômos*. *Kômos* ou *komázein* faziam referência aos bandos agitados de homens que



circulavam a cantar e dançar em honra do **deus do vinho** – mas não segundo um ritual austero, nem, muito menos, sombrio. “Dionioso não estava menos presente nessas manifestações não-dramáticas de regozijo que no ditirambo, embora de maneira distinta: não na tensão ditirâmbica, mas livre e irrestrito, numa verdadeira diástole” (Kerenyi, 2002, pág. 286).

Contudo, deve-se distinguir essa embriaguez dos *kômazéin* de mera bebedeira, pois, nesse estado, os homens executavam danças intrincadas com passo leve, e recitavam difíceis versos com espirituoso engenho. A característica mais saliente dessa embriaguez era a queda das inibições, inclusive as da mente. O riso fazia cair as últimas barreiras. Pode-se dizer que a atmosfera da comédia se originou no *êxtase do kômos* (Kerenyi, 2002).

Esta pode ser outra forma de *Lysios* libertar as emoções dos homens e transformá-los. O famoso Baco, dos romanos, é, até hoje, lembrado como o deus do vinho, todavia, da mesma forma que no *kômos*, a transformação provocada pelo vinho, dependerá do caráter daquele que o bebe. A poesia “*El Vino*” de Alberto Cortez talvez exemplifique melhor essa idéia:

*"Sí señor... el vino puede sacar cosas que el hombre se calla;  
que deberían salir cuando el hombre bebe agua.*

*Va buscando, pecho adentro, por los silencios del alma  
y les va poniendo voces y los va haciendo palabras.*

*A veces saca una pena, que por ser pena, es amarga;  
sobre su palco de fuego, la pone a bailar descalza.*

*Baila y bailando se crece, hasta que el vino se acaba  
y entonces, vuelve la pena a ser silencio del alma.*

*El vino puede sacar cosas que el hombre se calla.*

*Cosas que queman por dentro, cosas que pudren el alma  
de los que bajan los ojos, de los que esconden la cara.*

*El vino entonces, libera la valentía encerrada  
y los disfraza de machos, como por arte de magia...*

*Y entonces, son bravucones, hasta que el vino se acaba  
pues del matón al cobarde, solo media, la resaca.*

*El vino puede sacar cosas que el hombre se calla.*

*Cambia el prisma de las cosas cuando más les hace falta  
a los que llevan sus culpas como una cruz a la espalda.*

*La puta se piensa pura, como cuando era muchacha  
y el cornudo regatea la medida de sus astas.*

*Y todo tiene colores de castidad, simulada,  
pues siempre acaban el vino los dos, en la misma cama.*

*El vino puede sacar cosas que el hombre se calla.*

*Pero... ¡qué lindo es el vino!. El que se bebe en la casa  
del que está limpio por dentro y tiene brillando el alma.*

*Que nunca le tiembla el pulso, cuando pulsa una guitarra.  
Que no le falta un amigo ni noches para gastarlas.*

*Que cuando tiene un pecado siempre se nota en su cara...  
Que bebe el vino por vino y bebe el agua, por agua."*

(Alberto Cortez)

Ainda sobre o poder transformador de Dioniso, seja pela influência do vinho ou não, Nietzsche (1999) chega a fazer, segundo Kerenyi (2002), uma “profissão de fé”:

*“Seja sob a influência do trago narcótico do servo de que falam os cantares de todos os primitivos, homens e povos, seja na tragédia ou por obra do poderoso advento da primavera, que inunda júbilo na natureza inteira, as emoções dionisíacas despertam, e no que crescem em intensidade, tudo quanto é subjetivo se desvanece num completo olvido de si. [...] No canto e na dança, o homem exprime-se como membro de uma comunidade maior; esqueceu como andar e falar, encontra-se prestes a voar nos ares, dançando. Seus simples gestos exprimem encantamento. Assim como os animais então falam e a terra jorra leite e mel, já do homem sons sobrenaturais emanam: ele sente-se um deus, e anda ele mesmo encantado, em êxtase – como os deuses que viu em sonhos. Já não é um artista, tornou-se uma obra de arte: nos paroxismos da embriaguez, o poder artístico da natureza revela-se na máxima gratificação da unidade primordial.”*  
(Nietzsche, 1999, pág. 30)

Segundo Brandão (1987), Dioniso é o deus da *metamorphósis*, o deus da transformação. O homem arrebatado pelo deus, transportado para seu reino por meio do êxtase, é diferente do que era no mundo cotidiano. Os devotos de Dioniso, após a dança vertiginosa de que se falou, caíam semidesfalecidos. Nesse estado acreditavam sair de si pelo processo do *ékstasis*, “êxtase”. O sair de si implicava um mergulho de Dioniso em seu adorador através do *enthusiasμός*. *Éntheos*, do grego, significa “animado de um transporte divino”. Outra tradução seria *em*, “dentro do âmago” e *theós*, “deus”, quer dizer, o

entusiasmo é ter um deus dentro de si, identificar-se com ele, co-participando da divindade. O homem, simples mortal, em êxtase e entusiasmo, comungando com a imortalidade olímpica.

Foi assim que o deus, cuja experiência religiosa punha em risco todo um “estilo de vida e um universo de valores”, entranhando no homem, abolia a distância entre o mortal e os imortais, entre escravo e senhor, entre superior e inferior, tornando todos irmanados e tornados “um” no deus. Desta forma, “capazes” de romper os interditos de ordem política, social e religiosa, o *status quo* vigente. Isto é, capazes de dar uma resposta pessoal e profunda às questões que a vida e a sociedade os (nos) impõe. E, além disso, capazes de contribuir para a cura do mundo, a partir da experiência de unidade com o deus e com os homens através do sentimento de plenitude que se apossa de todos.

Gostaria de encerrar esta reflexão com as palavras poéticas de Nietzsche (1999) sobre o êxtase dionisíaco:

*Sob o fascínio dionisíaco, não apenas se refaz a união entre os homens, como também a natureza, que veio a ser alienada, tornou-se hostil, ou acabou subjugada, celebra outra vez sua reconciliação com o filho perdido, o homem. A terra dá seus frutos espontaneamente, as feras das penhas e dos desertos se aproximam. A carruagem de Dioniso cobre-se de flores e guirlandas; panteras e tigres avançam sob seu jugo. Transforme o Hino à Alegria de Beethoven numa pintura; deixe sua imaginação conceber multidões curvando-se até o pó, tocadas de terror; então você se aproximará do dionisíaco. Neste momento, o escravo é livre; rompem-se, então, todas as rígidas barreiras que necessidade, capricho ou “convenção impudente” ergueram entre os homens. Então, com o evangelho da harmonia universal, cada um se sente unido a seu próximo, não só reconciliado e fundido com ele, mas feito um só com ele, como se o véu de maya tivesse sido arrancado e fosse agora um mero drapejar de farrapos diante da misteriosa unidade primordial. (pág. 31)*

## 5 ODISSEU

*“O homem cresce com a grandeza de sua tarefa.” (C. G. Jung)*

Em cada um de nós há o arquétipo do herói, a capacidade de fazer frente ao desafio da vida. As pessoas (comuns) costumam ser convocadas em algum momento decisivo a cometer um ato por meio do qual possam situar-se num relacionamento com as possibilidades humanas de mais amplo alcance. Nessa fronteira é possível que se encontrem bastante sozinhas, mal compreendidas, carentes de recompensas, mas fazem o que tem de fazer para que possam vir a ser completamente fiéis a si mesmas. Nesses instantes, quando o indivíduo se coloca no limite do seu medo, ele representa algo universal e, por meio do **impulso heróico**, pode alçar o espírito humano a novas altitudes. (Hollis, 1997)

Poderíamos dizer que o arquétipo da jornada (do herói) é a formalização da força vital, ou seja, a ativação e a canalização da libido rumo a um maior desenvolvimento. De acordo com Hollis, “certamente a única medida pela qual poderemos ser julgados no final, pelos outros como por nós mesmos, é o grau em que acolhemos o imperativo e a ele respondemos, o imperativo de nos tornarmos quem somos diante de todas as forças que nos poderiam deter” (Hollis, 1997, pág. 105).

Em outras palavras, agora de uma forma mitopoética, segundo o mesmo autor:

Toda manhã dois gremlins de sorriso escarninho sentam-se ao pé da cama. Um se chama Letargia e o outro, Medo. Cada um deles teria a maior satisfação em nos comer vivos. Praticamente não importa nada o que foi feito ontem para combatê-los, pois retornam diariamente com renovado interesse em se apossar de nossa alma. A energia disponível para lutar com eles é uma parte essencial do arquétipo do herói. É assim que podemos ver então como é universal o drama do herói, pois cada um de nós enfim reconhece a sutil sedução dos confortos, e os medos que paralisam, como o olhar da Medusa. A nossa jornada de vida é uma série de derrotas nas mãos desses demônios, uma convocação diariamente refeita para combatê-los e desempenhar o papel de protagonista no drama de nossa vida. (Hollis, 1997, pág. 106)

O motivo essencial e recorrente da busca do herói implica em uma viagem, da inconsciência à consciência, das tenebrosas profundezas até as

altitudes luminosas, da dependência à auto-suficiência. Essa força, essa energia configuradora (que é o que constitui o arquétipo), busca destronar a dominação imposta pelo caos, as doces seduições da inconsciência, e atingir uma diferenciação ainda mais elevada (Hollis, 1997).

Então, gostaria de aprofundar o mito do herói Odisseu, o famoso Ulisses em sua jornada de retorno à Ítaca. Escolho este mito em particular porque nele o herói se envolve em uma trama rica em detalhes simbólicos que podem nos fornecer material importante para ampliação e melhor entendimento do próprio arquétipo do herói em nossas vidas; e, principalmente, porque fala de um herói maduro que, apesar de suas dificuldades, não é acometido pela sina de muitos outros famosos, a de morrer jovem. Odisseu consegue exercer o seu papel importante de bravo guerreiro, mas também sabe o momento de abandonar esse lugar rumo a uma vida mais ampla, profunda e ligada ao seu interior.

Dito isso, nos fica o convite para, através do mito, buscarmos em nós mesmos os impulsos heróicos em direção à individuação, se temos aceitado este impulso com a coragem de que todos fomos feitos ou negado, com o medo infantil de perder a segurança de nossa zona de conforto e o controle da situação.

## **5. 1 Um Mundo sem Pai**

*Que riqueza não é, até entre os pobres, ser filho de um bom pai. (Juan Luis Vives)*

“Será que alguém sabe quem é seu pai?” Em seu anseio e melancolia, Ulisses, sentando à beira do mar em meio as suas aventuras e após a guerra de Tróia se questiona. Esta mesma pergunta é feita todos os dias por homens e mulheres que não encontram sentimentos de proteção, autoridade, confiança, sabedoria e senso prático para viver suas vidas (Moore, 1993).

De acordo com von der Heydt (1979):

*O pai encarna a consciência; seu reino é a razão e o conhecimento, a luz e o sol. Numa sociedade patriarcal são os mais velhos, os pais, que governam, legislam e mantêm vida a tradição. Para a criança, o pai é o mediador entre o excitante mundo exterior e o lar. Sua atitude para com o trabalho, a ambição, o sucesso e a competição afeta e colore a atitude da criança e tanto pode fazê-la desejar crescer como temê-lo. É a força do pai que dá segurança e encoraja a autoconfiança, assim como é a sua autoridade que ajuda a criança a descobrir seus limites. Esse é o modo pelo qual o pai dá à luz seus filhos. (pág. 161)*

O pai é mediador de uma relação; determina em que bases, até que ponto, dentro de que abrangência ou limites, com que regras, métodos, finalidades, responsabilidades e objetivos as diversas relações do filho com o mundo, com o outro e consigo mesmo irão se estabelecer. O pai discrimina o mundo em categorias, tornando-o compreensível e portanto utilizável; interrompe o que até então era “natural” para instaurar o deliberado, o escolhido, o proposital, o consciente. E fornece os critérios que organizarão a vida do filho. (Lima Filho, 2002)

A marca da experiência sob a batuta do pai é a tensão e a diferença de potencial. Se por um lado presentifica a dor, o desconforto e o conflito, por outro gera energia e vitaliza ao fazê-lo. O que a mãe provê é o preenchimento; o pai, a falta, o sentimento da falta, mas também a tecnologia e os recursos para o preenchimento. A mãe saciava a fome, o pai instrumentaliza o filho para, por conta própria, experienciar e, com seus próprios recursos, lutar por suprir. A prescrição vem do pai; o comportamento fica por conta do filho; o bom pai não dá o peixe, mas informa e ensina sobre a técnica da pescaria. (Lima Filho, 2002)

Entretanto, Zanola (2010) refere que em sua clínica verifica uma insatisfação pessoal, um descontentamento com a vida, uma incerteza do caminho que se deve seguir e uma fragilidade nos relacionamentos; que geram stress, ansiedade, medo, angústia e depressão, entre outros sintomas.

Uma pesquisa realizada por Almeida (2004) em uma universidade brasileira, reflete essa triste realidade. Alguns entrevistados falam da juventude como se não fosse um momento de realização e de desafios a serem superados, como se não fosse um momento particularmente fértil e diferenciado da vida, como nos fazem crer alguns analistas. A problemática da juventude, em geral, é motivo de análise de um entrevistado, que antevê problemas de difícil solução,

à medida em que percebe a juventude, de certa forma, abandonada à própria sorte:

*[...] eu paro e fico observando a situação, que antes não era uma coisa genérica, você encontrava um ou outro caso, os meninos que eu vejo de 17, 18 anos não estudam e não trabalham, muitos deles “mexem” com droga. Engraçado, antes você encontrava um ou outro, era uma coisa mais restrita. Agora está generalizada esta condição social, estão “super infantis”, você observa e fica escutando o que eles falam, são assuntos infantis, são pessoas que não se amadureceram, mas aí eu sei lá, tendo uma visão sistêmica da coisa, o problema é tanto da família como social.” (pág.2)*

Estes relatos denotam uma profunda descrença em si próprios. Quando explicitam a apatia, a falta de consciência crítica e de força para as mudanças, o comodismo, o fato de estarem anestesiados, estão, ao mesmo tempo, falando da falta de objetivos, da falta de projetos de transformação (ou reformas) da sociedade, que lhes sejam atraentes. (Roberto, 2010)

Da mesma forma como se passa no caso da mãe, a ausência de um representante do pai é danosa para a personalidade: se faltam regras e limites, o filho se dilui ao invés de se relacionar com o mundo; invade-o, ou se deixa invadir por ele. Ou ainda, em outro extremo, torna-se rígido, embrutecido; uma vez que as lacunas da personalidade são preenchidas pelo arquétipo paterno em sua forma primitiva. (Lima Filho, 2002)

Para Gelson Roberto (2010), nossa sociedade é regida mais do que pela ânsia de “espetáculo”; existe a ânsia de prazer a qualquer preço. Todos se sentem na obrigação de se divertir, de “curtir a vida adoidado” e de “trabalhar muito para ter dinheiro ou prestígio social”, não importando os limites de si próprio e dos outros. Não é sem motivo que os lugares de trabalho em que a competição é mais acirrada, onde não existem limites definidos entre trabalho, estudo e lazer, que encontramos pessoas queixosas, infelizes, freqüentemente visitando os médicos e hospitais.

*O resultado é que o indivíduo se entrega a viver apenas o presente e o prazer, ao consumo e ao individualismo. As pessoas se encontram perdidas, completamente atropeladas pela “correria da vida”, num lugar onde não há tempo para o encontro verdadeiro, para o entendimento e para a paz. O indivíduo acaba perdendo a noção do real e do limite de si mesmo e do mundo. Essa crise se estende tanto para os indivíduos*

*como para todos os setores e componentes da vida, principalmente a vida urbana, que é a vida construída pelo homem. Os sintomas são: fragmentação, hiperespecialização, depressão, inflação, perda de energia, jargões e violências. Isso aparece também no mundo: nossos prédios são anoréxicos, nossos negócios paranóicos e nossa tecnologia maníaca. (Roberto, 2010, pág.3)*

Lima (2004) refere que com o surgimento de um hedonismo socializado pela mídia excluiu-se a dimensão da subjetividade e da privacidade das pessoas, tornando tudo público. Parece não existir limites inclusive para uma vida além-corpo, uma vida virtual, pois através da Internet e das redes sociais as pessoas se expõem de várias formas e múltiplas identidades. Hoje, o próprio corpo não serve, precisa de silicone, de botox, de esticar, de puxar, de cortar, mas na realidade o que precisa mesmo é reconhecer a sua forma, o seu limite, a sua identidade. A própria obesidade é um além do limite.

*“Atualmente, os sintomas se pulverizam no disfarce coletivo fazendo parecer que estamos todos bem, mas o mal-estar é visível no trabalho compulsivo, às vezes vendido como ócio criativo ou até lazer, mas que promove stress, a perversão, a depressão, a obesidade, o tédio (Roberto, 2010, pág. 2).*

Dito isto, fica a pergunta: Onde estão os pais deste mundo? Como evocar o arquétipo paterno da maneira a dar à minha vida a direção que ela precisa? Segundo Moore (1993, pág. 45), “às vezes, precisamos sentir-nos ausentes e vazios para evocarmos o pai.” Todavia, não é esse o sentimento que nos perpassa atualmente?

Então, talvez seja este o primeiro passo que devemos dar em direção a um mundo maior: a **evocação** do pai (interior). Vejamos a história de Ulisses, ela não começa, como poderíamos esperar, com o pai em meio às suas aventuras, mas com o filho, Telêmaco, atormentado pelo caos criado em sua casa pelos pretendentes às atenções de sua mãe. A história nos oferece inicialmente a imagem da ‘neurose do pai ausente’. Sem o pai há o caos, conflito e tristeza. Por outro lado, ao começar pela infelicidade de Telêmaco, a história nos ensina que a experiência do pai inclui sua ausência e o anseio por seu



regresso. No exato momento em que Telêmaco está lamentando sua situação, Ulisses está em outra praia do mesmo oceano, desejando o mesmo desfecho. Se entendermos a *Odisséia* como uma das histórias de paternidade da alma, então no mesmo instante em que sentimos a confusão que é a vida sem um pai e que nos perguntamos por onde ele andar, o pai foi evocado. Ao nos perguntarmos onde ele est, ele est encontrando o seu caminho de volta (Moore, 1993)

É um desafio evocarmos o pai profundo e no ficarmos satisfeitos com substitutos e papéis vazios. No h um caminho fcil para a alma, nem um modo simples de estabelecer a paternidade. Ulisses, mesmo aps a “evocao”, ainda passou dez anos no mar, sobrevivendo a aventuras arriscadas, antes de finalmente voltar a casa.

Vale notar que essa jornada comea com o heroi ainda jovem, na presena de seu av. Durante uma curta permanncia na corte de seu av Autolico, este, como **rito iniciatico**, o estimula a uma caada a um javali no monte Parnaso. Ulisses mata o animal, mas, na luta **é ferido** um pouco acima do joelho.

*Os homens precisam ser feridos para ingressar no mundo, para ter sua conscincia estimulada, para empreender a herica tarefa de deixar sua me e tornar-se senhores do seu destino. É uma maneira de ajud-lo a enfrentar a dor da vida que se aproximava e a sacrificar seu anseio infantil por um lar acolhedor, assumir o fardo da sua jornada, sua dor e solidao. Poupar-lhe essa jornada seria roubar a sua capacidade de lutar e alcanar seu pleno potencial. (Hollis, 2004, pag. 141)*

Segundo Hollis (2004), nenhum homem consegue deixar o lar ou estar no mundo sem sofrer dolorosos ferimentos no corpo e na alma. Mas precisa aprender a dizer: “No sou minha ferida nem minha defesa contra meu ferimento. Sou minha jornada” (pag. 176). As feridas da vida talvez esmaguem a alma ou estimulem a conscincia, por, somente a conscincia cada vez maior trar luminosidade a jornada.

*Alm do ferimento repousa um novo nvel de conscincia. Eles atuam como psicopompo rumo ao desconhecido, as extraordinrias e maravilhosas aventuras e trofus que valem a pena ser conquistados. O preo que pagamos por uma conscincia*

*mais poderosa, e pelos mundos que valem a pena ser conquistados é o ferimento do protagonista que possibilita torná-lo herói na sua própria vida. Acompanhado de perdas, sofrimentos e de dores, encontramos o propósito, a dignidade, e o mais profundo significado da vida (Hollis, 2004, pág. 141)*

Quando Ulisses volta a Ítaca, vem disfarçado, usando trajes de mendigo. Mesmo assim, Euricléia, sua ama, reconhece-o por uma cicatriz; fruto daquele ferimento do Ulisses menino ao caçar o javali. O herói maduro é então reconhecido por suas feridas profundamente vividas e já elaboradas sob a forma de cicatriz.

A pergunta que nos fica é: como “elaborar” a ferida para que se torne cicatriz e não a chaga malfazeja que nos atormente dia a dia? Voltemos então à Odisseia e vejamos como Ulisses lidou com suas dores.

## **5. 2 A Elaboração do Pai**

*Quem nada promete, não precisa sustentar coisa alguma. (C. G. Jung)*

Um herói singra o mar, bisneto de Hermes, abençoado por Atená, astuto arquiteto da vitória sobre Tróia, conhecido por todos por sua inteligência, coragem e determinação. Todavia, o retorno de Ulisses a Ítaca, a Odisséia, não é a narrativa de felizes glórias, mas sim de muita angústia e sofrimento decorrentes da errância no mar durante anos.

*Mas eu que despertara, refletia em meu irrepreensível espírito se devia morrer, lançando-me nas ondas ou se permaneceria em silêncio e continuaria entre os vivos. Resolvi sofrer e ir vivendo... (Od. X, 49-53)*

Estas são as palavras de Ulisses, mas poderiam ser de tantos hoje em dia, pessoas queixosas, infelizes, em busca de alívio para o seu sofrimento. Se o carinho e a proteção é a necessidade arquetípica que está por trás do relacionamento da criança com a mãe, também podemos dizer que a aquisição do poder é a necessidade arquetípica que busca realização a partir do mundo paterno. O poder pessoal não deve ser confundido com o complexo de poder. A

aquisição de poder significa sentirmos boa energia à disposição para as tarefas da vida. Sentirmos que temos permissão para mergulhar na vida e lutar por alcançar profundidade e significado. Sentirmos que existem recursos interiores à nossa disposição quando as forças das trevas se aproximarem. (Hollis, 2004)

Hollis (2004) refere que não iremos encontrar nos pais de hoje as referências necessárias para satisfazer essa necessidade arquetípica. As reuniões do conselho executivo das empresas, a bolsa de valores não têm estas referências, nem tampouco as igrejas ou os shoppings. Os homens, quer saibam ou não, anseiam por seu pai e choram por sua perda. Anseiam pelo seu corpo, sua força, sua sabedoria, da mesma forma que uma pessoa com deficiência vitamínica ansia por determinado alimento.

Campbell (1968, pág. 558) cita uma frase contida no mito do Graal: “O leão nasce morto de sua mãe; é o rugido do pai que lhe dá vida [...]”. Dito isto, fica a pergunta: onde se escondeu a vida (vitalidade) do homem moderno? Como o herói de Ítaca transformou-se do sofredor dos parágrafos anteriores para o homem maduro que foi reconhecido por Euricléia? Onde (re)encontraremos o rugido que ative o “pai interior”?

Na história de Ulisses, mesmo após o anseio pela volta do Pai de Telêmaco, dez anos se passam no mar em uma luta pela sobrevivência em meio a aventuras arriscadas antes de finalmente voltar a casa. E porquê? Talvez, porque essa longa e laboriosa jornada seja a **elaboração do pai**. Segundo Moore (1993):

*O retorno de Ulisses a sua família seria análogo às histórias que os gnósticos contam a respeito da alma que vai descendo pelos planetas até chegar à terra, adquirindo no caminho as qualidades que vai precisar para a vida humana. Quem é meu pai? Só saberei depois que a alma tiver passado por sua Odisséia [...]. Se estou sentindo a ausência de paternidade em minha vida, pode ser que eu tenha de abrir mão do projeto de forçar a paternidade para dentro do meu caráter e, em vez disso, abrir-me para minha jornada pessoal, sem planos e sem controles. (pág. 45)*

A jornada pessoal tem o poder de acordar o pai interior, este é o rugido de que nos fala Campbell. Voltemos então ao mito, para entendermos como se passou este processo na vida de Ulisses e, quiçá, através dos movimentos desta jornada, algum rugido ressoe em nossas vidas.

Na Odisséia, logo de início, acontece um feito extraordinário, o herói vence uma criatura de poder imenso, quase divino, um ciclope chamado Polifemo. Os Ciclopes eram concebidos como seres monstruosos com um olho só no meio da frente, selvagens, gigantescos, dotados de uma força descomunal e antropófagos (Brandão, 1987c).

Graças a um inteligente ardil, após ser preso pelo monstro, Ulisses mente sobre o seu nome e apresenta-se como “*Outis*”, que significa “ninguém” em grego. Após embebedar Polifemo, vaza-lhe o único olho e consegue fugir. O ciclope, ao pedir ajuda aos seus companheiros, é considerado louco porque grita enfurecidamente: “Ninguém me feriu, ninguém fez-me o olho”. Quando já está seguro em sua nau, o guerreiro vangloria-se, grita seu próprio nome, orgulha-se de que “não foi Ninguém, mas sim Ulisses, rei de Ítaca que furou-lhe o olho”. Em sua arrogância e soberba, zomba de Polifemo e iguala seu feito aos dos deuses, comete o que os gregos chamariam de uma *Hybris*, um excesso, um desmedimento.

Esquece “apenas”, que não só o monstro de um olho só ouvia sua voz, mas que os deuses estão sempre a enxergar as atitudes dos mortais. E por essa atitude “inflada”, Ulisses atrai a ira de Poseídon, o pai dos ciclopes. O deus amaldiçoa sua viagem, que de um curso rápido, torna-se uma jornada de dez anos, perdido, a vagar pelos mares.

Talvez o primeiro ensinamento venha daí, o caminho do pai não é o caminho da glória e do orgulho, mas o caminho de ninguém. De grandes feitos sim, mas voltados para o engrandecimento da alma e não do ego, muito menos de uma persona. Caminhos de profundidade e não de superficialidade.

De acordo com Hollis (2004), hoje em dia, alguns acreditam que ter uma esposa atraente, um carro possante na garagem e passar férias ao sol seja a soma e o mérito da sua vida. Todavia, esses são valores superficiais e quase todos que seguem esses valores ainda não conhecem outros. São então escravos do seu trabalho, servos de valores sedutores, porém evanescentes, e, geralmente, estão angustiados, à deriva no mundo que nossos pais serviram e que os esmagou. Outros defendem que o principal valor do homem ainda pode

ser defender sua terra natal e sustentar sua família; papéis honrados, mas são, na melhor das hipóteses, papéis e não o homem inteiro. Pode-se parecer bem sucedido pelas normas do mundo, mas, bem no fundo, o homem sente que perdeu sua alma ao longo do caminho.

### 5.3 Ulisses e as Mulheres

*“O melhor remédio para o homem é o homem. O mais alto grau de cura é o amor.” (Paracelso)*

Aproveitando esta idéia, de que Ulisses fica perdido, vagando no mar por dez anos, e vendo, como dito acima, o homem moderno também vagando perdido e sem alma, fica a pergunta: para onde foi a alma do homem? Onde está sua *Ânima* e como ele lida com o seu **feminino interior**?

Na experiência de Nancy Qualls-Corbett (1990) como analista, ela atendeu a muitas pessoas que se sentiam desanimadas, ou até indignas de serem amadas, e muitas que haviam perdido inteiramente a capacidade de amar. Viu que a aquisição de bens materiais ou de poder oferecia apenas esperanças falsas de realização pessoal. Observou que a busca espiritual pessoal através das avenidas da religião organizada às vezes redundava em confusão, em conflito adicional, em culpa e desespero. Essa doença, ou desconforto, expressava-se em diferentes formas: “Sinto um vazio interior”, dizia alguém; ou “minha vida não tem significado, eu simplesmente não existo”; ou “meu corpo está morto”; ou até “minha alma está morta” (pág. 15). Começou a ver que o vazio difuso de que as pessoas se queixavam podia ser explicado em termos de perda da anima – aquela que renova a vida, traz amor, paixão, fertilidade. A ligação com a camada instintiva – alegria, beleza, energia criativa que une sexualidade e espiritualidade – perdera-se.

Segundo Jung (2002):

*A perda da anima significa diminuição da vitalidade, da flexibilidade e da delicadeza humana. O resultado, via de regra, é rigidez prematura, aspereza, estereotipia, unilateralidade*

*fanática, obstinação, pedantismo, ou então resignação, fastio, desleixo, irresponsabilidade e, finalmente, letargia infantil com propensão ao álcool. (§147)*

Segundo Johnson (2009b), a *Anima* desperta a capacidade de amar e de estabelecer relacionamentos pessoais, e representa a alma, dando a certeza de que existe algo que merece ser conquistado e pelo qual se deve lutar. A anima também traz qualidades femininas ao universo masculino: a consciência dos próprios sentimentos e valores internos, a possibilidade de relacionamentos amorosos, o prazer pela vida, pela beleza, pela natureza e a busca da sabedoria nas profundezas do ser.

O autor de “A Sombra de Saturno” refere que, como os homens não têm consciência de que a *ânima* está dentro deles, procuram-na em mulheres, fogem, oprimem ou pedem que seja sua salvadora. Por essa inconsciência, sofrem, e tentam anestesiá-la sua dor através do trabalho ou das drogas. Não conseguem perceber a presença da *ânima* em seus sonhos, no vó de sua alma, na companhia de outros homens, na amizade com as mulheres, na arte, na música, no esporte ou em suas fantasias e loucuras transitórias (Hollis, 2004).

Via de regra, a primeira experiência com o feminino que temos é com nossas mães. Talvez seja a mais importante experiência que temos na vida. Ela é protetora, provedora e principal mediadora entre a frágil criança e o mundo maior. Segundo Hollis (2004), ela encarna o arquétipo da vida. Por conseguinte, fica fácil compreender a enorme importância do feminino na vida psíquica dos homens. Quando nossa experiência primordial do feminino é condicional ou dolorosa, podemos nos sentir desenraizados, desligados de tudo. O homem que não percebe o poder e a abrangência da relação mãe e filho, também não enxerga a influência deste relacionamento em seus próprios sentimentos. E, é claro, o que ignora será projetado nos outros.

Sem dúvida, a maioria dos homens, inconscientes do poder dessa contaminação arquetípica, evitam as mulheres, tentam controlá-las, ou esforçam-se compulsivamente para agradá-las por meio das lentes distorcidas do complexo materno. Eles são incapazes de enxergar a mulher individual por quem ela é; eles as enxergam apenas através das lentes mitográficas de sua própria história pessoal. Suas parceiras são gigantes, psicologicamente falando,

porque elas receberam poderes e uma numinosidade transferida para elas que são uma cópia da matriz original de mãe e filho. (Qualls-Corbett, 1990)

Hollis (2004) nos fala de três formas de relacionamento inconsciente com o feminino:

1. Projetam seu complexo materno sobre as mulheres. Assim, estas tornam-se poderosíssimas e causam medo aos homens que procurarão agradar, controlar e evitar o confronto, mas não amar. *O medo substitui o amor pelo poder.*
2. Têm medo do seu próprio feminino. Associam sua vida de sentimentos, seus instintos, sua capacidade de sentir ternura e carinho, à natureza culturalmente definida da mulher (“isto é ‘coisa de mulher’”) e, por conseguinte, se afastam. Isto também os afasta da própria Anima e gera uma profunda auto alienação.
3. Valorizam excessivamente e têm medo da sexualidade. O objetivo psicológico fundamental do sexo para os homens que passam a vida no mundo frio e cruel, e cujo relacionamento com a própria anima é frígido, é religar-se a um lugar quente. O sexo é uma forma de reafirmação emocional, um narcótico que alivia a dor da alma machucada. Se a vida magoa, o sexo, à semelhança das drogas ou do trabalho, poderá tornar a ferida indolor.

Jung (2007) nos alerta para o perigo do complexo materno:

*O espírito do mal, o medo, a negação, o adversário que resiste à vida em sua luta pela danação eterna e frustra cada grande feito, que instila no corpo o veneno da fraqueza e da idade através da traiçoeira picada da serpente; é o espírito da regressão, que nos ameaça sermos presos à mãe e dissolvidos e extintos no inconsciente. Para o herói, o medo é desafio e empreendimento, porque somente a audácia consegue eliminar o medo. E se não se corre o risco, o significado da vida é de certa forma violado e todo o futuro condenado à deterioração irremediável, a um cinza opaco iluminado apenas por quimeras e ilusões. (§ 551)*

Qualls-Corbett (1990) refere que a medida que a consciência do homem se amplia, sua atitude em relação tanto ao seu lado feminino, quanto as mulheres em geral, altera-se. Cada estágio sucessivo da anima provoca novas realizações e alterações da atitude. A cada um desses estágios, o homem vai travando

conhecimento com um aspecto diferente de sua própria natureza feminina. Ele é conduzido, por assim dizer, por uma imagem da alma a outra por meio de experiências de vida. Idealmente, em seu caminho de individuação, ele virá a incorporar o pleno *continuum* de suas energias instintivas e de sua essência espiritual, experiência que culmina com o *hieros gamos*, o matrimônio sagrado ou a união dos opostos.

Não é de admirar, então, que na história de Ulisses, este se encontre com tantas mulheres. Mas, antes mesmo de chegar a primeira mulher, o deus Hermes orienta um passo básico à seu bisneto, para que este saiba lidar com o perigo de um feminino regressivo, o herói deve **erguer sua espada**.

Bly (1990, pág. 8) refere que “a espada, como símbolo fálico, simboliza a força arquetípica da qual se originam a potência masculina e a grandeza da alma.” É necessário que se aprenda a usá-la. Atingimos nossa totalidade tornando-nos amigos de nossa camada instintiva mais profunda, e reivindicando nosso poder. Por intermédio desta descoberta do profundo poder masculino, encontramos a capacidade de “empenhar uma ação vigorosa, não com crueldade, mas com resolução” (Judy, 1998, pág. 207).

Em “João de Ferro”, Bly (1990) identifica o que chama de “o macho delicado”, aquele que não está interessado em danificar a vida, entretanto, não parece ter muita energia para dar à vida. Ele acredita que se faz confusão atualmente entre mostrar a espada e usá-la. Enterra-se o poder ao invés de aprender a usá-lo com sabedoria. Refere inclusive que mostrar uma espada não significa, necessariamente, lutar. Pode sugerir um espírito de decisão.

Segundo Judy (1998, pág. 206) “não podemos chegar à totalidade reprimindo nossa agressividade, embora seja importante aprender a contê-la”. Essa capacidade de conhecer até onde vai a própria agressividade, servir-se dela e não ser dominado, parece estar vindo à tona como uma grande questão para os homens contemporâneos. Johnson (2009a) refere que é preciso aprender a “dominar” o lado violento da alma e integrar essa força masculina terrível de agressão à personalidade consciente. Deste modo, ele poderá servir-se dela para superar obstáculos e alcançar metas.



Espada em punho, a primeira mulher a quem o aqueu encontra é a maga Circe. Horas antes, esta já teria atraído seus companheiros e os transformado em porcos. Mesmo destino teria o herói caso não tivesse recebido um presente do deus Hermes, uma planta com raízes negras e flores brancas que possuía o poder de imunizar contra feitiços. A maga, ao ver que não tinha poder sobre o herói e, ao mesmo tempo, vendo o poder deste através de sua espada em riste, liberta os nautas e convida Ulisses para sua mesa. Após a superação desta “prova”, Ulisses passa um ano na companhia de Circe, com boa comida e bebida, sendo instruído sobre diversos mistérios, entre eles a necessidade de descer ao mundo dos mortos, sobre as seduições das sereias e os perigos de Cila e Caribdes.

De acordo com Brandão (1987), Circe é a iniciadora de Ulisses. A primeira mulher que o aqueu encontra em seu caminho de retorno, sua primeira figura de anima. Ela pertence a antiga e poderosa tradição do “iniciador como tentação”; ela atrai homens para experimentar os Mistérios da regressão a serviço da transformação como fazia a antiga deusa Ishtar.

De acordo com a interpretação de Von Franz (1985, pág. 48), os companheiros de Ulisses, transformados em animais, “cada um segundo as tendências profundas de seu caráter e de sua natureza. [...] Como se tornaram *semelhantes a porcos*, significa que os nautas aqueus estavam dominados pela gula, pela voracidade e pela luxúria exacerbada”. Ulisses consegue lidar com esse desafio dos instintos graças às propriedades desta planta que reúne em si o branco e o negro (os opostos).

O mito parece enfatizar a necessidade da transformação dos instintos como pré-requisito para adentrar nos mistérios da alma; um homem dominado por seus instintos não parece conseguir se relacionar com sua alma. Contudo, vale lembrar que, segundo Jung (1981), a forma de lidar com os instintos não seria negá-los, mas sim, com paciência, suportar os opostos (esfera instintual e espiritual) até a integração mais harmoniosa à personalidade. Só deste modo o homem encontraria a plenitude.

*O instinto nos dá o que pensar, e se não pensarmos nele livremente, então surgirá um pensamento compulsório, pois os dois pólos da alma, o fisiológico e o espiritual, estão ligados um ao outro, indissoluvelmente. Por isso, não existe uma liberação unilateral do instinto, da mesma forma que o espírito, desligado da esfera instintual, está condenado ao ponto morto. Não se deve imaginar, contudo, que a sua ligação com a esfera instintual seja necessariamente harmoniosa. Muito pelo contrário, ela é cheia de conflitos e significa sofrimento. Eis por que o objetivo mais nobre da psicoterapia não é colocar o paciente num estado impossível de felicidade, mas sim possibilitar que adquira firmeza necessária e paciência filosóficas para suportar o sofrimento. A totalidade, a plenitude da vida exige um equilíbrio entre sofrimento e alegria [...] Quantas vezes por trás da neurose se esconde todo o sofrimento, natural e necessário, que não se está disposto a suportar. (§ 185).*

Após esta primeira etapa o herói está pronto agora para uma série de iniciações maiores pelo princípio feminino que o guiaram em sua jornada. Seguindo então as orientações, após um ano, Ulisses partiu. Não em direção a Ítaca, mas à outra vida, ao mundo ctônico. Segundo Brandão (1987), todo grande herói, não pode completar sua jornada sem uma *katábasis*, sem uma descida "real" ou simbólica ao mundo das sombras. Jung (1991, § 439) refere que "o pavor e a resistência que todo ser humano natural sente quando precisa penetrar profundamente em si mesmo é, no fundo, o medo da jornada em direção ao Hades". Segundo Hollis, (2005), descer ao domínio do inconsciente, no sentido do desconhecido, longe dos caminhos testados e verdadeiros, é o primeiro passo para se resgatar os tesouros em potencial de uma personalidade.

A catábase do rei de Ítaca foi simbólica, ele não desceu à outra vida, ao Hades. Deixando a nau junto aos bosques consagrados a Perséfone e, portanto, à beira-mar, andou um pouco para abrir um fosso e fazer sobre ele as libações e os sacrifícios rituais ordenados pela maga. Tão logo o sangue das vítimas negras penetrou no fosso, "os corpos astrais", as almas, recuperaram, ao menos por instantes, sua consciência. Após conversar com a alma do sábio Tirésias, Ulisses conversa com uma série de mães. Sua própria mãe lhe fala das circunstâncias da sua morte (penosa) pela saudade do filho e como sua própria mulher e filho sofrem à distância na mão de pretendentes ao trono. Outras mães ainda lhe dão diversas orientações e conselhos.

Neste momento, parece que Ulisses já mostra uma relação mais positiva com sua "mãe interior" e, ao descer ao profundo de si mesmo, as "sombras" maternas já podem orientá-lo ao invés de influenciá-lo inconscientemente.

Ajudam-no inclusive a valorizar ainda mais sua jornada de regresso, através da conscientização da importância do seu papel na vida daquelas pessoas em Ítaca. Muitos homens se perdem do caminho por não saberem ou não darem o devido valor ao que tem “em casa” (na família que construíram) ou ao que trazem “de casa” (na família de origem). Talvez essas mães já soubessem do perigo que o aqueu encontraria à frente e, através destes conselhos, estivessem tentando dar-lhe sustentação para a sedução da prova vindoura.

Continuando a jornada, Circe preveniu bem o herói de que as *sereias* antropófagas tentariam encantá-lo com sua voz maviosa e irresistível: atirá-lo-iam nos recifes, despedaçando-lhe a nau e devorariam todos os seus ocupantes. Para evitar a tentação e a morte, ele e seus companheiros deveriam tapar os ouvidos com cera. Se, todavia, o herói desejasse ouvir-lhes o canto perigoso, teria que ordenar a seus nautas que o amarrassem ao mastro do navio e, em hipótese alguma, o libertassem das cordas. Quando a nau ligeira se aproximou do sítio fatídico, diz Homero, a ponto de se ouvir um grito, as sereias iniciaram seu cântico funesto e seu convite falaz:

*Aproxima-te daqui, preclaro Ulisses, glória ilustre dos aqueus! Detém a nau para escutares nossa voz. Jamais alguém passou por aqui, em escura nave, sem que primeiro ouvisse a voz melíflua que sai de nossas bocas. Somente partiu após se haver deleitado com ela e de ficar sabendo muitas coisas. Em verdade sabemos tudo...* (Od. XII, 184-189)

Meio mulheres e meio pássaros ou com a cabeça e tronco de mulher e peixe da cintura para baixo, as sereias tornaram-se demônios marinhos. Frias da cintura para baixo, por serem peixes, desejando o prazer, mas não podendo usufruí-lo, *atraíam e prendiam os homens para devorá-los*. É sob este aspecto que elas figuram sobre alguns sarcófagos, as sereias simbolizam a sedução mortal. Comparando-se a vida com uma viagem, as sereias traduzem as emboscadas, provenientes dos desejos e das paixões do Ego. Foi necessário, por isso mesmo, que Ulisses se agarrasse à dura realidade do mastro, que é o centro do navio e o eixo vital do espírito, para escapar das ilusões da paixão (Brandão, 1987)

Poderíamos pensar nestas imagens “mestras de sedução” como figuras de *ânima*, sedentas e sem conseguir aplacar sua “fome”. Homens com esta

faceta de *ânima*, seriam aqueles que não conseguem ver seu mundo interior e, projetando suas necessidades pessoais e desejos em objetos exteriores, acabam vazios e sedentos de plenitude, consumindo egoicamente o que deveriam se tornar. Consomem o carro ao invés de se tornarem mais orgulhosos de si mesmos, seduzem mulheres ao invés de se entregar à própria alma (*ânima*), fazem muitas viagens, a maioria delas para fora, deixando intocado o vasto mundo que habita dentro de cada um de nós. Por viverem quase sempre de forma “projetada” vivem à mercê de si mesmos, são presas fáceis para qualquer emboscada de um inconsciente vivido de modo sombrio.

Uma das saídas para o “feitiço das sereias”, seria a dos nautas de Ulisses, tornar-se surdo as vozes melífluas. Para muitos, é necessário, e até prudente, afastar-se das tentações e respeitar a própria capacidade de resistência, os próprios limites. Para os heróis, como fez corajosa e loucamente Ulisses, a tentação pode ser uma forma de autoconhecimento, de provar os valores de seu espírito e ir mais além, entregando-se ao confronto com os demônios marinhos, atando-se àquilo que mantém o “navio da vida” equilibrado, que o sustém de pé nas tempestades e o leva adiante nos tempos de bons ventos. Para alguns, isto seria a família ou os valores familiares, para outros, talvez, os amigos ou alguma outra forma de rede de suporte social, enfim, os alicerces construídos no percurso da vida que nos ajudam a mantê-la de pé.

Vencida a sedução das sereias, os aqueus remaram a toda velocidade para escaparem de duas escolhas mortais, Cila e Caribdes. Na Odisséia, Cila era um monstro de seis cabeças, com três fileiras de dentes cada uma, doze pés e com seis cães medonhos em torno da cintura. Habitava uma caverna tenebrosa sob um altíssimo rochedo e devorava a quantos lhe passassem ao alcance. Já foi uma mulher lindíssima. Frente a Cila estava Caribdes, filha de Géia e de Poseídon, que era um monstro marinho de uma voracidade insaciável. Três vezes por dia Caribdes absorvia grande quantidade de água, devorando tudo que nela estivesse ou flutuasse.

Circe alertara Ulisses desses perigos e advertira-o particularmente de que seria mais fácil (e perderia menos homens) se virasse o navio em direção a Cila, que, com seis cabeças, tem, portanto, a capacidade máxima de devorar seis

homens de cada vez. Se eles remassem como loucos – e Ulisses resistisse a tentação de parar para lutar – a maioria conseguiria passar. Caribdes, por outro lado, é uma ameaça absoluta para todo o navio e tripulação.

Freqüentemente, a vida se apresenta com toda a sua dureza e “mostruosidade”, nos ferindo de todos os lados, onde a única escolha possível é qual dor se deve enfrentar primeiro e tendo a certeza de que o flagelo é inevitável. Todavia, muitas vezes são Cila e Caribdes que provocam (dolorosamente) a busca interior e o desenvolvimento da alma. Importante destacar, é a diferença entre lutar contra um fato, aceitá-lo ou se resignar, desistindo de lidar com o mesmo. Ulisses precisa “remar com toda a força”, mas não *contra* o monstro e sim *através dele*. Sem desistir ou se entregar à ruína total (Caribdes).

Muitos pacientes, submetidos a uma grande dor, tentam se agarrar a uma perspectiva de cura rápida e indolor, um meio de fugir do problema que se apresenta ao invés de aprender a lidar com o mesmo. De um modo em que, mesmo “curados”, não terão em si o remédio para esta doença e sempre a temerão. Não aprenderam a extrair de si mesmo a cura, não suportaram a ferida e não se tornaram curadores (metaforicamente falando). Isto é, quando um paciente é “apenas” curado (não que isso seja pouco), quando se retira dele o sintoma, sem que aquele tenha aprendido com a doença, sem que ele a tenha *aceitado*, se responsabilizado, entendido o seu sentido teleológico, privamos o doente da “verdadeira” cura, que não apenas restaura o corpo, mas vivifica a alma. Paracelso (apud Dahlke, 2008, pág. 10) dizia: “Medicar sem nada compreender das causas primeiras é privar, de maneira até mesmo flagrante, o médico de sua capacidade”. Eu acrescentaria: e também privar o doente de sua “capacidade maior”.

O Dalai Lama também dá sua opinião acerca deste tema: “Aceite. Não é resignação, mas nada te faz perder mais energia que o resistir e lutar contra uma situação que não podes mudar.”

Correm risco maior os que se entregam à Caribdes, à destruição total, não crescem com o sofrimento, mas, apiedados de si mesmo, sentam-se à beira do caminho, choram e maldizem o seu destino, esquecendo-se de que não podem

controlar a vida, mas tem “direito de resposta” ao que a vida lhes apresenta. Já dizia Sartre “O importante não é aquilo que fazem de nós, mas o que nós mesmos fazemos do que os outros fizeram de nós.”

Ulisses, crucificado entre os opostos (usando uma metáfora de Jung) do lutar e do desistir, resiste, suporta à perda e “vai vivendo” (cfe. Odisséia, canto X), aprende com a dor e pode seguir em frente. Depois de ainda algumas outras provas, perde quase tudo que tinha, naus, tesouros, homens e até os alimentos. Chega sozinho, ferido e cansado até à ilha de Ogígia. Lá encontra Calipso, a ninfa cujo nome significa encobrir, esconder. Ela se apaixona pelo herói e o mantém lá em um estado de absoluta e total segurança, em uma ilha no meio do oceano, um lugar que serve como ventre de renovação. Durante os próximos sete anos ela será a amante e protetora de Ulisses. Ele só sairá no início do oitavo ano – uma oitava de tempo – metáfora para uma vida na Grécia antiga. Na ilha de Calipso, Ulisses não é ameaçado, não há batalha para lutar, nem navio para navegar. Por isso esse herói de aventuras deve viver sem aventuras por sete anos inteiros. Nesse sentido, a longa coabitação com Calipso é considerada por muitos a sua prova mais dura (Houston, 1995).

Nesse estado, a consciência baixa para ser modelada no interior. Segundo Houston (1995) é o “encobrimento final”, para o qual a compreensão psicológica tradicional é quase inteiramente deficiente. É como um engolfamento total, durante o qual é difícil o relacionamento com qualquer coisa, porque o *Self* está profundamente enterrado em outro ponto. Não é a noite escura da alma, mas a necessidade de um período de hibernação que pressagia uma renovação ou reestruturação fundamental da personalidade. Os santos e os místicos escreveram sobre esse longo e difícil tempo. E como, quase inevitavelmente, no momento certo, o chamado se faz ouvir novamente e a vida ressurge para se afirmar.

Talvez esse episódio se refira à necessidade que o ser humano tem de lugares como o que Ulisses esteve com Calipso, o caminho de volta ao lar dos viajantes, dos aventureiros, das pessoas que estão em período de transição ou de transformação. Podem se sentir entediados, mas nele são literalmente modelados, restaurados, centrados, amados e aprontados para os próximos estágios de sua jornada.

Ao fim de sete anos, Ulisses está pronto para recriar sua história. É liberto por Calipso à pedido dos Deuses e parte em uma pequena jangada em direção a Ítaca. Contudo, para que se possa escrever uma nova vida, tem de se perder a antiga. E Poseídon sabe bem disso. Lembrando do ódio que tinha de Ulisses, pela ferida no olho de Polifemo, transforma as águas calmas em que o Aqueu navegava em fúria e tempestade. O mar bravio ameaçava engoli-lo.

*Assim dizendo, Posídon reuniu as nuvens, empunhou o tridente e sacudiu o mar. Transformou todos os ventos em procelas e, envolvendo em nuvens a terra e o mar, fez descer a noite do céu. (Od. V, 291-294)*

Neste momento Ulisses se agarra firmemente a jangada, mas a morte é certa e é uma morte terrível. Ao contrário da morte heróica na primeira fila dos combatentes, a morte no mar é um horror completo, pois se perde tudo, a vida, a possibilidade de retorno ao lar, o renome (que era importantíssimo no mundo grego) e até o nome. Mais grave ainda, mesmo tendo-se perdido a vida, não se está verdadeiramente morto. Pois, enquanto não se recebem as honras fúnebres, a alma não pode ir para a morada no Hades e fica perdida, errante sobre a terra (Houston, 1995).

Então, quando o aqueu estava diante da terrível morte, algo acontece. Ao suportar esta experiência, no mito, uma divindade marinha, Ino Leucotéia<sup>2</sup>, a deusa branca, conhecida como a luz da manhã, se compadece e decide ajudá-lo.

*Na vida, num ponto culminante, em que o botão se abre em flor e do menor surge o maior, “um torna-se dois”, e a figura maior – que sempre fomos, mas permanecia invisível – comparece diante do homem que fomos até então, com a força da revelação. [...] o Juízo Final também despontou para nossa pequenez. [...] o amigo da alma, pelo qual há tanto se ansiava, o imortal, chegou enfim de fato para levar “cativo seu cativo”, aquele que sempre trouxe em si aprisionado, a fim de capturá-lo, permitindo que sua vida desembocasse em sua própria vida [...]. (Jung, 2002, §217)*

---

<sup>2</sup>. Ino foi uma das amas de Dioniso que, tomada por loucura incitada pela ciumenta Hera, matou um de seus filhos e jogou-se ao mar. Zeus, apiedado dela, transforma-a em divindade marinha.

Na vida cotidiana, quantas vezes o ser humano encontra forças quando nem mesmo se imagina ter essa capacidade. Forças que vem de uma instância até ali desconhecida e que trazem calma, paciência, força e resistência para vencer os desafios. Ulisses, sozinho, sem mais conseguir viver por si mesmo, encontra “deus”.

Nas palavras de Jung (1991, § 32): “[...] esta é a mais elevada e decisiva experiência de todas”, estar sozinho com o próprio Self. Diz ele ainda: “O paciente deve ficar sozinho se for para encontrar aquilo que o sustém quando não pode mais suportar a si mesmo. Só essa experiência pode lhe dar uma base indestrutível.”

Ulisses encontra novamente ânimo e coragem para enfrentar a batalha, mas a “deusa” Ino tem um preço: Ulisses deve largar sua pequena segurança e lançar-se ao mar! O Self exige entrega. Poderíamos entender que o aqueu encontra uma figura de alma divina, um símbolo do Self. E esta exige uma entrega ao poder maior, destituir-se da tentativa de controle, confiar em um “*telos*”; “a submissão do ego ao Self” (Jung, 2002b, pág. 432). O pai da psicologia analítica (Jung, 2002, § 562), quando se referiu ao “abandonar-se” colocou-o como “condição primordial de todas as formas de desenvolvimento superior da alma”.

Voltando à história, uma enorme onda destrói a jangada e arremessa Ulisses ao mar. O herói é forçado a enfrentar seus medos e, graças à ajuda de Ino, consegue se manter sem afundar. Durante três dias ele é obrigado a nadar à deriva em meio às águas de Poseídon.

Na verdade, Ulisses passou por um sofrimento considerável, pela “morte” daquelas atitudes coletivas rígidas, que dão ênfase a valores evanescentes e negam a própria realidade interna. Sua morte foi também sua oferta, o sacrifício de valores conhecidos, de estabilidade externa e do conforto maternal. Ele veio como homem machucado, com feridas psíquicas abertas – como estranho ao local desconhecido. Lá ele encontra a alma em seus vários disfarces. A deusa branca o guia e o traz de volta à vida. E, nesse lugar, quando o ego é submetido à vontade do Self, é possível um renascimento simbólico.



Então, o abençoado aqueu, após três dias de morte, renasce e encontra terra firme: a paradisíaca terra dos Feaceus. Aí ele se recupera de suas feridas, é nutrido e aquecido pela boa hospitalidade grega e conduzido em segurança de volta a sua terra natal, Ítaca. Mas a Ítaca que Ulisses conhecia já não é mais a mesma. Afinal, já são vinte anos que o herói desapareceu e quase todos o julgam estar morto. Muitos invejam o trono e sua consorte. Penélope já não tem mais artifícios para conter os pretendentes e não lhes falta ganância e brutalidade para conseguir o que querem. Para poder chegar perto de Penélope sem ser atacado, Ulisses tem de se disfarçar de mendigo.

Em um momento, onde já não se consegue mais conter as investidas, inspirada por Atená, Penélope faz uma proposta:

*Escutai-me, ilustres pretendentes [...] não podeis apresentar outro pretexto, a não ser o desejo de me tomar por esposa. Ânimo, pois, pretendentes: o prêmio do combate está à vista! Apresentarei o grande arco do divino Ulisses e aquele que, tomando-o nas mãos, conseguir armá-lo mais facilmente, e fizer passar uma flecha pelo orifício dos doze machados, a este eu seguirei... (Od. XXI, 68-77)*

Segundo Brandão (1987), a conquista da esposa por parte de um herói jamais é gratuita, o "pretendente" deve superar grandes obstáculos e arriscar a própria vida, até mesmo para reaver sua "metade perdida". Admeto, Pélops, Jasão, Menelau, Hércules e tantos outros são exemplos vivos de "pretendentes" que empenharam a própria alma na conquista de um grande amor.

Então, chegou, pois, o momento culminante da prova do arco, que testaria o mérito dos candidatos à mão de Penélope. Todos tentaram em vão; a insolência e a altivez dos soberbos pretendentes foram quebradas pelo arco de Ulisses: nenhum deles conseguiu, ao menos, retesá-lo. O arco obedeceria e se curvaria apenas à vontade de seu senhor. Ulisses o arma sem dificuldade alguma e com altivez cumpre a prova determinada por sua mulher. Depois disso, em árdua luta e com a ajuda do filho Telêmaco, elimina todos os adversários.

Após ver todos os pretendentes derrotados, Penélope reconhece Ulisses, pois ela sabia que só o seu amado poderia manejar o arco.

*[...] e a Penélope, no mesmo instante, desfaleceram os joelhos e o coração amante, reconhecendo os sinais que Ulisses dera sem hesitar. Correu direta para ele*

*com as lágrimas nos olhos e lançou os braços em torno de seu pescoço... (Od. XXIII, 205-208)*

Von Franz (1985), falando a respeito da interpretação simbólica do arco e da flecha, refere:

*Existe uma antiga lenda acerca da invenção do arco e da flecha, uma lenda ancestral. Conta-se que havia um antepassado do arco, cuja esposa era a corda, a qual com seus braços o rodeava sempre pelo pescoço, num abraço eterno. Eles assim se mostravam aos seres humanos e foi por isso que o homem aprendeu a fazer o arco e a flecha para atirar. Os dois desapareceram, então, na terra. Assim concebidos, o arco e a flecha refletem a sизígia do amor. (pág. 90)*

Poderíamos então entender porque apenas Ulisses era capaz de armar o arco e disparar as flechas, porque não era só para liquidar os pretendentes, mas sobretudo porque o fazia por amor.

“O homem cresce com a grandeza de sua tarefa” (Jung, 2002, §216). Ulisses cresceu muito com a sua e, agora sim, maduro, regressou à Ítaca, sua terra natal, não mais apenas como apenas um herói, mas como homem e pai bem formados. E pôde, também, reencontrar seu amor, sua amada Penélope (ou, de forma simbólica, sua alma), em um casamento sagrado (*hieros gamos*), a meta da individuação, a *coniunctio*.

Como disse certa vez Jung (2007, § 232) “O amor é como Deus: ambos só se oferecem aos seus serviçais mais corajosos”. Em tempos onde a vitalidade, o ânimo e o sentido nos faltam, somos convidados a ter coragem de nos entregarmos ao mar do desconhecido (inconsciente) e, em nossa Odisséia pessoal, resgatar o pai interior e, com ele, a direção, a energia e o amor de nossas vidas.

## 6 CONCLUSÃO

*A alma religiosa sente a presença obscura da vontade divina em todas as coisas.*

*(C. G. Jung)*

“A fuga do sofrimento, da consciência, da responsabilidade pessoal em face da imensidão do espaço através do qual viajamos, é compreensível e todos estamos familiarizados com isso”, nos diz Hollis (2005, pág. 27). Mas quando examinamos o curso que nossa vida exige e nos comprometemos com ele, aí estamos realmente sendo “heróis” e obedecendo ao desejo dos deuses. Tal obediência pode trazer pouco conforto ou segurança, mas trará uma vida maior e cheia de sentido.

Nossa missão não é sermos perfeitos ou geniais, nem criar música a partir da surdez como Beethoven, nem mudar a astronomia sob a pena da fogueira como fez Galileu. A *Imitatio Christi* não significa viver como o judeu de Nazaré, e sim, nos comprometermos com arriscar viver nossas vidas tão completamente quanto eles arriscaram viver suas verdades (Hollis, 2005).

*Isto talvez pareça muito simples. Mas o que é simples em geral é sempre o mais difícil. De fato, a simplicidade constitui a arte suprema e assim a aceitação de si mesmo é a essência do problema moral e o centro de toda uma concepção do mundo. Que eu faça um mendigo sentar a minha mesa, que eu perdoe aquele que me ofende e me esforce por amar, inclusive o meu inimigo, em nome de Cristo, tudo isto, naturalmente, não deixa de ser uma grande virtude. O que faço ao menor dos meus irmãos é ao próprio Cristo que faço. Mas o que acontecerá, se descobro, porventura, que o menos, o mais miserável de todos, o mais pobre dos mendigos, o mais insolente dos meus caluniadores, o meu inimigo, reside dentro de mim, sou eu mesmo, e precisa da esmola da minha bondade, e que eu mesmo sou o inimigo que é necessário amar? Assistimos aqui a inversão total da verdade cristã, pois já não temos mais amor nem paciência e somos nós próprios a dizer ao irmão que está dentro de nós: “Raca!” [louco], condenando-nos, dessa forma, a nós próprios e irando-nos contra nós mesmos. Exteriormente, dissimilamos aquilo de que somos feitos e negamos categoricamente haver encontrado à nossa frente esse miserável que habita dentro de nós, e mesmo que o próprio Deus tivesse se aproximado de nós, oculto sob estes traços repugnantes, nós o teríamos rejeitado milhares de vezes, muito antes que o galo cantasse. Imitar a vida de Cristo não é coisa fácil, mas é indiscutivelmente mais difícil viver a própria vida no espírito em que Cristo viveu a sua. (Jung, 2011, § 520)*

Esta grandeza pode estar na vida de Ulisses, e, realmente, a vida deste herói pode nos inspirar, mas também é encontrada na mais humilde das vidas, especialmente naqueles que acordam exaustos e partem para trabalhos degradantes para poder sustentar suas famílias. Pode ser visto na disposição das pessoas de sacrificar as necessidades pessoais, os interesses narcisistas e os compromissos pessoais em nome de um valor maior. Seus atos renovam o mundo a cada dia, até mesmo redimem, como um lugar de valores permanentes. Em nossa sociedade narcisista e superficial, transferimos nossas próprias aspirações divinas para os outros, concedendo tal status aos astros de cinema, aos atletas, as celebridades de todos os tipos; tudo isso é um sinal de quão medíocre é a nossa compreensão de nossa convocação diária para a missão da individuação. Todos nós, todos os dias, encaramos a morte, depressão e desespero. Quem quer que se levante para fazer o que tem de ser feito, realiza um feito por todos nós. (Hollis, 2005)

Vemos isso nas palavras de Marco Aurélio, o imperador romano, que escreveu para lembrar a si mesmo:

*“Na primeira luz do dia tenha em mente, contra uma indisposição de sair da cama, a idéia de que: eu estou levantando para o trabalho do homem. Devo me queixar por ter de fazer o que nasci para fazer, e por cujo motivo fui trazido ao mundo? É esse o motivo da minha criação, ficar deitado aqui debaixo dos cobertores e me manter aquecido? Você não sente um amor verdadeiro por si mesmo; se sentisse você amaria sua natureza, e a vontade da sua natureza. Artesãos que amam suas profissões puxarão a si próprios até o limite para se aprimorar ao máximo, até mesmo sem se lavar ou comer, mas aparentemente você não dá tanta importância a sua natureza... o serviço à comunidade tem menos valor a seus olhos, merecendo menos devoção?” (1964, pág. 77)*

A mesma grandeza do herói Ulisses é vista nas palavras de Ana Jácomo, esta que poderia ser considerada uma mênade possuída pelo espírito dionisíaco, ao dizer: “Depois de cada momento de fraqueza, meu coração prepara, em silêncio, uma nova fornada de coragem. Às vezes cansa, sim, mas combinamos não desistir da força que verdadeiramente nos move.”

Esta força interior “divina”, o “mistério”, também é ressaltada por Hollis (1998):

*Tudo que podemos garantir é que um mistério corre através de nós, buscando sua plena encarnação, e que sempre que servimos ao mistério interior vivenciamos uma ligação com o mistério exterior. Quando nos colocamos em um relacionamento consciente com esse mistério, ficamos mais profundamente vivos. Embora o ego possa ser inundado de tempos em tempos pela angústia existencial, sabemos que o ego é somente uma minúscula parte da alma. Quando o ego imperial é capaz de se curvar a uma parceria voluntária com o resto da psique, então o indivíduo fica mais à vontade com o mistério maior. (pág. 197)*

Reencontrar os deuses significa prestar atenção sensível à manifestação das imagens arquetípicas, quer elas ocorram em um sonho, através de uma doença, em um relacionamento ou em algum evento significativo, e algumas vezes inesperado, da vida. Nestes momentos, renasce a sacralidade em nossas vidas e podemos novamente sentir a vinculação com a ordem maior das coisas.

Enfim, viver a própria vida e servir ao mistério são, paradoxalmente, dois aspectos da mesma coisa. A grande tarefa é nos comprometermos com nossa própria vida e nos aproximarmos daquilo que nos é sagrado, que traz significado as nossas existências. Assim, num tempo em que os deuses parecem ter partido, nós, apesar disso, podemos vislumbrar o divino em cada pequeno ato e movimento de nossas vidas. Em tempos de sintomas, podemos encontrar o Sentido.

## 7 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, L.; **A juventude e suas representações**. Revista da UFG, Vol. 6, No. 1, jun 2004.

AURELIUS, M. **Meditations**. Trad. Maxwell staniforth. Londres: Penguin, 1964.

BÍBLIA DE JERUSALEM. São Paulo: Paulus, 2000

BLY, R. **João de Ferro: um livro sobre homens**. 7. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

BOECHAT W. **Cuidado, Atenção e Escuta em Psicoterapia - novas abordagens possíveis e a totalidade corpo-mente**. Rio de Janeiro, 2002.

BRANDÃO, J. de S.; **Dicionário Mítico-Etimológico da Mitologia Grega. Vol I-III** Petrópolis: Vozes, 1987.

CAMPBELL, J. **The masks of God, IV: Creative mythology**. Viking, Nova York, 1964

DAHLKE, R. **A Doença como Caminho: uma visão nova da cura como ponto de mutação em que um mal se deixa transformar em bem**. 15 ed. São Paulo: Cultrix; 2008.

DAHLKE, R. **A Doença como Linguagem da Alma: os sintomas como oportunidade de desenvolvimento**. 4 edição ed. São Paulo: Cultrix; 2002.

DAHLKE, R. **A Doença como Símbolo**. São Paulo: Cultrix; 2000.

HILLMAN, J, NEUMANN, E. STEIN, M. VON DER HEYDT, A.; **Pais e mães: seis estudos sobre o fundamento arquetípico da psicologia da família**. São Paulo: Símbolo, 1979.

HILLMAN, J. **Encarando os Deuses**. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1992.

HILLMAN, J. **O Código do Ser: Uma busca do Caráter e da Vocação Pessoal**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

HILLMAN, J. **O livro do puer: ensaios sobre o arquétipo do puer aeternus**. São. Paulo: Paulus, 1998. \_\_\_\_\_. **Cidade e alma**. São Paulo: Studio Nobel, 1993.

HILLMAN, J. **Suicídio e alma**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

HILLMAN, J. **Uma busca interior em psicologia e religião**. São Paulo: Paulus, 2004. (coleção amor e psique)

HOLANDA, A. **Dicionário da Língua Portuguesa**. São Paulo: Nova Fronteira, 1995.

HOLLIS, J. **Mitologemas: Encarnações do Mundo Invisível**. São Paulo, Paullus, 2005.

HOLLIS, J. **Os Pantanaís da Alma: nova vida em lugares sombrios**. São Paulo, Paulus, 1998.

HOLLIS, J. **Rastreando os deuses: O Lugar do Mito na Vida Moderna**. São Paulo, Paullus, 1997.

HOLLIS, J. **Sob a sombra de saturno**. São Paulo: Paulus, 2004.

HOMERO, **Odisséia**. São Paulo: Cultrix, 2006.

HOUSTON, J. **O Herói e a Deusa**. São Paulo: Bertram, 1995.

JOHNSON, R. A. **He: a chave do entendimento da Psicologia do Masculino**. São Paulo: Mercuryo, 2009a.

JOHNSON, R. A. **She: a chave do entendimento da psicologia feminina**. São Paulo: Mercuryo, 2009b.

JUDY, D.H. **Curando a alma masculina**. São Paulo: Paulus, 1998.

JUNG, C. G. **Aion - Estudos sobre o simbolismo do si mesmo**. Vol IX/2. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. **A Natureza da Psique**. Vol. VIII/2. Petrópolis: Vozes, 1991.

\_\_\_\_\_. **A Prática da Psicoterapia**. Vol. XVI/1. Petrópolis: Vozes, 1981.

\_\_\_\_\_. **Civilização em Transição**. Vol. X/3. Petrópolis: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. **Escritos Diversos**. Vol. XI/6. Petrópolis: Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. **Estudos Alquímicos**. Vol. XIII. Petrópolis: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. **Mysterium Coniunctionis**. Vol. XIV/2. Petrópolis: Vozes, 1990.

\_\_\_\_\_. **Os arquétipos do inconsciente coletivo**. Vol. IX/1. Petrópolis: Vozes, 2002a.

\_\_\_\_\_. **Psicologia e Alquimia**. Vol. XII. Petrópolis: Vozes, 1991.

\_\_\_\_\_. **Psicologia e Religião**. Vol. XI/1. Petrópolis: Vozes, 1978.

\_\_\_\_\_. **Símbolos da Transformação**. Vol. V. Petrópolis: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. **Tipos Psicológicos**. Vol. VI. Petrópolis: Vozes, 1981.

\_\_\_\_\_. **A Vida Simbólica**. Volume XVIII/1. Petrópolis: Vozes, 1998.

JUNG, C. G. **Cartas: 1906-1945**. Petrópolis: Vozes, 2001.

JUNG, C. G. **Cartas: 1946-1955**. Petrópolis: Vozes, 2002b.

JUNG, C. G. **Cartas: 1956-1961**. Petrópolis: Vozes, 2003.

JUNG, C. G. **Memórias, Sonhos e Reflexões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

JUNG, C. G. **O Segredo da Flor de Ouro: um livro de vida chinês**. Petrópolis: Vozes, 1983.

KERENYI, C. **Dioniso: Imagem arquetípica da vida indestrutível**. São Paulo: Odysseus, 2002.

LIMA FILHO, A. P. **O pai e a psique**. São Paulo: Paulus, 2002.

LIMA, R. **Para entender o pós-modernismo**. Revista espaço Acadêmico. Nº 35 Abril/2004.

LOPEZ-PEDRAZA, R. **Dioniso no exílio: sobre a repressão da emoção e do corpo**. São Paulo: Paulos, 2002. – (coleção amor e psique)

MCNEELY, D. A. **Tocar: terapia do corpo e psicologia profunda**. São Paulo: Cultrix, 1995.

MOORE, T. **Cuide de sua alma**. Rio de Janeiro: Siciliano, 1993.

MUSSI, A.K. **Obesidade e Histeria: uma relação dionisiaca**. [www.ijrs.org.br](http://www.ijrs.org.br) (acessado em outubro de 2009).

NIETZSCHE, F. **O Nascimento Da Tragédia: ou helenismo e pessimismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

OTTO, W. F. **Dionysus: Myth and Cult**. Indiana: Indiana University Press, 1965

QUALLS-CORBETT, N. **A Prostituta Sagrada**. São Paulo, Paullus, 1990.

RIPONCHE, S. **O Livro Tibetano do Viver e do Morrer**. São Paulo: Phalas Athena, 2013.

ROBERTO, G. R. **Infância e Juventude na Era Pós-moderna**. (Artigo não publicado, fornecido pelo autor em 2010).

SANFORD, J. A. **Destino, Amor e Êxtase: a sabedoria das deusas gregas menos conhecidas**. São Paulo: Paullus, 1999.

VON FRANZ, M. L. **O Significado Psicológico dos Motivos de Redenção nos Contos de Fada**. São Paulo, Editora Cultrix, 1985.

WOOLGER, J. B. **A deusa interior: um guia sobre os eternos mitos femininos que moldam nossas vidas**. São Paulo: Cultrix, 2007.

ZANOLA, D. **O Descaminho do Masculino**. Porto Alegre: X Jornada do IJRS, 2010.