



A NOÇÃO DE TOTALIDADE EM JUNG E PLOTINO

DÉBORA DE OLIVEIRA SILVA¹

Resumo: Jung e Plotino teorizaram sobre a realização humana recorrendo à noção de totalidade. Cada um caracterizou esta totalidade de maneiras diferentes e divergiram na descrição dos meios de alcance dela. Neste trabalho, apresento e comparo as teorias de Jung e Plotino para expor e comentar os motivos que os levaram a escolher a noção de totalidade na abordagem do problema da realização humana.

Palavras-Chave: Jung. Plotino. Totalidade. Si-Mesmo.

THE NOTION OF TOTALITY IN JUNG AND PLOTINUS

Abstract: Jung and Plotinus have theorized about the human realization with the notion of totality. Each of them have characterized this totality in different manners and didn't agree in the description of the ways to achieve this. In this work, I show and compare the theories of Jung and Plotinus to expose and comment the reasons that made them to choose the notion of totality in the approach of the human realization problem's.

1. Universidade Federal de Ouro Preto. Email: debrinhaoliveirasilva2512@gmail.com.

Keywords: Jung. Plotinus. Totality. Self.

INTRODUÇÃO

Jung e Plotino teorizaram sobre a realização humana recorrendo à noção de totalidade. Contudo, os dois descrevem esta totalidade de maneiras diferentes e divergem na descrição do alcance dela. Tendo isso em vista, apresento as teorias de Jung e Plotino para apontar as diferenças e as semelhanças existentes entre elas.

Na seção 1 apresento a teoria de Jung e na seção 2 a teoria de Plotino; na seção 3 analiso as diferenças e as semelhanças existentes entre os dois, e, na conclusão, faço algumas considerações finais sobre este assunto.

1. JUNG

A psicologia estuda a psique. O ramo da psicologia desenvolvida por Jung é chamado de psicologia analítica ou junguiana. Segundo o *Dicionário Crítico de Análise Junguiana*, o próprio Jung, ao definir a psicologia praticada por ele, “[...] asseverava sempre que sua psicologia era uma ciência e que tinha base empírica” (SAMUELS; SHORTER; PLAUT, 1988, p. 86).

Jung sempre faz questão de frisar que se apoia em fatos observáveis, desse modo, diz que qualquer conceituação em seu sistema teórico se derivou da experiência. Acima de tudo, ele declara que a psicologia não pode ir além do campo empírico, devendo se basear somente no que é observável, abstraindo-se de qualquer afirmação metafísica.

Ele admite que teve influências intelectuais da teoria kantiana e do materialismo. Tanto é assim que ele fala de conceitos transcendentais, os quais se referem à experiência, mas sempre contém um significado além do que é observável. Portanto, segundo ele, o psicólogo deve se apoiar em bases empíricas, teorizando apenas sobre o que pode ser explicado ou demonstrado empiricamente. O psicólogo não tem permissão para fazer metafísica, pois ele não consegue provar que há alguma coisa além e também não é capaz de explicar o que essa coisa seria em si. No livro *Aion – Estudos sobre o simbolismo do si-mesmo*, Jung ressalta essa problemática: “Infelizmente já o dissemos, a existência de conceitos metafísicos e a crença de que são reais não produzem por si só a presença de seu conteúdo ou objeto [...]” (JUNG, 1990, p. 32).

Tal como Kant, ele reconhece que o fenômeno é somente a parte aparente da realidade. Mas a natureza real do que nos aparece, ou seja, a coisa em si, sempre

escapa ao que experimentamos e não podemos conhecê-lo. Transferindo essa noção para a psicologia, Jung afirma que não é possível explicar e definir satisfatoriamente os conceitos psicológicos, já que eles se referem somente ao que é observável, sendo incapazes de alcançar a verdadeira natureza dos seus objetos de referência.

Jung não gosta quando as afirmações puramente teóricas contradizem o que é observável. Por essa razão, em vez de se apoiar apenas no que parece plausível ou faz sentido, ele opta por se assegurar também naquilo que é verificável. Por isso ele diz:

A psicologia é uma ciência experimental que lida com coisas reais. Por isso, como psicólogo que sou, não tenho a intenção, nem tampouco a qualificação para me intrometer no campo da Metafísica. Só me torno polêmico quando a metafísica se intromete no campo da experiência e lhe dá uma interpretação que não se justifica absolutamente por via empírica. (JUNG, 1990, p. 50).

Normalmente, os conceitos da teoria junguiana têm múltiplas definições. Ao invés de explicar diretamente os seus conceitos, Jung prefere exemplificá-los – usando analogias e metáforas. Ele não tem muita preocupação com uma sistematização da sua teoria; mas apesar disso, seus conceitos ficam coerentes dentro do seu próprio sistema teórico. Jung define os seus conceitos como nomes que generalizam os fatos observáveis. No livro *A Vida Simbólica*, ele diz, “os conceitos empíricos são nomes que usamos para designar complexos de fatos reais e existentes” (JUNG, 2000a, p. 263). Quanto à psique, não conseguimos observá-la diretamente, mas sim as reações que ela provoca no indivíduo e os simbolismos que ela produz. Dessa forma, fica difícil definir precisamente qualquer conceito psicológico, pois não percebemos diretamente o objeto referente ao conceito, mas sempre observamos uma manifestação indireta dele – que muitas vezes é distorcida, como no caso dos símbolos. Por isso a maioria dos conceitos junguianos são transcendentais, eles sempre se referem a algo que não é completamente experimentável, contendo um significado que está além deles. Jung chega a admitir que as suas explicações conceituais são insatisfatórias na maioria das vezes. Porém, ainda mesmo que os seus conceitos sejam defeituosos, eles ainda servem como um guia para o entendimento da sua teoria. Contudo, como Jung era pragmático, ele se preocupava mais com a aplicação desses conceitos do que com a plausibilidade teórica deles; no fim, o que importava mesmo era o uso desses conceitos no esclarecimento da realidade psíquica.

1.1 PSIQUE

Como já foi dito, a psicologia se ocupa do estudo da psique. Mas o que seria a psique? A psique é aquela parte do nosso organismo que é responsável pelas

nossas ações e emoções. No livro *Introdução à Psicologia Junguiana* encontramos a seguinte definição:

Na psicologia junguiana, a personalidade como um todo é denominada *psique*. [...] A psique abrange todos os pensamentos, sentimentos e comportamento, tanto os conscientes como os inconscientes. Funciona como um guia que regula e adapta o indivíduo ao ambiente social e físico. (HALL; NORDBY, 2005, p. 25).

Todavia, mesmo que a psique seja um mecanismo importante para os seres humanos, ela não é totalmente racional. Segundo Jung, a psique se guia pelo sentimento. Sendo assim, é a intensidade emocional que determina o modo de tratamento dos conteúdos psíquicos. É por este motivo que a razão não consegue alcançar a totalidade da psique. Recorrendo somente aos meios racionais, é impossível entender totalmente a psique. Pois, tanto para manifestar visivelmente seus conteúdos como para tomar decisões, a psique utiliza artifícios mais sutis e sentimentais do que aqueles adotados pela razão. O simbolismo é um meio indireto de manifestação dos conteúdos psíquicos; de modo que, o próprio conteúdo que origina o símbolo permanece desconhecido; o que possibilita as mais variadas interpretações em torno de um único símbolo. A psique em si é desconhecida, por isso a psicologia só pode observá-la indiretamente, tendo que se contentar em fazer um estudo cuidadoso daquilo que chega a ser manifestado pela psique. Entretanto, apesar de também ser irracional, a psique é um sistema que busca o equilíbrio. Ela é um sistema compensatório, que sempre tenta harmonizar as suas partes internas. Jung também gostava de lembrar que a psique nasce como um todo e vai se desenvolvendo ao longo da vida. A este processo de descobrimento da totalidade da psique, Jung chamou de individuação.

As partes ou os níveis que compõem a psique são: o inconsciente coletivo, o inconsciente pessoal e o consciente.

O inconsciente coletivo é a parte da psique que é idêntica em todos os seres humanos. Ela é herdada e, portanto, quando nascemos, ela é a primeira parte desenvolvida da psique. O seu conteúdo foi herdado porque é de suma importância para a natureza humana. O que ela contém são estruturas instintivas, que são chamados de arquétipos. Essas estruturas influenciam e moldam o nosso comportamento, mas não o determinam completamente; pois elas são somente formas de reação a uma determinada situação. Portanto, essas formas de reação só adotam um conteúdo específico com o advento das ações humanas particulares. Herda-se somente um certo padrão de reação, mas não a reação específica; pois a especificidade dessa reação depende somente do indivíduo. Cada arquétipo está ligado a uma determinada experiência; por isso, no livro *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*, Jung diz, “há tantos arquétipos quantas situações típicas na vida” (JUNG, 2000b, p. 58). Os arquétipos se baseiam em experiências passadas, mas também deram origem a essas mesmas experiências. Uma vez que os arquétipos estão ligados a experiências que são de suma importância para os seres humanos, não se sabe quando ou como

eles surgiram; mesmo assim, eles são muito importantes e fazem parte da natureza humana. Os arquétipos mais importantes são a *anima* e o *animus*, a *sombra*, a *persona* e o *si-mesmo*.

O inconsciente pessoal contém tudo aquilo que o sujeito ignora individualmente em si. Sendo assim, ele contém tudo aquilo de individual que é rejeitado pela parte consciente da psique ou o que não tem força para atingir a consciência. Tanto o inconsciente coletivo quanto o inconsciente pessoal fazem parte do inconsciente psíquico. O inconsciente é aquela parte desconhecida e ignorada da psique. Ele contém tanto a sua parte coletiva (que é o inconsciente coletivo) quanto a sua parte individual – o inconsciente pessoal.

A consciência é a parte psíquica que nos faz estar ciente das coisas, ela tem a função de perceber e discriminar os estímulos externos e internos ao indivíduo. O seu centro é chamado de eu, é ele quem vai fazer o gerenciamento do que será consciente ou não; além de nos dar uma identidade pessoal – a partir das escolhas tomadas por ele. O eu é de suma importância para a psique, já que ele é responsável pela nossa adaptação ao mundo externo e também é um guia que direciona a nossa psique. Todavia, uma das mais nobres funções do eu é ajudar o arquétipo mais importante da psique; não só porque se originou dele, mas visto que também é o encarregado da aceitação deste arquétipo, que é o *si-mesmo*.

1.2 SI-MESMO

O *Si-mesmo* (Self, Selbst) é o arquétipo que diz respeito à totalidade psíquica. “O si-mesmo constitui a totalidade psíquica” (JUNG, 1990, p. 256). Como tal, ele tem a função de organizar a psique, a fim de transformá-la em uma unidade mais equilibrada. Visto que o *si-mesmo* se caracteriza por suas capacidades de organização e unificação, ele é o responsável pelo processo de individuação. Por isso, dentre todos os outros, o *si-mesmo* é o arquétipo mais importante de todos; ele ocupa uma posição central no inconsciente coletivo, vindo a englobar depois toda a psique e se tornando o centro dela. Paulo Bonfatti, em sua tese de Doutorado, intitulada *Uma Psicologia Sine Tempore: Uma análise das concepções de arquétipo, inconsciente coletivo e si-mesmo (selbst) na teoria de Carl Gustav Jung*, destaca esta característica do *si-mesmo*:

[...], deparamo-nos com um *centro virtual* que, de modo onipresente, ordena, influencia e engendra todos os processos psíquicos que ocorrem na psique, sendo, ao mesmo tempo, o *centro* e o *todo* desta mesma psique – o *si-mesmo*. (BONFATTI, 2007, p. 16).

O *si-mesmo* desperta e guia o processo de individuação porque ele também é a meta deste processo. Na individuação, o indivíduo vai se tornar um todo mais

completo e harmonioso, se transformando em uma unidade diferenciada. Porém, para que o indivíduo chegue a essa totalidade, ele não pode ignorar o que faz parte dele; é preciso que ele se conscientize daquilo tudo que ignora em si mesmo – ou seja, ele tem de se conscientizar do seu inconsciente, tanto no aspecto individual quanto no coletivo. De fato, tentar seguir e conhecer o *si-mesmo* leva a um autoconhecimento. Este tipo de autoconhecimento é total, visto que não se considera apenas os aspectos conscientes do indivíduo, mas também se leva em conta os aspectos inconscientes. Segundo Jung (1978, § 218, apud BONFATTI, 2007, p. 94):

[...] Quem progredir no caminho da realização do *si-mesmo* inconsciente trará inevitavelmente à consciência conteúdos do inconsciente pessoal, ampliando o âmbito de sua personalidade. Poderia acrescentar que esta ‘ampliação’ se refere, em primeiro lugar à consciência moral, ao autoconhecimento.

Os aspectos inconscientes de um indivíduo são totalmente opostos aos aspectos conscientes dele. Como a psique é um sistema autorregulador, que sempre busca uma espécie de equilíbrio, qualquer atitude assumida pelo indivíduo vai ter uma contraparte no inconsciente; pois isto permite a compensação de alguma atitude exacerbada que seja tomada pelo consciente. Além disso, a realidade não é unilateral, ela é complexa. Todo ato tem a sua contrapartida, de modo que uma atitude unilateral sempre faz parte de uma unidade mais complexa. Por exemplo, a luz não é completa sem a sombra. Para que a luz possa existir ou tenha um sentido, ela tem de se opor à sombra; ao se definir uma das duas, sempre se recorre à outra. Luz e sombra são opostos que se complementam; e estando juntas, elas formam uma unidade equilibrada.

Se a realidade não é unilateral, mas é complexa, a psique também não podia deixar de ser assim. De fato, ela se caracteriza por suas oposições conflitantes. O consciente discrimina, separa e opõe as coisas, pois só assim ele pode entender algo. Porém, quando ele faz uma oposição, ele não se dá conta de que isso faz parte de uma totalidade, não fica ciente de que essa oposição é simplesmente complementar; por isso o consciente sempre tende a separar e não a unir os opostos. Em face desse problema, o *si-mesmo* surge para fazer a união das oposições, pois só assim ele consegue levar o indivíduo a uma totalidade. Com isso, o *si-mesmo* tem que trazer o inconsciente ao consciente, tornando o indivíduo consciente daquilo que ele ignora. O inconsciente consegue ter uma visão esclarecida do todo, já que “vê” tudo o que se passa na psique; assim, sempre é ele quem vem ao socorro do consciente para equilibrá-lo. E não seria maravilhoso se o indivíduo pudesse fazer isso por si mesmo, tornando-se alguém que harmoniza os opostos dentro de si? Realmente, a individuação só pode ser completada com a conscientização do inconsciente. Mas, para que o *si-mesmo* consiga realizar esta façanha, ele precisa da ajuda do eu.

Se o eu é quem faz o gerenciamento dos conteúdos conscientes, então o *si-mesmo* vai precisar da ajuda do eu para que os conteúdos inconscientes possam ser conscientes. Além disso, como o eu regula a adaptação do indivíduo ao mundo externo, será o eu que ajudará o indivíduo a assimilar o inconsciente saudavelmente.

O eu se originou do *si-mesmo*, mas se tornou diferente dele para guiar esse processo de totalidade psíquica. Dessa forma, o eu está sujeito ao *si-mesmo* e obedece aos comandos dele.

O que se pode depreender é que a qualidade da relação do *eu* com o *si-mesmo* é quase sempre uma espécie de sujeição. [...] Infere-se que esta submissão está ligada ao fato de o *eu* se originar do *si-mesmo*, o que nos remete a uma relação de ordem de grandeza psíquica desproporcional, em que o *eu* está sempre à mercê do *si-mesmo*. (BONFATTI, 2007, p. 94).

Quando o *si-mesmo* se manifesta na psique, ele sempre aparece dotado de uma grande força; ele contém um poder divino, capaz de fascinar o sujeito e que inevitavelmente convence o eu a seguir a sua vontade. O *si-mesmo* é como um mandamento supremo que nos incita a ser muito mais do que somos, guiando-nos para a realização máxima do potencial humano. Assim o eu fica envolvido pelo *si-mesmo*, seja porque é mais fraco do que ele ou porque pode realizar muito mais se sujeitando a ele.

Entretanto, o eu pode tentar resistir ao *si-mesmo*. Esta é a pior decisão que o eu pode tomar com relação ao *si-mesmo*. Caso isso ocorra, o *si-mesmo* subjugará o eu, forçando uma conscientização forçada do inconsciente. Se o eu não aceita o *si-mesmo* de uma forma saudável, então o eu será relegado ao inconsciente. Com isso, o eu perde a sua capacidade de discernimento e passa a agir irresponsavelmente, pois, sem estar ciente do que é adequado, ele se guiará pelos instintos e ficará desorientado no mundo. Esta mesma situação pode ocorrer se o eu se identificar demais com o *si-mesmo*, achando que é o próprio *si-mesmo*. Nesta situação, ele se sente dotado de um grande poder, já que ele se dá conta de que é o seu próprio dono; tudo o que ele faz ou deixa de fazer depende somente dele – agora ele é capaz de perceber isso porque se conscientizou das suas influências inconscientes. Essa regressão ao inconsciente é chamada de inflação do eu. É o estado no qual o eu infla-se de tamanho, ou seja, aumenta seu poder e a sua consciência; porém, ele também acaba perdendo toda a orientação moral que é necessária para a convivência no mundo externo. Em *Psicologia e Alquimia*, Jung faz um alerta sobre este problema:

Uma consciência inflacionada é sempre egocêntrica e só tem consciência de sua própria presença. É incapaz de aprender com o passado, de compreender o que acontece no presente e de tirar conclusões válidas para o futuro. Ela se hipnotiza a si mesma e portanto não é aberta ao diálogo. Consequentemente está exposta a calamidades que até podem ser fatais. Paradoxalmente, a inflação é um tornar-se

inconsciente da consciência. Isto ocorre quando a consciência se atribui conteúdos do inconsciente, perdendo o poder da discriminação, condição *sine qua non* de toda consciência. (JUNG, 1991, p. 500).

O eu só tem um relacionamento saudável com o *si-mesmo* ao se identificar moderadamente com ele, sabendo distinguir-se dele. Como o *si-mesmo* representa a totalidade psíquica, identificar-se com o *si-mesmo* é tornar-se consciente de tudo; é perceber o inconsciente e reconhecer que ele é uma parte de si. Quando o eu se identifica com o *si-mesmo*, ele reconhece o inconsciente e o aceita, para que o sujeito fique ciente de suas influências inconscientes e se torne um ser mais completo; o qual acolhe e tenta integrar em sua personalidade aquilo que ele ignora dentro de si. O eu tem que aceitar o inconsciente, mas não pode mergulhar nele. O eu tem que se diferenciar do *si-mesmo* para permitir uma conscientização saudável do inconsciente.

Sendo um arquétipo, o *si-mesmo* só aparece ao consciente por meio de símbolos; por isso nunca se sabe como ele é em si. O símbolo torna o arquétipo visível, porém, ele sempre carrega um significado que está além dele, que não pode ser totalmente expresso por ele. O *si-mesmo* aparece mais frequentemente nos sonhos, mas também pode aparecer nos produtos da imaginação. Os símbolos que geralmente representam o *si-mesmo* são: as mandalas, os símbolos de quaternidade, a Imago Dei (Imagem de Deus), as figuras circulares ou com formatos esféricos, o símbolo do peixe, Cristo, a pedra filosofal, o símbolo do Yin e Yang, etc. Estes símbolos são coletivos, mas o *si-mesmo* também pode se manifestar por meio de símbolos individuais para que o eu o aceite mais facilmente. Afinal, como os símbolos se originam tanto do consciente quanto do inconsciente, eles são capazes de fazer uma ligação entre essas duas partes da psique.

O símbolo da mandala é um círculo que parece girar em torno de um centro, ela representa o aspecto organizador e centralizador do *si-mesmo*. De fato, a mandala se manifesta como um centro regulador da desordem psíquica, tal como o *si-mesmo*. Outro símbolo que chama bastante a atenção é o da Imago Dei, pois ele desperta uma experiência divina no indivíduo, causando deslumbramento e uma grande sensação incomum de poder. Isso gera uma percepção fascinante de sentido em tudo o que é vivido, como se cada coisa fosse parte de um todo maior. Portanto, a Imago Dei traz à tona o poder arrebatador do *si-mesmo*. Entretanto, quanto à Imago Dei, Jung nos adverte que,

a Psicologia, como já dissemos, não está em condições de fazer afirmações metafísicas. O que pode é constatar que o simbolismo da totalidade psíquica coincide com a imagem divina, embora não possa demonstrar que uma imagem divina é o próprio Deus ou que o *si-mesmo* substitui Deus. (JUNG, 1990, p. 188).

Já o símbolo do peixe (com duas meias-luas que se cruzam) expressa a dualidade de opostos presentes no *si-mesmo*, o qual compõe e leva à totalidade. Mas, dentre todos os simbolismos citados, é em Cristo que encontramos o símbolo mais próximo do *si-mesmo*.

Cristo é um deus encarnado, pois ele é o poder divino que veio à terra na forma de um homem, é o espírito divino que se misturou com a matéria. Cristo é um ser muito poderoso, já que ele é um deus em parte; mas ele também representa um pouco da natureza humana, visto que ele assumiu a forma de um homem. “Como homem histórico, Cristo é único; como Deus, é universal e eterno. Como individualidade o si-mesmo é único e singular, mas como símbolo arquetípico é uma imagem divina e, conseqüentemente, também universal e eterno” (JUNG, 1990, p. 59). Assim, ele seria uma espécie de homem completo, o qual estaria ciente dos seus defeitos e das suas particularidades humanas; mas sendo um deus, ele também seria todo-poderoso, consciente de toda sua potencialidade e unidade harmoniosa. Jung até afirma que Cristo é o ser que teria atingido a plenitude do autoconhecimento. “Não há dúvida de que no universo das concepções cristãs Cristo representa o si-mesmo. Ele possui, como encarnação da individualidade, os atributos da unicidade e da singularidade” (JUNG, 1990, p. 58).

Porém, Cristo não consegue representar satisfatoriamente o *si-mesmo*. O Cristianismo transformou Cristo em um ser unilateral, o qual só consideraria o lado bom das coisas e agiria como um bom samaritano. O símbolo de Cristo é incompleto porque ele não contém a sua *sombra*, que é o AntiCristo. Falta a Cristo um lado tenebroso e voraz, a contrapartida animalesca e severa. Este lado sombrio não faria com que ele fosse totalmente amoroso, mas o transformaria em alguém capaz de usar seu lado amedrontador para atingir seus objetivos. Além disso, sua sombra lhe ajudaria a ser mais diversificado e completo. Cristo é descrito como um ser sumamente bom, dessa forma, o lado mau e tenebroso que poderia completá-lo ainda mais é simplesmente ignorado. Portanto, Cristo é o símbolo mais próximo que temos do *si-mesmo*, porém, ele ainda não é um símbolo completo, já que lhe falta a sua contraparte – o Anticristo.

Embora, indubitavelmente, os atributos de Cristo (consustancialidade com o Pai, coeternidade, filiação, *parthenogenesis* [nascimento virginal], crucifixão, o Cordeiro oferecido em sacrifício entre os opostos, um só repartido entre muitos, etc.) no-lo mostrem como uma encarnação do si-mesmo, contudo, contemplado de um ponto de vista psicológico, Ele corresponde apenas a uma das metades do arquétipo em consideração. A outra metade se manifesta no Anticristo. Este último ilustra igualmente o si-mesmo, mas é constituído pelo seu aspecto tenebroso. (JUNG, 1990, p. 41).

Como citado no caso de Cristo, a totalidade psíquica só pode ser alcançada se há uma aceitação da *sombra*. A *sombra* se refere ao lado sombrio da personalidade humana, representando tudo aquilo que é rejeitado pelo eu. Ela é:

[...] como o lado negativo da personalidade, a soma de todas as qualidades desagradáveis que o indivíduo quer esconder, o lado inferior, sem valor, e primitivo da natureza do homem, a 'outra pessoa' em um indivíduo, seu próprio lado obscuro. (SAMUELS; SHORTER; PLAUT, 1988, p. 103).

Vê-se que a *sombra* é a oposição do que foi aceito no consciente. Então, ela é a contraparte da psique que deve ser acolhida para que o indivíduo se torne um todo.

O *si-mesmo* se destaca pela sua numinosidade. Por essa razão, quando o *si mesmo* se manifesta para o indivíduo, este se sente fascinado e atraído por ele. De fato, o *si-mesmo* se apresenta como algo sagrado, que é simplesmente arrebatador. O uso do termo "numinoso", segundo Pieri (2002, p. 347), "ocorre na psicologia analítica como sinônimo de *fascinosum* para indicar o caráter com que uma coisa, cujo sentido é ignorado ou ainda não conhecido, se transforma em força que fascina a consciência do sujeito" (apud BONFATTI, 2007, p. 38). Jung também define o *si-mesmo* como sendo algo transcendente, visto que o seu significado ultrapassa qualquer experiência que possamos ter dele. Em *Psicologia e Alquimia*, Jung diz: "[...] o "si-mesmo" é um conceito-limite, algo como a "coisa-em-si" de Kant" (JUNG, 1991, p. 194). Não podemos dizer o que ele é em si, porém, podemos experimentá-lo e tentar descrevê-lo com a maior exatidão possível para tentar esclarecer o seu significado. Contudo, o *si-mesmo* é paradoxal, ele se apresenta a nós como uma totalidade contraditória, que se harmoniza e ao mesmo tempo se opõe internamente.

Como todos os arquétipos, o *si-mesmo* também tem um caráter paradoxal e antinômico. É ao mesmo tempo masculino e feminino, velho e criança, poderoso e indefeso, grande e pequeno. O *si-mesmo* é uma verdadeira '*complexio oppositorum*' [convivência dos opostos] [...]. (JUNG, 1990, p. 215).

Além disso, como todos os outros arquétipos, ele não se torna totalmente consciente, o que torna bastante difícil a especificação do seu significado real. O *si-mesmo* se expressa empiricamente como uma totalidade, mas pode ser que ele signifique muito mais do que isso. Porém, Jung prefere se ater ao que é observável para explicar o *si-mesmo* – assim como ele faz com o restante dos seus conceitos. Para enfatizar que o *si-mesmo* é um conceito empírico, Jung diz:

Embora a totalidade, à primeira vista, não pareça mais do que uma noção abstrata [...], contudo é uma noção empírica, antecipada na psique por símbolos espontâneos ou autônomos. São estes os símbolos da *quaternidade* e dos *mandalas*, que afloram não somente nos sonhos do homem moderno, que os ignora, como também aparecem

amplamente difundidos nos monumentos históricos de muitos povos e épocas. Seu significado como símbolos da unidade e da totalidade é corroborado no plano da história e também no plano da psicologia empírica. O que parece à primeira vista uma noção abstrata é, na realidade, algo de empírico, que revela espontaneamente sua existência apriorística. A totalidade constitui, portanto, um fato objetivo que se defronta com o sujeito, de modo autônomo. (JUNG, 1990, p. 29).

Segundo Jung, a psique nasce como uma totalidade e vai se desenvolvendo ao longo da vida. Se a parte herdada da psique é o inconsciente coletivo, então ela é a primeira parte existente em uma psique recém-nascida, e que, com certeza, origina todas as outras partes dela. O *si-mesmo* surge do inconsciente coletivo, para que mais tarde possa abranger toda a psique. Ele é quem desencadeia o processo de individuação, mas também é a meta final desse processo. De fato, o *si-mesmo* restaura a totalidade psíquica original. Sendo um fator capaz de unir os opostos, ele é de suma importância para a saúde psíquica do indivíduo; pois a fragmentação da personalidade é o maior desastre que pode ocorrer na psique, levando ao adoecimento e à desorientação do indivíduo. Sendo o arquétipo da totalidade, o *si-mesmo* sempre será a finalidade de cada psique existente; entretanto, ele quase nunca é alcançado, já que sempre exige uma readaptação constante do indivíduo. Vemos que o *si-mesmo* tem tanto uma expressão particular quanto uma expressão universal. Como particularidade, o *si-mesmo* diz respeito à conscientização do inconsciente pessoal e à realização da totalidade individual; já enquanto universalidade, o *si-mesmo* se encarrega da conscientização do conteúdo do inconsciente coletivo e se apresenta como uma meta de desenvolvimento global. Como um estado supremo de autoconhecimento e autorrealização, provavelmente, raramente o *si-mesmo* chegou a ser alcançado; como exemplo desse sucesso, podemos citar os casos de Cristo e o de Buda.

2. PLOTINO

O neoplatonismo é um termo aplicado às doutrinas e às escolas dos séculos III e IV que tiveram influência platônica. Mas, apesar dessa influência platônica, a característica distintiva do neoplatonismo é a tentativa de resolver o problema da dualidade da realidade por meio de um princípio Absoluto. Dado que toda a realidade é entendida como um produto de uma realidade superior, qualquer doutrina neoplatônica apresentará um modo de partir da realidade sensível inferior até uma realidade espiritual superior. Por isso o neoplatonismo também tem um certo caráter místico e espiritual.

O neoplatonismo surge logo depois do médio platonismo. O médio platonismo (assim como o neopitagorismo) forneceu uma base segura para o

desenvolvimento do neoplatonismo; pois o materialismo da época helenística foi substituído em detrimento de uma leitura suprassensível da realidade. Houve uma recuperação do imaterial, do incorpóreo e do transcendente. Foi esta recuperação do suprassensível que acabou abrindo espaço para uma interpretação mais religiosa e mística da realidade.

A primeira escola neoplatônica foi fundada por Amônio Sacas em Alexandria, em torno de 200 d.C. Sendo assim, Amônio é considerado o iniciador do neoplatonismo. Os discípulos mais famosos dessa escola foram Herênio, Orígenes (o pagão), o célebre literato Longino e Plotino (que é o mais proeminente deles). Amônio não escreveu nada, mas teve sua doutrina divulgada por seus discípulos. Relativamente às doutrinas filosóficas anteriores, Amônio já começou a inovar em alguns aspectos. Ele interpretou o demiurgo de Platão como sendo um Deus criacionista, unificou os diferentes planos da realidade, explicou toda a realidade em termos de uma criação, e, por fim, determinou que a finalidade da vida humana seria a união com o divino.

Plotino foi o discípulo mais importante de Amônio e também o maior expoente do neoplatonismo. Seu sistema filosófico é bastante robusto e tem uma tendência puramente especulativa. Tendo nascido em Licópolis (Egito) e vivido em torno de 205 d.C. até 270 d.C., Plotino fundou a sua escola em Roma, no ano de 244 d. C. A sua escola tinha o objetivo de ensinar os homens a se libertarem da vida terrena para alcançarem a união com o divino; por conseguinte, a sua escola também tinha um certo cunho religioso e místico. Plotino repassava os seus ensinamentos oralmente, mas os tratados que ele escreveu foram reunidos pelo seu discípulo Porfírio, na obra "*Eneádas*".

Plotino recebeu inúmeras influências para a criação do seu sistema, mas, de algum modo, ele conseguiu ordenar todas essas influências e criar uma nova interpretação da realidade. Na doutrina de Amônio já havia algumas características que também estão presentes no sistema plotiniano; entretanto, em Amônio, ainda não há o conceito de Uno e nem o de Nous. Vindo dos pitagóricos, os conceitos de Mônada (princípio da unidade) e Díade (princípio da diferença) influenciaram o seu conceito de Uno e a sua explicação da gênese do mundo. Proveniente de Parmênides, a identidade entre Ser e Pensamento – baseada na noção de que só o que é pode ser pensado – acabou inspirando o conceito de Nous. O Platão que exerceu influência em Plotino é o místico-teológico e metafísico; mais especificamente, o Platão da doutrina das Ideias e da diferenciação ontológica entre espírito e matéria. Por outro lado, Aristóteles, mesmo sendo bastante criticado por Plotino, moldou o pensamento hierárquico e teológico plotiniano. Como já dito, o médio platonismo e o neopitagorismo contribuíram enormemente para uma prévia fundamentação do neoplatonismo plotiniano; já que, essas duas correntes filosóficas combateram o

materialismo vigente na época, recuperando o domínio do espiritual e do místico-religioso. Filo de Alexandria também teve uma influência direta sobre Plotino; sua ideia de Deus inspirou o Absoluto plotiniano, seu Logos e Potência é claramente um antecedente teórico do Nous, e, além disso, nele também já se encontra a concepção de união com o divino.

Plotino não se preocupou em justificar ou demonstrar os principais conceitos do seu sistema, pois ele considerava que isso já havia sido feito pelas tradições filosóficas anteriores. Afinal, o domínio do espiritual e do transcendental já havia sido estabelecido novamente pelos médios platônicos e os neopitagóricos.

O pensamento plotiniano é ao mesmo tempo subjetivo e objetivo. O aspecto subjetivo (ou existencial) está ligado ao desejo de união com o divino – é uma tendência mais religiosa. Já o aspecto objetivo aparece na tentativa racional de explicação da realidade, onde se tenta explicar também a tendência dos seres e das coisas para o divino – se trata de uma tendência mais filosófica e metafísica.

Em seu sistema neoplatônico, Plotino postula a existência de três hipóstases (ou realidades): o Uno (Princípio primeiro); o Nous (mundo das Ideias) e a Alma (criadora de todas as coisas sensíveis). Todas estas hipóstases fazem parte do mundo inteligível e são imateriais. Desse modo, seria esta estrutura triádica da realidade que originaria e sustentaria todo o restante do Universo.

Acima de tudo, com o seu sistema metafísico, Plotino tenta explicar qual é a razão da existência do Princípio primeiro da realidade. E, para tal empreendimento, Plotino utiliza o método dialético. A dialética, segundo Plotino (1951, I, 3, 4):

É a capacidade que se tem de exprimir com a razão, sobre cada coisa, o que ela é, como é diferente de outras e o que com elas tem de comum; além disso, em que seres se encontra e qual o lugar de cada um e se é realmente um ser; quantos são os seres e o que, sendo diferente, é não-ser. (apud REALE, 1994, p. 429).

Contudo, ele não utiliza a dialética como um método de investigação por meio de opostos, mas sim como uma forma de evolução do sensível para o inteligível. A dialética plotiniana possui duas fases: a primeira consiste na famosa passagem do sensível para o inteligível e a segunda trata do processo de caminhada no inteligível até alcançar o seu ápice – o Uno.

2.1 UNO

Em Plotino, o Absoluto que resolve o problema da dualidade da realidade é o Uno. Ele é o Princípio primeiro que origina todas as outras coisas existentes no mundo. Sendo a hipóstase da potência infinita, o Uno é capaz de originar, alimentar e manter a existência de tudo aquilo que é posterior a ele. Por ser uma unidade, o

Uno fornece um fundamento para todos os outros tipos de seres, para que eles não alterem radicalmente a sua própria natureza. No livro *História da Filosofia Antiga* (vol. 4) temos esta definição:

Todo ser, em última instância, é tal somente em virtude da unidade. Se, com efeito, se quebra a unidade, a própria coisa deixa de subsistir. Portanto, a subsistência da coisa depende da unidade: negada essa, é o próprio ser da coisa que se nega. (REALE, 1994, p. 439).

Plotino define o Uno negativamente e descreve a sua natureza positivamente (por meio de metáforas). Como o Uno é o oposto de toda a natureza sensível, é praticamente impossível oferecermos uma definição satisfatória que explique, suficientemente, todas as características dele. De fato, ele se caracteriza por ser imprecipitado, ilimitado, infinito, eterno, imaterial, inexaurível, simples, absolutamente livre e por ser o Bem em si. Ele seria aquilo que há de mais perfeito e poderoso no universo. Por outro lado, com a metáfora da luz apresentada por Plotino podemos avançar um pouco mais na compreensão da natureza do Uno. A metáfora é a seguinte: o Uno seria uma fonte de luz eterna, que vai alimentando todos os outros planos da realidade sem empobrecer a si mesmo. Além de permitir a permanência dos outros planos da realidade, essa luz também é uma espécie de potência, a qual permite a criação de todas as outras coisas. Porém, quanto mais a luz se afasta da fonte, mais fraca ela fica. Portanto, chegará um momento em que a luz se apagará, impedindo que qualquer coisa possa continuar a viver ou ser criada após este estágio – que é quando ocorre a criação das coisas sensíveis.

Agora, qual seria a razão de ser do Princípio primeiro? Ora, sendo algo tão perfeito e poderoso, a causa do Uno só poderia ser o próprio Uno. É esta a resposta que Plotino oferece para explicar o fundamento de toda a realidade. Por ser absolutamente livre, o Uno só é o que é porque escolheu ser tal como é. “Nele a vontade corresponde ao seu ato e, portanto, ao seu ser. Ele é vontade de ser o que é, é liberdade total e absoluta. Além disso, diz Plotino, Ele quer ser o que é, *porque é o que é de mais elevado*, é o valor supremo e o supremo positivo” (REALE, 1994, p. 450). Já que ele optou por ser o que há de mais perfeito e poderoso, então foi possível que todo o restante da realidade se seguisse a partir deste ponto. Porém, a partir do momento que o Uno escolhe livremente a si mesmo, todo o restante se torna necessário. Como é preciso desenvolver toda a potência infinita do Uno, então todas as possibilidades da sua potência devem ser exploradas.

Por ser tão magnífico e autossuficiente, o Uno também acaba sendo o Bem em si. De fato, ele não necessita de outrem e é a finalidade de todas as outras coisas existentes. Tal como o Bem, ele é desejável por si mesmo; pois, além de ser o que

há de melhor no Universo, ele também é a explicação de tudo aquilo que existe. Segundo Plotino (1973, VI, 8, 13, apud REALE, 1994, p. 451):

Na verdade, a natureza do Bem consiste substancialmente na Sua vontade, a vontade de um ser que não é corrompido nem atraído por sua própria natureza, mas escolhe livremente a si mesmo, pois que nada existe pelo qual possa ser arrastado.

Todavia, para continuar sendo uma unidade, o Uno não pode dividir-se e nem se enfraquecer. Isso significa que o próprio Uno não pode pensar e nem criar nada. Se o Uno pensasse, ele se dividiria entre sujeito pensante e o objeto pensado. De fato, se o Uno realmente tivesse algum pensamento, ele teria que sair do seu próprio ser. Por outro lado, se o Uno criasse algo diretamente, ele desviaria a atenção de si e acabaria se afastando da sua atividade de sustentação do mundo.

Mas a impossibilidade de pensamento por parte do Uno não implica que ele seja inconsciente. Pelo contrário, ele é consciente porque é capaz de ver a si mesmo tal como é. Portanto, para saber o que é ou do que é capaz, o Uno não precisa sair de si; para isso, basta que ele esteja constantemente dentro de si mesmo. Segundo Plotino (1959, p. V, 4, 2, apud REALE, 1994, p. 448):

[o Uno] ... não é, por assim dizer, um *Incôscio*; não, mas todo o seu conteúdo não só está nele mas também com ele; Ele discerne perfeitamente a si mesmo; nele há *vida*; mais ainda, tudo é nele; e até a sua contemplação – que é Ele mesmo – é acompanhada, segundo não sei que sentimento, por uma fixidez eterna e por uma atividade espiritual que nada tem a ver com o pensamento do Espírito.

Para originar toda a realidade restante – e, conseqüentemente, desenvolver toda a sua potência –, o Uno precisa fazer isto sem decair da sua unidade original. Logo, é necessário que outros aliados surjam para que se vislumbre a possibilidade de criação do restante do mundo.

2.2 NOUS (ESPÍRITO)

Nous significa Espírito. Ele é uma síntese de Ser e Pensamento, é o mundo das Ideias. Ele é a segunda hipóstase. Nele estão presentes os esboços de tudo aquilo que pode existir. É o local onde residem os modelos de todas as coisas da realidade. Tudo o que existe já está de alguma forma contido nesse Espírito. Por conter a matéria inteligível que se torna a essência de cada coisa existente, ele é o Ser; mas, ele também é Pensamento, porque gera as Ideias que modelarão os seres inteligíveis.

“[...] O Uno devia tornar-se Espírito para poder pensar [...]” (REALE, 1994, p. 477). Como a potência do Uno tem que ser desenvolvida até as suas últimas

possibilidades, esta potência só vai ser extinta ao originar outras coisas além do Uno. Mas, como o Uno origina o Espírito se ele não pode sair de si para fazer isto? Ora, se o Uno é uma potência infinita, então em algum momento essa potência transbordará para fora dele. Porém, quando esta potência transborda do Uno, ela não gera imediatamente o Espírito, mas sim uma Díade Indefinida.

A Díade Indefinida é uma matéria inteligível indeterminada, a qual não tem um ser e nem um pensamento definido. Quando o Uno gera essa Díade, esta volta-se para o Uno esforçando-se para contemplá-lo – para ver qual é a sua causa. Quando a Díade se volta para o Uno, ela enche-se ainda mais da potência dele. Ao ser preenchida pelo Uno ela vira Ser, pois agora ela tem um conteúdo inteligível – uma substância, uma essência – e também começa a se determinar, diferenciando-se do Uno. E, quando a Díade reflete sobre o seu próprio conteúdo, ou seja, quando ela reflete sobre o Ser, ela vira Pensamento; de modo que, gerando Ideias a partir do seu próprio conteúdo, ela cria uma multiplicidade de Seres inteligíveis. Finalmente, quando a Díade se transforma em Ser e Pensamento, então surge o Espírito.

A multiplicidade só surge no interior do Espírito. É ele quem gera as Ideias de tudo o que pode existir. Ele é o inteligível e a inteligência de toda a realidade. O Espírito contém várias Ideias dentro de si, mas ele é apenas uma coisa só; por isso ele também é chamado de Uno-muitos. As Ideias diferem-se logicamente, mas não espacialmente. Como elas estão reunidas em único local, todas as Ideias conhecem umas às outras; de modo que, uma Ideia pode levar a outra – recurso que será muito importante para o processo de caminhada no Inteligível.

As Ideias também podem ser entendidas como se fossem formas. E, se o Espírito é a reunião dessas formas, ele pode ser considerado o mundo da ordem e da harmonia; e, como tal, ele é o mundo da beleza. Temos que:

Para Plotino, com efeito, a *beleza, em geral, coincide com a forma*: uma coisa é bela segundo o quanto possui de forma. O Espírito, que é o mundo das Formas e das Ideias, ou seja, o sistema perfeitamente ordenado das Formas na sua totalidade [...] é a suprema e absoluta Beleza. (REALE, 1994, p. 471).

Sendo um fruto direto da potência do Uno, o Espírito também compartilha de algumas qualidades dessa primeira hipóstase. Tal como o Primeiro princípio, o Espírito é infinito, imaterial, potencialmente inexaurível e eterno. Porém, ele se difere do Uno porque produz toda a multiplicidade do mundo. E, por causa disso, agora ele também não consegue se sustentar sozinho.

Para que o Espírito possa continuar existindo, ele precisa voltar-se para o Uno a fim de contemplá-lo. Esta é uma atividade essencial para que ele possa permanecer existindo. Essa contemplação não ocorre somente por causa de uma necessidade de permanência, mas também porque a criação deseja ver o seu criador.

Vê-se aqui que o desenvolvimento necessário da potência do Uno possui as mais variadas facetas. Sendo necessário que o Uno realize todas as suas possibilidades, ele também acaba gerando uma necessidade no sentido inverso. O que foi criado necessita voltar-se para o seu princípio, seja porque precisa continuar existindo ou porque aspira por conhecer aquele que o originou. Dessa maneira, a processão de todas as coisas a partir do Uno é uma situação inevitável, visto que, tanto o criador como a criação continuarão a sustentar o mecanismo de existência da realidade.

Voltar-se para o Uno é uma atividade inerente apenas ao Espírito e à Alma. Porém, no cômputo geral, as hipóstases fazem três tipos de atividades:

. Contemplação – é o ato de voltar-se para o Uno, ou, para a hipóstase anterior a si; com o intuito de alimentar-se da potência dessa hipóstase, mas também para admirar aquele que o criou;

. Atividade voltada para si – é a que permite que cada hipóstase seja o que ela é; isto mantém o funcionamento das coisas que são inerentes a cada hipóstase;

. Atividade voltada para fora de si – é a ação que origina uma outra hipóstase ou algo diferente de si; e, isto também permite a sustentação de uma hipóstase posterior.

Como o Espírito é somente o mundo das formas inteligíveis (do incorpóreo), a criação do mundo sensível (do corpóreo) ficará a cargo de uma outra hipóstase. Assim sendo, é na atividade voltada para fora de si que o Espírito dará origem à Alma.

2.3 ALMA

“[...] [O Uno] devia *tornar-se Alma para gerar todas as coisas do mundo visível* [...]” (REALE, 1994, p. 477). A Alma é a hipóstase criadora do mundo sensível. Ademais, ela também é responsável por sustentar a existência de todas as coisas sensíveis, porque é neste momento que a potência do Uno se extingue. Nesse processo complicado de passagem do inteligível para o sensível, a Alma acaba-se dividindo em três tipos diferentes: a Alma universal, a Alma do mundo e as almas particulares.

A Alma universal é puramente inteligível. Ela contempla as Ideias do Espírito e acaba gerando imitações delas. Portanto, é ela quem fornece as imitações das Ideias inteligíveis que servirão como molde para as coisas sensíveis; mas, ela também é responsável por captar toda aquela potência do Espírito que permitirá a subsistência da Alma como um todo.

A Alma do mundo surge quando a Alma universal olha para além de si. Esta Alma é a verdadeira criadora e ordenadora do mundo sensível. A partir das Ideias

copiadas pela Alma universal, a Alma do mundo vai formando o mundo sensível. Voltando à metáfora da luz, é neste momento que a luz do Uno se apaga, quando é dada uma forma aos entes físicos. Assim, a Alma universal também é um suporte para o mundo sensível. É como se a matéria do mundo sensível sugasse o restante de toda aquela poderosa luz do Uno; de modo que, o mundo sensível não consegue subsistir sozinho, precisando que a Alma lhe dê força para a sua existência. É no mundo sensível que a potência criadora do Uno termina.

Por fim, fica a cargo das almas particulares a tarefa de animar os entes físicos. Elas são múltiplas, mas todas elas mantêm a sua natureza original. Sendo assim, esta é a parte do inteligível que desce até o mundo sensível; porém, esta matéria inteligível se mistura com a matéria sensível, mas não se confunde com ela.

As Almas se diferenciam pelo seu grau de contato com o mundo sensível. Assim, levando isso em consideração, depreende-se que a Alma do mundo é a mais poderosa de todas. De fato, ela consegue se relacionar com o mundo sensível sem sair do mundo inteligível, fazendo isto sem enfraquecer-se.

Também é a Alma que cria a temporalidade e o movimento. A Alma queria repassar o que ela via lá em cima para um outro ser diferente, de modo que,

não contente de ver o todo simultaneamente, sai da unidade, avança e se distende, por assim dizer, num *prolongamento e numa série de atos que se sucedem um ao outro*, e cria assim um mundo sensível feito, na verdade, segundo a imagem do inteligível, mas que fatalmente *se move e põe na sucessão do antes e do depois o que lá, ao invés, estava junto e era simultâneo*. Dessa maneira, a Alma se temporaliza a si mesma e, portanto, o seu produto. (REALE, 1994, p. 493).

Quanto à natureza, ela é entendida como a produtora do mundo físico. Ela produz indefinidamente sem propósito nenhum e assinala o limite extremo da alma. A natureza é o mecanismo da Alma que fornece formas ao mundo sensível. Por isso,

[...] a *physis* deriva de uma contemplação da (Alma). Mas é essa mesma contemplação, na medida em que é forma racional e vida e, mais ainda, *justamente enquanto contemplação, é criadora, ou seja, na medida em que é visão de formas e produtora de formas na matéria*. (REALE, 1994, p. 484).

O mundo sensível é o ponto mais distante do Uno. Desse modo, este também é o local de maior afastamento do Bem. Em Plotino, a maldade surge no mundo sensível. A maldade não é uma oposição ao Bem, mas é apenas a privação dele. Porém, toda essa distância do mundo inteligível acaba fornecendo uma maior independência prática para o mundo sensível. A matéria sensível acaba sendo mais negativa do que a inteligível, já que é mais indeterminada do que ela. Mas, em vista

disso, esta matéria que compõe o mundo sensível tem mais autonomia para fazer o que deseja.

2.4 . O HOMEM

Os Homens já eram “deuses” antes de assumirem uma forma terrena. De algum modo já estávamos presentes no mundo do Espírito, usufruindo de todas as regalias do mundo inteligível. Descemos ao mundo terreno porque um outro tipo de homem se juntou a nós para adquirir existência. Segundo Plotino (1973, VI, 4, 14, apud REALE, 1994, p. 498):

[...] àquele *Homem do Espírito* acrescentou-se, infelizmente, um homem bem diferente, desejoso de existência e encontrou justamente nós, já que não estávamos fora do universo; e vestiu-se de nós e juntou-se àquele “Homem do Espírito” que cada um de nós era então [...].

Seríamos compostos por três tipos de alma: uma que tem contato com o Espírito, a outra que é responsável pelo nosso pensamento discursivo e por aquela que anima o nosso corpo.

Mas, por já termos estado no mundo espiritual, desejamos voltar para o nosso lugar de origem.

Plotino diz que a nossa verdadeira alma, ou, o nosso verdadeiro “eu” é a alma discursiva. Ela caracteriza muito bem a dupla natureza humana. Esta alma ficaria entre o inteligível e o sensível, sendo responsável pelos nossos pensamentos e o comando das nossas ações. Ela é o nosso “eu” porque pode nos levar para o nosso melhor lado ou para o pior deles, que são respectivamente o Espírito e o sensível.

Nos homens, as funções de sensação, imaginação e memória ficam a cargo da alma; e esta só sente algo, apaixonar-se ou deseja alguma coisa quando se deixa ser afetada pelo corpo. Quanto à sensação, é genial o raciocínio que Plotino oferece para explicá-la:

na impressão sensorial que se produz no nosso corpo, a *alma vê* (embora no nível mais fraco e mais débil) o *rastro de formas inteligíveis e, portanto, a própria sensação é, para a alma, uma forma de contemplação do inteligível no sensível.* (REALE, 1994, p. 505-506).

É no homem que se tornam explícitas as culpas que a alma carrega. Essas culpas são paradoxais, pois, as almas particulares não poderiam continuar sendo Espíritos, mas, elas também assumem uma culpa quando se apegam demais aos corpos sensíveis. A primeira culpa se refere à descida aos corpos, porque já há um desejo da alma de ter uma individualidade. E a outra diz respeito ao excesso de

cuidado com o próprio corpo, na qual ela já começa a se afastar da sua origem espiritual e também dela mesma. É neste segundo momento que surge a verdadeira culpa da alma, quando ela fica a serviço das coisas que são exteriores a ela. Ao se preocupar mais com as coisas terrenas do que consigo mesma, a alma acaba ficando maldosa. Ela começa a se afastar ainda mais do Princípio criador de todas as coisas. Por um lado, isso ressalta a importância do Bem na vida humana, mas, por outro, isso pode levar à perdição humana. Em Plotino, o sensível é algo totalmente negativo, sendo apenas o simulacro da verdadeira realidade. Deste modo, podemos compreender melhor porque Plotino agia como alguém que tinha vergonha do seu próprio corpo.

Quando Plotino começa a falar desse desejo humano de voltar ao Uno, ele começa a usar uma linguagem mais religiosa. A partir deste momento, ele identifica o Uno com Deus, como se ele fosse o Princípio divino do Universo.

Deus é o Bem em si. Portanto, a sua essência é o de ser desejável em si. E, para Plotino, a liberdade não está ligada à possibilidade de escolha, mas sim à possibilidade de querer o Bem. Segundo Plotino (1973, VI, 8, 7), “[...] a essência do Bem é justamente o “desejável” em si, e por isso as outras coisas têm o livre-arbítrio quando são capazes de consegui-lo sem obstáculo e quando são capazes de possuí-lo” (apud REALE, 1994, p. 510). Assim, o homem é livre na exata medida em que ele escolhe atingir o que há de melhor no Universo.

Para chegar até o divino, o homem deve se desapegar do mundo sensível. Mais do que isso, ele deve esquecer-se de si e estar disposto a abarcar toda a natureza de Deus. Voltar ao Uno é retirar toda a diferença que surgiu naquela processão da potência do Uno. Desse modo, no sistema plotiniano, a felicidade humana se torna possível ainda na vida terrena. Também não se encontra em Plotino a noção de graça, a felicidade humana só depende do esforço do próprio homem. Aqui, a felicidade (ou a finalidade da vida humana) se resume em admirar o seu Criador; em tentar tocar e conhecer o Princípio supremo, o Bem Absoluto, que explica e sustenta todo o Universo.

Existem três modos de chegar até o Uno: por meio da virtude, da erótica ou da dialética.

As virtudes civis de sabedoria, justiça, moderação e fortaleza ajudam na regulação das paixões terrenas. Entretanto, elas são apenas um passo inicial para as virtudes purificadoras do Espírito, que são capazes de nos livrar das paixões terrenas.

Já a erótica diz respeito à beleza. O Eros é uma força resultante do impulso da alma para o Belo. Como cada indivíduo tem o seu Eros (Demônio-amor), ele pode ficar individualmente belo e impulsionar-se rumo ao Belo Absoluto. O Eros

ajuda a desenvolver uma aspiração individual, levando a pessoa a tornar-se bela – se ela alcança e executa muito bem aquilo que é aspirado por ela. Quando a alma se torna bela, ela se identifica com o Belo Absoluto, que é o Espírito – o local onde reside as Ideias mais belas e o Belo Ideal. Então, a partir deste ponto surge o desejo de alcançar o princípio do Belo – que é o Uno. Por nos levar ao inteligível através de uma evolução, a erótica também pode ser praticada juntamente com a dialética.

Finalmente, por meio da dialética, é possível fazer a passagem do sensível para o inteligível. Logo após isso pode-se caminhar dialeticamente no mundo inteligível até que se alcance o Princípio Absoluto. De fato, a dialética só termina com o alcance do Bem. Com efeito, a dialética é: “[...] [um] processo de pensamento que, [...], capta imediatamente o ser e a realidade” (REALE, 1994, p. 430). Na verdade, todos esses três modos de alcançar o divino estão interligados, visto que a dialética não se relaciona somente com a erótica, mas também com a virtude:

A dialética não pode existir sem a virtude e, mais ainda, *as virtudes superiores coincidem ou estão estreitamente ligadas à dialética*, uma vez que estas virtudes são separação do corpo, assimilação e identificação com o divino, e a dialética tem em vista justamente esse alvo. (REALE, 1994, p. 431).

Reunir-se com o Uno requer uma atitude de concentração e silêncio. De fato, ele pode ser encontrado dentro de nós mesmos, pois, “tudo está no Uno e o Uno está em tudo, assim como cada um dos degraus inferiores está no superior e é produzido e sustentado por ele” (REALE, 1994, p. 426).

No fim das contas, a contemplação é o aspecto crucial de toda a realidade. Ela não só mantém a existência como também permite a criação. Mas, acima de tudo, é ela que possibilita uma união com o divino.

3. JUNG E PLOTINO

Em um primeiro momento, na busca por similaridades teóricas entre o pensamento de Jung e Plotino, foi de suma importância a leitura do artigo de Rafael Raffaelli intitulado “Imagem e Self em Plotino e Jung”. As informações contidas neste artigo encorajaram a presente pesquisa, a qual tenta traçar paralelos entre as teorias desses dois pensadores focando no conceito junguiano de *si-mesmo*.

Após o estudo do pensamento desses dois teóricos ficou mais evidente em quais questões eles se aproximavam e nas quais se afastavam. Ambos afirmam que a realização humana depende do alcance de uma unidade mais completa, entretanto, eles divergem no modo de se chegar a esta unidade e na caracterização dela. Enquanto Jung tem uma visão integrativa sobre o mundo, Plotino já é mais

unilateral a respeito disso. De um lado, o psicólogo argumenta que é preciso unir os opostos para chegar a uma totalidade mais completa, do outro, o filósofo frisa que o ser humano só estará completo ao purificar-se e separar-se daquilo tudo que é sensível e mal.

Para destacar as diferenças e semelhanças entre Jung e Plotino, comentarei – na medida do possível – os aspectos mais relevantes do artigo de Raffaelli, e, logo depois, apresentarei as minhas próprias conclusões sobre este assunto. Após o avanço da pesquisa, viu-se que Raffaelli destaca corretamente diversos pontos comuns entre os dois pensadores, assim como também aponta uma diferença crucial entre a teorização metafísica deles. Porém, notou-se também que o próprio autor cometeu alguns equívocos neste artigo; sobretudo quando tenta conciliar alguns pontos teóricos que são impossíveis de serem harmonizados. Desse modo, atendo-se ao conceito de *si-mesmo*, às noções de Bem e Mal e às incompatibilidades teóricas, serão apontados os acertos e os erros do artigo de Raffaelli.

3.1 CONSIDERAÇÕES SOBRE O ARTIGO “IMAGEM E SELF EM PLOTINO E JUNG”

Neste artigo, Raffaelli analisa os conceitos de imagem e de *si-mesmo* em Plotino para buscar possíveis confluências com o pensamento de Jung. Como a presente pesquisa versa sobre o *si-mesmo*, não levarei em conta as comparações relativas ao conceito de imagem.

Com relação à alma, Raffaelli aponta acertadamente que, tanto em Plotino como em Jung, ela sempre tem a finalidade de autoconhecimento:

Para Plotino, a *psyche tou pantos* ou *anima mundi* possui uma parte voltada à contemplação (*theoria*) e a outra ligada à ação (*praxis*) que é a própria natureza (*physis*). [...] a Alma do Mundo plotiniana é a responsável pela produção do mundo sensível que transcorre no tempo, que assim ganha um estatuto de realidade (embora no seu mais baixo nível), não sendo mera fantasmagoria, pois a própria matéria espelha o ser.

Portanto, a alma é una e múltipla e atende a demanda divina por autoconhecimento. (RAFFAELLI, 2001, p. 16).

Em Plotino, como a Alma universal contém a cópia das ideias do Espírito, tudo o que é produzido pela Alma do mundo refletirá as ideias originais dessa hipóstase – que é uma síntese de Ser e Pensamento. Assim, já que a matéria reflete o ser, ela permite que as almas particulares possam perceber a composição do mundo e a origem delas; seja através da sensação ou da dialética (que busca a elevação ao inteligível). De modo que, o que restou do ser na matéria possibilita o autoconhecimento humano. Já em Jung, o homem alcança o autoconhecimento quando se conscientiza das suas influências inconscientes. Aqui, a meta da alma (ou

da mente) humana também é o autoconhecimento. Vemos que, nos dois pensadores, o autoconhecimento depende do processo de conscientização daquilo tudo que é desconhecido – como as suas origens, as ideias universais ou as influências inconscientes.

Quanto ao *si-mesmo*, neste artigo, vemos que Jung citou um trecho de Plotino que apoia este conceito. Segundo Plotino, (1959, VI, 9,8, I apud JUNG, 1990, p. 209):

Encontramos uma concepção paralela [...] em Plotino (cerca de 205-270). Assim, diz ele em suas “*Eneádas*”: “Sempre que uma alma se conhece, sabe que seu movimento natural não se processa em linha reta, pois sofreu um desvio; mas sabe que descreve um movimento circular em torno de seu princípio interior, em torno de um centro. Mas o centro é aquilo de onde procede o círculo. A alma, portanto, movimentar-se-á em torno de seu centro, isto é, em torno do princípio de onde ela procede. Ela manter-se-á presa a ele; movimentar-se-á em direção a ele, como deveriam fazer todas as almas. Mas só as almas dos deuses se movimentam em direção a ele, e por isso são deuses, pois tudo o que se acha unido a esse centro é, em verdade, deus, ao passo que o que se acha afastado dele é o homem, o homem sem unidade, o homem animal”.

Ora, este centro é o *si-mesmo*. Pois este centro não só atrai a alma no processo de autoconhecimento como também é a origem dela. Tal como Plotino diz, o “homem sem unidade” é quem está afastado deste centro; este é o homem não individuado, que desconhece as suas influências inconscientes. Já aquele que é um “deus” se acha próximo deste centro; assim, o homem em processo de individuação se aproxima deste centro totalizante, porque está se tornando consciente da sua contraparte inconsciente.

A descrição plotiniana do *si-mesmo* é bastante semelhante à caracterização junguiana deste arquétipo. Como Raffaelli aponta,

A palavra a descrever o *self* é alternadamente *psyche* ou *anthropos* [relativo ao homem], isto é, a realidade ontológica e a consciência humana. O *self* possui um dinamismo cognitivo perpétuo e surge para o homem como *imago Dei*, ou seja, a imagem de Deus espelhada na consciência. (RAFFAELLI, 2001, p. 13).

Sendo o arquétipo da totalidade, o *si-mesmo* se torna realmente uma espécie de “consciência humana”, já que revela aspectos humanos coletivos e individuais. Além disso, ele pode aparecer das mais variadas maneiras, estando de acordo com as experiências particulares de cada ser humano. Por fim, essencialmente, ele se apresenta como uma imagem de Deus.

Em uma determinada parte do artigo, Raffaelli assinala o cuidado epistemológico que Jung tem com as suas conceituações, no qual ele sempre se atém ao domínio empírico para não incorrer em maiores erros. Tal como ele diz,

A realidade é criada pelo ser como uma imagem na qual ele se insere. Enquanto que para Plotino a crença em Deus é o resultado natural do pensamento que alcança a contemplação da verdade (*aletheia*), o que interessa a Jung é demonstrar a realidade empírica desses fenômenos e desvinculá-los de toda crença religiosa. Jung também diferencia a imagem de Deus de Deus mesmo. (RAFFAELLI, 2001, p. 14).

De fato, Jung frisa que não podemos falar que a imagem de Deus é o próprio Deus. Devemos falar somente sobre o que nos aparece, ao invés de tentar teorizar sobre o que está por trás disso; seja porque não conseguimos provar que há algo além ou porque não conseguimos explicar satisfatoriamente a essência disso.

Mais adiante, Raffaelli diz que, “além da separação dos pressupostos teológicos dos psicológicos, Jung dicotomiza a possível interpretação do significado do *self* em teses materialistas ou espiritualistas” (RAFFAELLI, 2001, p. 14). Sobre este assunto, vejamos as palavras do próprio Jung:

Se designei o centro por “Si-mesmo” não foi sem refletir maduramente, avaliando antes com todo o cuidado os dados empíricos e históricos. Numa interpretação materialista poder-se-ia afirmar que o “centro” *nada mais é do que* aquele em que a psique se torna incognoscível, por ser lá que se funde com o corpo. Numa interpretação espiritualista, inversamente, afirmar-se-ia que o Si-mesmo *nada mais é do que* o espírito, o qual anima a alma e o corpo, irrompendo no tempo e no espaço através desse ponto criativo. Recuso-me expressamente a entrar em tais especulações físicas ou metafísicas e [me] contento com a constatação dos fatos empíricos; acho que isto é infinitamente mais importante para o progresso do conhecimento humano do que ir atrás de modismos intelectuais ou de pretensas crenças “religiosas”. (JUNG, 1991, p. 233).

Ele é muito contundente: não devemos ir além da experiência. Agir de modo contrário a este “mandamento” só atrapalha as coisas, porque estimula o enfoque em questões egoístas e não ajuda na evolução do conhecimento humano. Esta é uma diferença fundamental entre Jung e Plotino. O primeiro parte da experiência, o segundo parte de certos pressupostos teóricos para construir o seu sistema filosófico.

Ele também indica corretamente que os seres humanos precisam de símbolos para se conhecerem profundamente. Assim, temos que,

[...] tanto para Plotino como para Jung, o homem privado de imagens [símbolos] é um estranho para si mesmo, inconsciente de sua existência, incapaz de aperceber sua constituição íntima.

Tal asserção - paradoxalmente - vale tanto para o homem de alma embrutecida – num sentido negativo - quanto para o sábio que na contemplação

do Absoluto, refletido em seu *self*, perde sua consciência e se une à totalidade do cosmos - tomada no aspecto positivo.

Nesse último caso, a atenção (*phrontis*) concentrada produz uma espécie de inconsciência que separa o homem superior de suas imaginações, como uma força psíquica que o conduz a níveis mais elevados de conhecimento. (RAFFAELLI, 2001, p. 17).

Realmente, tanto em Jung quanto em Plotino, somente a atenção concentrada leva a estágios mais elevados de conhecimento. Mas é preciso ter cuidado neste ponto, pois, na psicologia junguiana, quando o eu se entrega totalmente ao inconsciente, ele se infla. Por isso Jung avisa que este mergulho no inconsciente é altamente perigoso. Esquecer daqueles símbolos que tem uma importância individual acaba fazendo com que o homem não saiba como se portar perante ao mundo. Se em Plotino isto é crucial para o alcance do Uno, em Jung isto é prejudicial para a totalização do indivíduo; de fato, isto não permite a convivência saudável e impede a integração de coisas positivas que se encontram no mundo e na sociedade. Portanto, Raffaelli erra neste ponto: a perda de consciência individual não é totalmente positiva, ela atrapalha o processo de totalização do indivíduo e gera uma falsa sensação de completude.

Em um outro trecho do artigo, Raffaelli também comenta sobre a finalidade humana tal como descrita em Plotino; e, mais uma vez, ele também se equivoca ao dizer que tal finalidade se aproxima – conceitualmente – do *si-mesmo* junguiano. Ele diz que,

[...] apesar de não ser mencionada explicitamente, a filosofia plotiniana aproxima-se da psicologia junguiana quanto à questão da imaginação e do *si-mesmo* (*self*). Pois Plotino já emprega o termo arquétipo (*αρχετυπον*) num sentido propriamente psicológico, ao supor que a elevação do *self* das imagens aos arquétipos é a meta do ser, que atingiria, assim, o não-ser. (RAFFAELLI, 2001, p. 5).

O não-ser é o Uno, pois ele está acima do Ser e do Pensamento. Dessa forma, a meta do *si-mesmo* se reduz ao alcance de uma coisa externa ao homem. Entretanto, relativamente à esta caracterização de finalidade, o *si-mesmo* junguiano não está próximo do *si-mesmo* plotiniano. O *si-mesmo* é incapaz de chegar até às essências dos arquétipos; além do mais, ele não se volta para algo externo ao homem, pois ele busca potencializar as capacidades dele. Mesmo considerando que, em Plotino, o Uno se encontra em tudo, não é razoável dizer que o *si-mesmo* busca outra coisa além do homem; o *si-mesmo* não suprime o homem, pois tenta transformá-lo em um ser mais completo – seja conscientizando-o do seu inconsciente pessoal ou do seu inconsciente coletivo. Raffaelli erra nesta tentativa de aproximação porque o *si-mesmo* junguiano não está a serviço de uma outra coisa que não seja a própria humanidade.

Em Jung, como o homem e toda a história dele são de suma importância, eles não podem ser desprezados.

Quanto à discussão sobre o Bem e o Mal, Jung sempre diz que essas duas noções são complementares. Segundo ele, o homem só será completo quando notar que duas coisas opostas fazem parte de uma totalidade maior. Como o *si-mesmo* une todos os opostos, ele inclui tanto o Bem como Mal. Desta forma, em Jung, o Bem não é absoluto, porque ele apenas faz parte de algo maior e mais completo. Já em Plotino, o Mal é algo que tem de ser evitado. Neste filósofo, o Bem é totalmente absoluto.

Raffaelli destaca muito bem este descaso de Plotino com relação ao Mal. Tal como ele diz, “para Plotino, porém, essa discussão sobre a origem do mal, como todo conhecimento discursivo, é só uma parte do processo - a parte inferior - da busca intuitiva pelo conhecimento da alma, que vai além do humano” (RAFFAELLI, 2001, p. 15). Depreendemos que, para Plotino, esta união entre Bem e Mal seria um equívoco cometido por seres humanos ignorantes.

Ao descrever o objetivo do *self* plotiniano, Raffaelli comete um pequeno deslize na caracterização do *Nous*, pois ele diz que “o *self* imanente pode tornar-se cômico para o homem, que assim cumpre uma dupla finalidade: alça a alma humana ao nível do *Nous* e, ao mesmo tempo, permite que o *Nous* tome consciência de si mesmo” (RAFFAELLI, 2001, p. 13). O *Nous* não é inconsciente. De modo que, ele não precisa de ajuda para tornar-se consciente. O autor do artigo erra porque atribui ao *Nous* uma propriedade que não pertence a ele.

Em uma tentativa de aproximar o pensamento primordial humano do Espírito plotiniano, Raffaelli comete novos deslizamentos. Tal como ele mesmo diz,

Jung reconhece que existe um pensamento primordial - comparável, talvez, à Inteligência plotiniana - inerente à espécie humana, que foi construído e desenvolvido durante a evolução do Homem. Esse pensamento foi expresso e memorizado em imagens [os arquétipos], que funcionam como guias da psique, como um verdadeiro fio de Ariadne rumo ao centro do labirinto. (RAFFAELLI, 2001, p. 11).

Não há maneira de se comparar o pensamento primordial humano com a Inteligência plotiniana. Em Jung, este pensamento primordial se encontra presente na mente de todos os seres humanos, enquanto em Plotino esta inteligência universal está localizada em único “local” específico. Ademais, este pensamento primordial humano está gravado nos arquétipos, que se alteram conforme a importância que determinadas experiências individuais adquirem para a posteridade humana. Esta alteração de “ideias” não ocorre em Plotino; a Inteligência plotiniana é imutável porque já contém toda a essência da realidade. Na filosofia plotiniana, o inferior

não afeta o que é superior, pois todo o particular está sujeito ao que é universal. Se considerarmos o “arquétipo” como algo “superior e universal”, além de classificar as “experiências individuais” como “inferiores e particulares”, veremos que o mesmo não ocorre na psicologia junguiana. De fato, na teoria de Jung, todas as coisas estão sujeitas a uma constante influência; nada é irrelevante ou desprezível, pois tudo pertence a uma unidade maior e mais completa.

Raffaelli evidencia corretamente uma diferença crucial entre a teorização metafísica junguiana e plotiniana. Como ele diz, “diversamente de [...] Plotino, Jung vê nessa noção [as hipóstases do Espírito e da Alma] apenas uma outra imagem de totalidade e não uma substância ‘pensante’ ou ‘consciente’ autônoma” (RAFFAELLI, 2001, p.16). De fato, ao discutir sobre a noção de “*anima mundi*” na alquimia, Jung diz,

A alma ou, [...] o espírito do mundo, constitui uma projeção do inconsciente, porque não se encontra um método ou uma aparelhagem capazes de proporcionar uma experiência objetiva deste gênero e, conseqüentemente, de oferecer uma prova da existência objetiva de uma animação do mundo. Esta ideia nada mais é, portanto, do que uma analogia ao fato de o homem pensar e saber que é dotado de alma. A “alma” e o “espírito”, isto é, a psique em geral é, em si e por si, totalmente inconsciente enquanto substância. Quando ela é pressuposta em alguma passagem, isto não pode ser entendido, sobretudo, senão no sentido de uma projeção do inconsciente. (JUNG, 1990, p. 133).

Mais uma vez, por se apegar ao domínio empírico, Jung se afasta bastante de Plotino. De tal modo que ele consideraria a teorização filosófica plotiniana como uma mera projeção mental, ao invés de uma descrição correta da realidade. Assim, reduzindo essas especulações à mente, ele retira toda a significação metafísica da teoria de Plotino.

3.2 DIFERENÇAS E SEMELHANÇAS ENTRE JUNG E PLOTINO

Nesta seção analisarei mais atentamente as diferenças e as semelhanças existentes entre Jung e Plotino.

3.2.1 DIFERENÇAS

Consideremos a metafísica como um campo teórico que investiga o que está além da experiência, com o intuito de encontrar os fundamentos da realidade sensível. Partindo desta noção sobre a metafísica pode-se enfatizar as diferenças teóricas entre Jung e Plotino.

Quando Jung precisa teorizar sobre o que está além da experiência, ele sempre faz questão de basear-se na experiência e ater-se somente a ela. Tanto é assim que ele faz questão de dizer que seus conceitos psicológicos são generalizações daquilo que é observável; e, além disso, torna-se impossível defini-los precisamente porque eles se referem ao que é observável, mas não explicam a natureza intrínseca daquilo que é observável. Sempre há algo além do que é observado, ou seja, a natureza real do que é observado não pode ser experimentada por nós; podemos falar somente sobre o que nos aparece, mas não sobre a essência disso. Jung pode ser considerado um metafísico quando tenta justificar os seus conceitos psicológicos. De fato, ele se atém à experiência, mas, ao mesmo tempo, vai além dela. Por conjugar, classificar, explicar e generalizar experiências psicológicas semelhantes, Jung já está ultrapassando o domínio empírico. Os fenômenos não trazem em si algum sinal que os relacionem uns aos outros, pelo contrário, esta relação origina-se de uma interpretação humana. Por exemplo, com relação ao *si-mesmo*, não há garantias de que os símbolos com formatos circulares ou esféricos compartilhem algo em comum e auxiliem o indivíduo a ser mais completo. É importante que os seres humanos se tornem mais equilibrados e completos, porém, esta noção por si só não prova que existe um processo que desperta e orienta estas ações. Entretanto, se Jung é um teórico metafísico, ele é um metafísico “pós-kantiano”. Pois ele teoriza sobre o que está além da experiência, mas faz questão de basear-se o máximo possível na própria experiência. Ele busca provas empíricas ao invés de contentar-se com meras coerências teóricas.

Por outro lado, Plotino é um metafísico “pré-kantiano”. Não só em termos cronológicos como também em termos metodológicos. A teoria filosófica plotiniana não se baseia na experiência, mas sim em intuições e certos pressupostos teóricos da sua época. Nesta teoria, explica-se o funcionamento do mundo sensível pressupondo-se a existência de um mundo inteligível superior. Contudo, se abdicarmos de uma interpretação idealista (ou platônica) da realidade torna-se difícil sustentar esta teoria empiricamente. Na experiência não há indícios que corroborem amplamente a existência de uma realidade inteligível superior. De modo que, para esta teoria, a coerência teórica e o conforto espiritual adquirem mais importância do que os fenômenos observáveis. Em Plotino, parte-se da teoria para explicar a experiência, entretanto, em nenhum momento parece haver uma tentativa de adequar-se à experiência; já se pressupõe que o mundo empírico é ilusório e inferior a fim de justificar todo o restante da teoria.

Esta é a primeira diferença crucial entre Jung e Plotino. O psicólogo transcende a experiência tentando ser o mais fiel possível a ela, já o filósofo quer justificar uma visão de mundo idealista que despreza o mundo da experiência sensível. É por esta razão que Jung classifica as noções plotinianas de “Espírito” e “Alma” como meras projeções mentais. Por não haver provas ou indicações da

existência dessas hipóteses, elas são apenas noções teóricas que não descrevem corretamente a realidade.

A segunda diferença entre os dois diz respeito à influência entre os estágios inferiores e superiores da realidade. Em Jung, tudo faz parte de uma unidade maior e mais completa; já em Plotino, o inferior está sujeito ao que é superior.

Na teoria de Jung, se considerarmos o “arquétipo” como “superior e universal” e “as experiências individuais” como “inferiores e particulares”, veremos que o arquétipo influencia as experiências particulares; mas, por outro lado, as experiências particulares também podem alterar os arquétipos. Os estados de totalidade e equilíbrio só existem por causa deste ciclo de influências. Na psicologia junguiana, para que o ser humano venha a se tornar uma unidade completa, ele não precisa rejeitar tudo o que é sensível e particular, mas sim saber balancear estes aspectos para integrá-los à sua existência.

O mesmo não ocorre em Plotino. Na teoria plotiniana, o mundo sensível (ou material) é inferior e o mundo suprassensível (ou inteligível) é superior. O mundo sensível é inferior porque carece de potência criadora e tem menos realidade do que o mundo superior. Considerado como uma cópia das ideias inteligíveis, o mundo sensível é tratado como insignificante e ilusório; o qual nos afasta continuamente da verdade e do nosso criador. Desta forma, não há uma influência do inferior sobre o que é superior. Na filosofia plotiniana, a realização humana depende de uma elevação aos estágios superiores da realidade. Devemos evitar nossas inclinações particulares e sensíveis, pois elas nos impedem de alcançar aquilo que é capaz de completar a nossa existência: o Uno.

Por fim, Jung e Plotino adotam abordagens diferentes ao tratarem da dicotomia entre o Bem e o Mal. Jung considera que o Mal é somente a oposição do Bem e que, juntos, eles integram uma totalidade maior; Plotino já define o Mal como uma privação do Bem, ou seja, para ele o Bem é absoluto. Enquanto Jung tem uma visão mais integrativa a respeito da totalidade, Plotino é muito mais unilateral sobre isso. Jung considera que a totalidade só é alcançada com a união dos opostos, assim, nada deve ser desprezado porque tudo pertence a uma unidade mais complexa. Na filosofia plotiniana, a totalidade só é alcançada por meio do desapego e da purificação daquilo que é sensível e mal; não há espaço para conciliações, pois tudo o que difere do inteligível e do Bem é inferior e ilusório.

3.2.2 SEMELHANÇAS

O conceito plotiniano de “Eros” e a noção junguiana de “individuação” assemelham-se bastante. Todos os dois conceitos versam sobre um processo que leva os seres humanos a um estágio de diferenciação e aquisição de conhecimento.

O Eros é o impulso humano para o Belo. Desse modo, cada ser humano tem um Eros (Demônio-amor) que o auxilia a desenvolver uma aspiração individual para tornar-se belo. A partir do momento em que o indivíduo se torna belo, ele pode conhecer o funcionamento da realidade e alçar-se até o princípio dela, que é o Uno. Em Plotino, por meio do Eros é possível diferenciar-se dos outros, se conscientizar da estrutura da realidade e alcançar a realização humana: a união totalizante com o Uno.

Analogamente, como o processo de individuação permite que o indivíduo se conscientize das suas influências inconscientes, ele faz com que o indivíduo também se diferencie à medida que desenvolve as suas próprias habilidades e aspirações – que outrora estavam ocultas para ele. A individuação também promove a realização humana por permitir o equilíbrio e a união do que é consciente e inconsciente. Sendo o arquétipo da totalidade, o *si-mesmo* não somente desperta o processo de individuação como também é a meta dele; dessa forma, depreendemos que a individuação promove não só um conhecimento individual como também um conhecimento coletivo sobre todos os aspectos da natureza humana.

Apesar das divergências, as teorias de Jung e Plotino contém aspectos místicos e metafóricos. De algum modo, nestas teorias, para se alcançar estágios mais elevados de existência é preciso ser mais intuitivo e emocional, ir além da razão. Há uma valorização do âmbito espiritual da humanidade e das experiências intangíveis, as quais só podem ser plenamente sentidas individualmente, mas não descritas de modo exato. Como foi exposto, tanto o psicólogo quanto o filósofo recorrem a analogias para esclarecerem os seus conceitos. Por exemplo, Plotino utiliza a metáfora da luz para explicar a natureza do Uno e Jung recorre à figura de Cristo para detalhar as características do *si-mesmo*.

4. CONCLUSÃO

O objetivo inicial desta pesquisa consistia em apresentar e comparar os conceitos de “*si-mesmo*” e “Uno”. Para cumprir este objetivo, precisou-se apontar algumas diferenças e similaridades entre as teorias de Jung e Plotino.

As teorias de Jung e Plotino indicam que a realização humana depende do alcance de uma unidade mais completa. Deste modo, os conceitos de “*si-mesmo*” e “Uno” surgem como uma expressão da totalidade que é capaz de transformar o indivíduo. A totalidade do “*si-mesmo*” provém da união de opostos e a totalidade do “Uno” diz respeito à sua infinita potência criadora. Enquanto o “*si-mesmo*” promove o desenvolvimento humano, o “Uno” incita a purificação humana. Na psicologia junguiana, a realização humana ocorre mediante a conscientização e o equilíbrio de

fatores opostos; em contrapartida, na filosofia plotiniana, a realização humana se reduz à união com o Uno – com o Bem absoluto e o Criador supremo.

A procura por similaridades teóricas entre Jung e Plotino foi bastante infrutífera, já que suas teorias possuem mais diferenças do que semelhanças.

Jung é mais empírico, mais atento à sensibilidade da natureza humana e tem uma visão mais integrativa sobre a totalidade da realidade. Plotino apega-se mais a certos pressupostos teóricos, despreza qualquer aspecto sensível ou material e é muito mais unilateral quando caracteriza a totalidade. De fato, enquanto Jung é mais sensível e humano, Plotino sempre enfatiza a necessidade da purificação e do divino. Pode-se dizer que a teoria junguiana está a serviço dos homens enquanto a teoria plotiniana serve somente à divindade suprema.

O cuidado empírico de Jung com a sua construção teórica reduz até mesmo os impactos negativos que os aspectos místicos e metafóricos provocam a uma teoria. Isto já não ocorre em Plotino, pois a sua teoria filosófica depende, substancialmente, de uma certa dose de mistério e espiritualidade.

Alguns dos seus conceitos assemelham-se. As noções de “Eros” e “individuação” convergem na caracterização do desenvolvimento pessoal e na aquisição do conhecimento humano. Além disso, embora possuam características diferentes, tanto o “*si-mesmo*” como o “Uno” expressam uma totalidade.

Apesar de todas as diferenças existentes entre as teorias de Jung e Plotino, ainda é possível traçar paralelos entre eles e fazer comparações entre os seus conceitos teóricos. Como exposto, tal trabalho foi feito no artigo de Raffaelli. Todavia, nesta pesquisa, tentou-se enfatizar não só as semelhanças, mas também as diferenças teóricas entre estes dois pensadores.

5. BIBLIOGRAFIA

BONFATTI, Paulo Ferreira. **Uma Psicologia Sine Tempore: Uma análise das concepções de arquétipo, inconsciente coletivo e si-mesmo (Selbst) na teoria de Carl Gustav Jung.** Tese (Doutorado em Psicologia). PUC-Rio. 2007.

HALL, Calvin S.; NORDBY, Vernon J. **Introdução à Psicologia Junguiana.** 8ª ed., tradução de Heloysa de Lima Dantas. São Paulo: Cultrix, 2005. Título Original: *A primer of jungian psychology.*

JUNG, C. G. **Aion – Estudos sobre o simbolismo do si-mesmo.** 3ª ed., tradução de Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 1990. Título Original: *AION – Beiträge zur Symbolik des Selbst.*

JUNG, C.G. **A Vida Simbólica (vol. 2)**. Tradução de Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 2000a. Título Original: *Das symbolische Leben (Band 18/2)*.

JUNG, C. G. **Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo**. 2ª ed., tradução de Dora Mariana R. Ferreira da Silva e Maria Luiza Appy. Petrópolis: Vozes, 2000b. Título Original: *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*.

JUNG, C. G. **Psicologia e Alquimia**. 4ª ed., tradução de Maria Luiza Appy, Margaret Makray, Dora Mariana Ribeiro Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 1991. Título Original: *Psychologie and Alchemie*.

RAFFAELLI, Rafael. “Imagem e self em Plotino e Jung”. *Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas*, v. 2, n. 22, p. 2-18, jul. 2001.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga**. Tradução de Marcelo Perine e Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola, 1994. 5 v. v.4: As escolas da era imperial. Título Original: *Storia della filosofia antica: 4*.

SAMUELS, Andrew; SHORTER, Bani; PLAUT, Alfred. **Dicionário Crítico de Análise Junguiana**. Rio de Janeiro: Imago, 1988. Título Original: *A Critical Dictionary of Jungian Analysis*.