



de pesquisa interdisciplinar
em ciências humanas

ISSN 1678-7730 N. 69 – FPOLIS, MAIO 2005.

JUNG E BION: APROXIMAÇÕES, DISTANCIAMENTOS E DESENCONTROS

Amnérís Maroni

Editor

Profa. Dra. Luzinete Simões Minella

Conselho Editorial

Prof. Dr. Rafael Raffaelli
Prof. Dr. Héctor Ricardo Leis
Profa. Dra. Júlia Silvia Guivant
Prof. Dr. Luiz Fernando Scheibe
Profa. Dra. Miriam Grossi
Prof. Dr. Selvino José Assmann

Editores Assistentes

Cláudia Hausman Silveira
José Eliézer Mikosz
Silmara Cimbalista

Secretária Executiva

Liana Bergmann

JUNG E BION: APROXIMAÇÕES, DISTANCIAMENTOS E DESENCONTROS¹

Amnéris Maroni²

APROXIMAÇÕES E PONTOS DE FUGA

I) Tanto em Jung como em Bion o homem aparece como um “ser de passagens”, capaz de “fazer travessias”, capaz de “morrer e renascer”; para Bion o homem é capaz de “mudar de mundos”, é capaz de viver “mudanças catastróficas”. Sabemos que para Jung não é possível distinguir a individuação e a “morte e o renascimento”; para Bion interpretar é “interpretar passagens”. Bion está tão atento às travessias, às passagens que o valor da interpretação está posto, na escuta atenta, na passagem. Gostaria de insistir que essas metáforas não enfatizam simplesmente uma metamorfose contínua do homem; um devir anímico contínuo. Não há páscoa (passagem), não há renascimento sem morte. Quero dizer, que essas imagens revelam que uma determinada paisagem anímica chegou ao fim, morreu, acabou e que outra cena, paisagem anímica passará a existir. Um mundo acabou e outro começou. Tanto para Jung, como para Bion exatamente essas mortes – ou como diria Bion – essas mudanças de vértices – implicam em crescimento, em expansão: do universo mental para Bion, da consciência para Jung. O homem é capaz de “morrer e renascer”, vale dizer, é capaz de buscar novas ancoragens em si mesmo, a partir de si mesmo; é capaz de expandir-se, é capaz de crescer. Acrescento ainda que a valorização das “mudanças de mundo” e, com elas, da expansão, são comuns a outros autores. Heidegger insiste que vários nascimentos podem acontecer em uma única vida humana. Nietzsche nos propõe o *além do homem* que poderíamos traduzir aqui como a capacidade que o homem tem de viver várias perspectivas. Uma pergunta então se impõe: que Homem é este capaz de viver mortes e renascimentos contínuos? Que homem é este capaz de ir além de si mesmo?

Seguramente esses autores não estão a falar do **homem moderno**. O **homem moderno**, parido intelectualmente por Descartes e Kant, ancora-se no Eu; tem uma consciência transparente para si mesmo; sua subjetividade (e/ou identidade) é contínua e permanente; fixidez e constância são as suas notas características. Luiz Bicca nos

¹ Palestra proferida no SBS 2003 – Mesa coordenada por Héctor Ricardo Leis (UFSC)

permite entrever a marca, por assim dizer, do racionalismo moderno, refiro-me “à autoconsciência como certeza de si ou saber imediato de si, o primeiro, o princípio de todos os saberes, o fundamento da consciência, isto é, do saber sobre algum “outro”, sobre as coisas, o mundo em geral”¹... Insistindo: só com Descartes – só na modernidade portanto - a razão ou a concepção de racionalidade está articulada profunda e necessariamente com os conceitos de subjetividade, sujeito, Eu, consciência e consciência de si – algo “que é meu e interior”². Como se dá este “apossar-se”? A introspecção e o puro pensar – como nas *Meditações* cartesianas – é o caminho ou a maneira de saber ou ter consciência de si. Isto que Descartes inaugurou, refiro-me à **consciência de si** pode então se tornar a base do edifício científico moderno exatamente na medida que “preenche duas condições elementares: ser um saber absolutamente seguro e ser origem ou fundamento de todas as demais maneiras e espécies de conhecimento”³... O homem moderno é unitário (Eu puro e não o eu fenomênico), fixo, transparente para si mesmo e, enquanto tal, fundamento e base de todo projeto científico moderno. *Sujeito, Eu, Pensamento* doravante são sinônimos. A permanência e fixidez da identidade do homem moderno; a subjetividade vista como algo meramente inteligível ou intelectualmente acessível e sustentável; a universalidade portanto deste sujeito são garantidoras da solidez do projeto moderno destinado a racionalizar o mundo e o próprio homem num progresso sem fim.

O **homem moderno** que desponta de forma madura nos séculos XVI e XVII pelas mãos dos citados autores é fruto da passagem da sociedade tradicional para a sociedade moderna. Podemos localizar – como veremos - o nascimento do homem moderno exatamente nesta passagem. E precisamos desde já perguntar: se o homem moderno nasce neste momento quando seu reinado terminará? Quanto a isso a literatura filosófica não estabeleceu consenso: alguns o situam o fim desse reinado no século XIX – em Hegel e, ou em Nietzsche – outros prolongam-no pelo século XX adentro, na medida em que não poucos autores contemporâneos podem ainda ser considerados em “sincronia espiritual”, por assim dizer, com os principais pensadores da modernidade⁴.

A subjetividade como princípio de dedução do mundo iniciado por R. Descartes, reelaborada por E. Kant será , posteriormente, retomada pelos autores do idealismo alemão: Shelling, Fichte. Essa retomada representa o momento mais radical ou de culminância da tendência geral da modernidade⁵. Na radicalidade mesma dessa tendência – principalmente nas mãos de Fichte - *Eu, subjetividade, pensamento,*

² UNICAMP

consciência de si – que foram a base e o fundamento de todo o projeto moderno – encontrarão seus limites, pois não escaparão do seguinte paradoxo: ao se objetivar, e ela pode fazê-lo a todo instante, a estrutura da subjetividade, abdica de sua absolutidade, deixando de ser o que é “em si mesma” (Eu puro ou absoluto). Ou ainda, “pensar-se a si mesmo pressupõe necessariamente a oposição sujeito/objeto, a qual não deveria fazer-se presente no conceito de Eu puro ou absoluto”⁶...É nesta circularidade sem saída e estéril que esses conceitos afins caem nas mãos de Fichte. Uma voz inusitada, então, se insurgirá contra essa tríade “Eu, sujeito, pensamento”, refiro – me à *filosofia da vida* e os seus porta-vozes que apontarão para a pós-modernidade: Heidegger, Nietzsche, H. Bergson, Dilthey, C.G.Carus, C.G. Jung etc.

A partir desse conceito *vida* – em resposta à tríade “Eu, Sujeito, Pensamento”- compreendemos por que alguns autores puderam apontar, na passagem do século XIX para o século XX - e no transcorrer do século XX – para “novos nascimentos” (Heidegger), novas perspectivas (Nietzsche), para a morte e o renascimento (C.G. Jung).

Insisto, então, que o homem que acabamos de descrever capaz de morrer e renascer, “mudar de mundos”, passar por “mudanças catastróficas”, “fazer travessias”, “passagens”, **não pode ser mais considerado moderno**. A experiência de “morrer e renascer” sem uma tradição, religião, dogmas seria impensável em qualquer outro momento histórico; “morrer e renascer” sem ancoragens externas, salvaguardas iniciáticas de cunho secreto, é impensável – repito – em qualquer outro momento histórico. Se nos reconhecemos múltiplos e capazes de empreender travessias é preciso que reconheçamos também nossa contemporaneidade – **já não somos modernos!**

II) Jung e Bion valem-se de três modelos para pensar a psique, a mente, para pensar suas práticas analíticas: o modelo científico, o modelo artístico e o modelo místico. Em traços rápidos vamos dar os contornos desses modelos nos dois autores e, desde já anunciamos uma pergunta: por que esses autores valem-se desses modelos? Num sentido algo mais provocativo e também mais junguiano: **para que** esses autores enunciaram esses modelos?

Em Jung esses modelos estão presentes e são claramente discerníveis nas várias etapas da sua obra. Para trazê-los à tona é preciso fazer, todavia, uma garimpagem nos textos. Já em 1914, após a ruptura com Freud, o mal estar de Jung com o modelo científico é perceptível. Insistentemente ele nos diz, no livro *Psicogênese das doenças mentais*, no Apêndice ao artigo “O conteúdo da Psicose” que a sua psicologia é ciência (já que se vale da causalidade) e, também, arte. Não lhe basta perguntar pelo porquê,

pela causa, pelo passado; anseia por fazer a pergunta para que, para o telos, para o significado, para o tendencial, para o futuro, para o eterno devir psíquico.

Em outro momento, Jung volta a contrapor ciência e arte quando sugere que a psicologia analítica muito embora se mantendo dentro dos critérios de cientificidade, se propõe a ser uma arte como prática psicológica. Na prática psicológica o intelecto e a ciência estão a serviço da força e do propósito criador. Na sessão terapêutica (é a ela que Jung está a referir-se quando usa a expressão prática psicológica) é devolvida ao homem a capacidade de fabular, de narrar histórias – via sonhos e imaginação ativa – a seu respeito, a respeito do mundo e da história. O homem readquire a capacidade de mitologizar, de criar e viver imagens. Na prática psicológica (na sessão terapêutica) a primazia é da arte e não da ciência; a primazia é da vida. Jung acaba por justapor vida e arte alinhando-se portanto à *filosofia da vida* cujo lema poderia ter sido “a vida não pode submeter-se ao tribunal da razão”. Eis que no trecho a seguir a “ciência torna-se serva da vida” – e a vida equipara-se à arte na prática psicológica: “No entanto, isto é ainda ‘psicologia’, apesar de não mais ser ciência: é psicologia no sentido lato da palavra, uma atividade psicológica de natureza criativa, na qual a fantasia criativa é dada a primazia. Ao invés de usar o termo ‘fantasia criativa’, seria igualmente correto dizer que na psicologia prática deste tipo, o papel principal é dado para a própria vida”⁷... E ainda: “A ciência deve provar o seu valor para a vida; não é suficiente que ela seja a patroa, ela também deve ser serva. Por servir, não se desonra de modo algum”⁸.

Em um artigo publicado no final da década de 20 e intitulado “A divergência entre Freud e Jung”⁹, o psicólogo suíço dá três grandes razões para explicar sua ruptura com a Psicanálise. Na terceira dessas razões Jung dá a entender que a sua psicologia de alguma maneira recupera os “ritos de iniciação primitivos” ao acusar Freud de sucumbir diante da pergunta de Nicodemos: ‘pode alguém voltar ao ventre da mãe e nascer de novo?’ A pergunta é clara na construção teórica de Jung, quero dizer, nos remete a uma de suas chaves: a morte e o renascimento, aos novos nascimentos, aos nascimentos a partir do espírito, ao processo iniciático que a psicologia analítica, de alguma maneira, se vê como herdeira. De novo, nesse parágrafo, Jung insiste que a psique “é uma totalidade superior à consciência, é a mãe e pressuposição da consciência e, por isso, a ciência é apenas uma de suas funções que jamais esgotará a plenitude de sua vida”¹⁰. Brincando com a questão: agora a psique se lê como **ciência**, como **arte** e como **religião** – e, sublinhemos, uma religião especial por que iniciática, ancorada na morte e no renascimento, no novo nascimento a partir do espírito.

Das proposições acima ao encontro de Jung com a “filosofia alquímica” foi um passo e, nela, o que mais o interessou foi a idéia do *matrimônio místico*, quero dizer, da *coniunctio*. No final da década de 20, quando Jung insistentemente pintava mandalas sem conseguir compreender porquê o fazia, recebeu de seu amigo Richard Wilhelm o manuscrito de um tratado alquimista chinês taoísta intitulado *O Segredo da Flor de Ouro*. Com a leitura do manuscrito teve uma confirmação inesperada no tocante às suas reflexões sobre a mandala e a deambulação em torno do centro da personalidade¹¹. E foi esse texto taoísta que o aproximou da “essência da alquimia”¹², ao reconhecer nessa “prática-filosófica” a “conexão histórica da psicologia do inconsciente. Esta teria agora uma base histórica”...¹³.

Bion se vale de três modelos: científico-filosófico; estético-artístico; místico-religioso. Cada um deles completa o outro e existem numa referência mútua. Em certos momentos Bion dá mais ênfase a um modelo do que aos outros. Até *Transformações* é clara a preferência de Bion pelo modelo científico-filosófico. No livro citado, começa-se a observar uma transformação no próprio Bion e uma passagem para os outros modelos.

Em Bion, o porquê do uso dos modelos (científico, estético, místico)¹⁴ torna ainda mais explícito a idéia do homem como “ser de passagens”, capaz de “fazer travessias”. Como afirma o Dr. Antonio Muniz Rezende: “o modelo é uma ponte e como tal caracteriza-se em ser passagem”¹⁵... Com os modelos passamos de um ponto a outro. De um ponto ao outro em relação à experiência, pois a *experiência* é a grande vedete da psicanálise de Bion: *Learning from experience* deixa isso bastante claro. Mas que experiência é essa? É a experiência clínica, a experiência emocional. É essa experiência que precisa ser pensada, nomeada, simbolizada. Só então haverá aprendizagem e crescimento. Pensar, para Bion, é diferente de conhecer. Só nos pomos a pensar quando nos frustramos e nos frustramos em função do princípio de realidade que insiste em contradizer o princípio de prazer. Há duas alternativas quando a realidade nos frustra: fugimos ou nos transformamos e, então aprendemos e crescemos. Frente à frustração quando não empreendemos a fuga pensamos e, então, “expandimos a mente”.

É no bojo da problemática dos modelos que podemos compreender a distinção feita por Bion entre a psicanálise clássica (de Freud) e a psicanálise atual (do próprio Bion). Bion se propõe a ir “além de Freud” – além do modelo científico. E isto se dá em função da experiência de “expansão do universo mental”- análogo à “expansão do universo”. O “universo expande-se” de transformação em transformação. Para

acompanhá-las se impõe o uso de diferentes modelos. É preciso usar os modelos e, então abandoná-los. Quando chegamos “não precisamos mais de modelos”¹⁶. **E chegamos onde? E nos expandimos até onde?** Deixemos as perguntas postas.

O modelo/ os modelos dependem, na verdade, de um vértice correspondente. Nas *Conferências Brasileiras* (p.45) há uma passagem que nos permite compreender melhor o que Bion quer dizer com mudança de vértice:... “Ao invés de tentar trazer uma luz brilhante, inteligente, compreensível para incidir sobre problemas obscuros, sugiro empregarmos uma diminuição da luz, um penetrante fecho de escuridão (uma réplica do holofote). A peculiaridade desse raio penetrante é que ele poderia ser dirigido sobre o objeto de nossa curiosidade e esse objeto absorveria qualquer luz que existisse, deixando a área de exame exaurida de qualquer luz que possuísse. A escuridão seria tão absoluta que conseguiria um vácuo luminoso. Desse modo, se houvesse um objeto, mesmo tênue, apareceria bem claramente. Assim, uma luz muito tênue se tornaria visível em condições máximas de escuridão”... Eis a mudança de vértice. Posso aumentar a luz para tentar ver, como posso diminuí-la e lançar um fecho de escuridão para então perceber coisas que só são visíveis no escuro. Às vezes é preciso que se “apaguem as luzes” para se ver melhor. Compreendemos agora um pouco mais como a coisa percebida depende do vértice de percepção.

Os modelos são então usados em função dos diferentes vértices. Nas *Conferências Brasileiras* Bion afirma que “no consultório, o analista tem que ser como um cientista, um artista, um teólogo”. O modelo estético- artístico está em função de um vértice que aumenta a capacidade de percepção e de sensibilidade. O modelo religioso-místico está, como veremos, em função do vértice do ‘Ó’: o inominável, infome, infinito. E este último é propriamente o vértice da psicanálise – melhor dito, da psicanálise de Bion. Ao usar os diferentes vértices nos frustramos porque tentamos apreender através deles o objeto total e isto é impossível, já que por meio dos vértices não fazemos senão parcializá-los. Como falar do objeto total sem usar o discurso? Ora, a fala divide. Talvez o modelo místico – o vértice do Ó – abra uma perspectiva de totalização a questão do universal e do indivíduo é recolocada numa perspectiva mística: será que nós ‘somos’ mesmo separados do todo?

III) Muito embora Jung e Bion partilhem do modelo místico religioso, há uma diferença radical entre os dois autores: no universo simbólico de Bion encontramos o Bhagavad Gitá , São João da Cruz e Mestre Eckhart. Quero dizer que o modelo místico de Bion se ancora na **teologia negativa**. No universo simbólico de Jung o lugar

privilegiado da mística será dado, à alquimia, uma espécie de “filosofia mística” na expressão do autor¹⁷- muito embora os representantes da teologia negativa também estejam presentes.

Na *A Psicologia da Transferência* – livro de 1946, Jung comenta uma série de figuras alquímicas à pretexto de discutir o “alfa e o ômega do método analítico”¹⁸: a transferência e a contratransferência. Nela, na alquimia, encontra o que na sua psicologia corresponderia ao arquétipo que representa a união dos opostos, tornando-se uma imagem da *unio mystica*, ou *matrimônio místico* – o nascimento da alma (consciente e inconsciente) enquanto *função de relação*, “vinculum” ou “ligamentum”¹⁹.

Mas, na minha interpretação a *coniunctio* – o arquétipo da união dos contrários – não é só ponto de chegada, já que não há individuação se não constelarmos o “arquétipo da união dos contrários”. Dito de outro modo, na antropologia junguiana não é possível pensarmos o *eu sem o outro* – *quaisquer outro, todos os outros*. Simplesmente o homem não se define para Jung pela idéia de autoconservação, mas se define pela sua capacidade de “manter-se em relação”, de “tecer vínculos”: o eu só existe na relação, no vínculo com o outro, todos os outros. E esta relação, este vínculo tem como ponte as projeções. Projeção em Jung não é necessariamente patológica; antes é a condição do próprio vínculo, da própria relação. Projeção em Jung corresponde à noção de *transporte da imaginação* em Jean-Jacques Rousseau, condição da relação, do vínculo entre os homens. Cito Jung: ... “O ser humano que não se liga a outro, não tem totalidade, pois esta só é alcançada pela alma, e esta, por sua vez, não pode existir sem o seu outro lado que sempre se encontra no “tu”. A totalidade consiste em uma combinação do eu e do tu, ambos se manifestando como partes de uma unidade transcendente, cuja natureza só pode ser apreendida simbolicamente, como por exemplo pelo símbolo do redondo, da rosa, da roda ou da ‘coniunctio solis et lunae’”²⁰... Na nota 19 desse mesmo parágrafo, na edição brasileira, Jung insiste: .. “Não se trata evidentemente da síntese, ou seja, da identificação de dois indivíduos, **mas da ligação consciente do eu com tudo aquilo que se esconde no “tu” em forma de projeção. Isso significa, portanto, que a realização da totalidade é um processo interpsíquico, que depende essencialmente de o indivíduo estar relacionado com outro ser humano. Esse estar relacionado é por assim dizer um estágio preliminar, uma possibilidade de individuação, mas não é prova de que a totalidade existe. A projeção no parceiro feminino contém a alma e, em certos casos, também o Si Mesmo**” .

Tanto para Rousseau como para Jung, os processos medem-se pela *escala*; o que está posto no começo também está posto no fim e tudo depende da “escala de medição”: estamos no nível infravermelho ou ultravioleta²¹? Esta é a pergunta do autor. Respondemos aos apelos do mundo instintivamente ou espiritualmente? Somos seres instintivos ou simbólicos?

Se tivermos presente essa “escala de medição” compreenderemos que enquanto “seres instintivos” nos relacionamos com o outro, todos os outros, através da “*participation mystique*” (conceito de Levy –Bruhl), vale dizer, estamos indiferenciados do outro, do mundo, da natureza. Nesse estado, projetamos nossas fantasias maciçamente no outro – todos os outros. Cobrimos o mundo de véus projetivos; a verdade nos escapa, se oculta por debaixo de nossos véus. Ora, a *coniunctio* “diferencia-se desta { Jung está a se referir à “*participation mystique*”}, **não enquanto mecanismo**, mas pelo fato de não ser um estado inicial natural, mas o produto de um processo ou a meta de um esforço²². “*Participation mystique*” e “*coniunctio*”, para Jung, não se diferenciam enquanto mecanismo! Tanto uma quanto outra são mecanismo que permitem a relação do *eu com o outro*. O que as diferencia radicalmente é um **processo, um esforço**. O que significa isso? Jung se refere ao processo de retirada das projeções do tu, do outro, da natureza, do mundo. É neste processo em que nossos conteúdos inconscientes projetados voltam para nós reconhecidos e nomeados que temos a chance de aproximar consciente e inconsciente e, então experimentar o “coito em nível superior” e, talvez, uma (muitas) “gravidez psíquica”, seguida de novos nascimentos: “crianças da alma”.

Nada há de misterioso, de fascinante na “retirada de projeções” – Rousseau no século XVIII já fazia esse exercício e todas as psicanálises ao tratar das projeções - vistas como “mecanismos de defesa”- exercem-se também na mesma direção. O fascínio, o mistério está para Jung no segundo passo: a “retirada (insistente) das projeções” nos permite realizar o “casamento sagrado”, o “matrimônio místico” das duas partes separadas da personalidade: o consciente e o inconsciente²³. Nesse sentido é uma “opus contra naturam”, pois é contra a natureza cometer o incesto. E por meio dessa união, se dá o “nascimento do novo ser”, um “ser hermafrodita que une os opostos”²⁴.

Jung ao amplificar o hermafrodito da alquimia encontra diversos paralelos pelas religiões e, inclusive na filosofia platônica²⁵. No *Banquete*, Platão faz com que Aristófanes, o mais importante comediante grego da época áurea, narre um mito ancestral grego: o da bissexualidade do homem primordial. É o mito da “busca das duas metades” que continua muito atual nos outdoors da cidade. Em poucas palavras, nesse mito o Homem Primordial

era redondo, rolava, poderoso, bissexual, hermafrodito. Por desafiar Zeus esses homens primordiais foram castigados ao serem divididos em duas metades. A partir daí cada metade não fez senão buscar a outra metade. Esse mito que pertence aos confins dos tempos ainda ecoa na nossa alma moderna. Nele, e é isto que me interessa, o **desejo é desejo do todo**. Buscamos a outra metade para recompor a totalidade e então desejar é desejar a re-composição da totalidade perdida. É essa, como sabemos, a **noção implícita** de desejo em Jung – importante lembrar que Jung raramente usa o conceito de desejo. E, não só de Jung, pois, como insistimos está também presente na alquimia. Qual o problema? O problema é que Platão, pela boca de Sócrates, discordará terminantemente dessa noção de desejo. E, com Platão e Sócrates, toda a tradição ocidental, inclusive as psicanálises (Freud, Melanie Klein, Lacan, Bion), discordarão da idéia de que o **desejo é o desejo do todo**. Sócrates, ainda no *Banquete*, afirmará que o **desejo é falta – só desejamos aquilo que somos carentes, que nos falta. Não desejamos o todo, a reconstituição da nossa totalidade perdida**. Ora, como insistimos, toda a psicanálise trabalhará com a noção do **desejo como falta**.

Insisti bastante na noção de desejo na psicologia junguiana e nas psicanálises por que essas duas diferentes noções serão fundamentais para compreendermos os diferentes modelos místicos de Jung e de Bion.

Vamos então rapidamente retomar os contornos da proposta mística de Jung: partindo da alquimia, o autor encontra na figura do hermafrodita, fruto do *matrimônio místico*, os ecos históricos do arquétipo da *coniunctio, da união dos opostos* (consciente e inconsciente) que ele voltou a encontrar nos homens de seu tempo que vivem a individuação. Esse homem –na alquimia e também na psicologia analítica – é autofecundante e gera a si mesmo, produz o novo através de símbolos vivos. É, como no mito do Aristófanes, o **homem redondo**. Cito Jung: ... **“o artista não procede segundo a sua fantasia criativa, mas é a própria pedra que o leva a realizar a obra, e esse mestre que lhe é superior não é outra coisa senão o Self. O Self quer manifestar-se na obra; por esta razão o opus é um processo de individuação ou de realização de Self. O Self, enquanto ser humano mais abrangente, que alcança o intemporal, corresponde à idéia do homem primordial, que é perfeitamente redondo e bissexual, pelo fato de representar uma integração recíproca do consciente e do inconsciente”**²⁶. E, então, cabe-nos sublinhar que o Self, essa *totalidade que se mantém na psicologia analítica como meta a ser perseguida*, é construída passo a passo e depende, como já vimos, de um esforço de um processo, da aceitação de realizar uma

obra contra a natureza. A idéia então, neste modelo místico, é de uma difícil labuta, de uma construção, da edificação de algo que permanecerá inacabado. Como símbolo unificador(ao unir todos os opostos), o Self é eu e não eu, subjetivo e objetivo, individual e coletivo²⁷. Como símbolo, ele con-junta. O que com o quê? Ou quem com quem? O homem com Deus.

Por que Jung se vale do modelo místico? Para que **a personalidade continue se expandindo, para que a busca continue, para que o homem continue a trazer para o seio da cultura o novo, através dos símbolos; para manter o mistério vivo**. Todas essas respostas poderiam ter sido dadas por Bion. Onde está, pois a diferença entre os dois autores e os dois modelos? A diferença, apostamos, está na noção de construção, esforço, labuta forte em Jung e inexistente em Bion. Como vimos, em Jung o andrógino (Self) só se constitui através de um incessante esforço de “retirada de projeções”, de “retirada dos véus do mundo”. Vale dizer, é preciso acabar com o fascínio que o tu, o outro- todos os outros - nos impõe. Só assim chegaremos a nós mesmos, enquanto Self, e ao outro – todos os outros – como alteridade. O que anima Jung – para a surpresa de seus opositores que por princípio não o lêem – é uma “ética da alteridade”. A suspensão do fascínio (refiro-me à “retirada de projeções”), em Jung, se faz de maneira **ativa**, quero dizer, como **construção**, até certo ponto, da consciência e do ego, no processo analítico. Acrescente-se a isto que em Jung há um acento na imanência e não na transcendência de Deus. Ainda que a noção de símbolo, de com-juntar o homem e Deus seja o centro da proposição de Jung, toda essa ênfase na idéia de “construção” faz com que o acento se desloque para a idéia de imanência de Deus. Finalmente a noção implícita de desejo em Jung é o “desejo do todo”, da totalidade miticamente perdida, de uma bissexualidade primordial. E, de novo, o desejo como “desejo do todo” – do andrógino primordial – nos leva para a imanência e não para a transcendência. Aqui a diferença entre Jung e Bion é um efetivo “ponto de fuga”, quero dizer que neste ponto eles se perdem definitivamente para não mais se encontrarem.

Para Muniz Rezende o modelo místico-religioso de Bion é o modelo menos conhecido e o menos estudado entre os bionianos, muito embora o comentador veja neste modelo “o ponto alto do pensamento e da práxis de Bion” representando a mais significativa mudança de vértice²⁸. – no final do capítulo 11 do livro *Transformações* o próprio Bion deixa claro a importância dessa mudança de vértice.

Cito um trecho de Bion: ... “A transformação em C^{29} tem, contrariamente à visão comum, sido menos adequadamente expressa por formulação matemática do que por formulações religiosas. Ambas são defeituosas quando requeridas para expressar crescimento. Mesmo assim, as formulações religiosas preenchem melhor os requisitos de transformações em “O” do que as formulações matemáticas”³⁰.

Atenção e Interpretação é o grande texto místico-religioso de Bion. Todos os capítulos colocam-nos diante de “O”, da Realidade última, numa série de desafios. Já no capítulo 2, Bion nos convida a irmos além do modelo médico. No capítulo 3 desse livro Bion afirma: “Pode-se querer saber que estado mental é bem vindo se desejos e memórias não o são. Um termo que corresponderia aproximadamente ao que necessito expressar é FÉ. Fé na existência de uma Realidade Última: o desconhecido, o desconhecível, infinito, informe”³¹. No capítulo;o 12 de *Transformações* Bion se vale de São João da Cruz: “Meu termo “turbulência psicológica” necessita elucidação. Por ele entendo um estado da mente cuja qualidade dolorosa pode ser expressa em termos emprestados de São João da Cruz.(...) A primeira noite da alma tem a ver com o ponto do qual a alma parte, porque ela tem que gradualmente privar-se do desejo de todas as coisas mundanas que possuiu, através de negá-las a si mesma. Negação e privação que são, por assim dizer, noite para todos os sentidos do homem. A segunda razão tem a ver com o expediente ou o caminho através do qual a alma deve caminhar para essa união, isto é, a fé, que é semelhantemente tão escura quanto a noite para o entendimento. A terceira tem a ver com o ponto para o qual ela caminha, especificamente Deus, o qual, igualmente, é noite escura para a alma nesta vida”³²

O vértice, portanto, do modelo místico- religioso é o “Ó”: inominável, informe, infinito. Nos colocamos sob a égide desse vértice, no processo analítico, na medida que o “analista de verdade” está de acordo com “O”. Como já insistimos, esse modelo se constrói para Bion a partir do universo simbólico do Bhagavad gitá, Mestre Eckhart e São João da Cruz. Vale dizer, Bion sabe transpor para o âmbito da psicanálise as contribuições mais originais que encontra nos místicos. É preciso insistir também que a “mística é mais do que a religião”. Cito Antonio Muniz Rezende:...”As religiões separam, a mística reúne. Há várias religiões, mas a mística é uma só. E a razão epistemológica é que as religiões se distinguem por suas falas enquanto os místicos se encontram no silêncio do seu ser”³³.

Bion, analisado por Melanie Klein e membro da Sociedade Inglesa de Psicanálise, enquanto viveu na Inglaterra, partilha – como todas as Psicanálises – da noção

platônica/socrática do **desejo com falta**. Com essa formulação do desejo, também já insistimos, Sócrates se opôs à formulação de Aristófanes do desejo como **desejo do todo** – quero dizer da nossa totalidade perdida. Para a Psicanálise como um todo cabe a idéia geral que o desejo só se realiza como não realização. A falta é constitutiva do humano e, o melhor a fazer, é simbolizá-la. Não temos como preencher o oco, a falta inscrita no desejo; **não temos como preencher a falta**. Insisto nessa questão por que é ela que nos explica por que Bion pode acolher a **teologia negativa** (Mestre Eckhart e São João da Cruz) e Jung – muito embora cite esses místicos – não pôde. É como se a Psicanálise com a noção de desejo platônica, desejo como falta (e tudo que daí decorre: a valorização dos ocos, dos buracos, da saudade, da ausência, da falta, da frustração, do negativo enfim) preparasse um campo de recepção para a teologia negativa. Há um campo fértil na psicanálise para esta passagem. Era preciso alguém ousado, ousado nas suas experiências emocionais, para fazer esta passagem. Bion teve coragem e foi de Freud a Lao Tsé. Explico.

Na perspectiva mística introduzida por Mestre Eckhart e, uma vez redefinida, adotada por Bion, distingue-se Deus e a Deidade.. Para Bion, “O” é igual a Deidade. Ou melhor, “O” está para a experiência analítica assim como a Deidade está para a experiência mística. A Deidade é incognoscível, e Deus é o que nós conhecemos e dizemos a seu respeito. Na linguagem de Bion, recorrendo a Kant, Deus é fenomênico, naquilo que de alguma forma se torna acessível para nós, a saber as “evoluções” (de “O” em direção a “K”). Fazendo o devido paralelo entre a mística e a psicanálise diríamos: É possível conhecermos Deus mesmo que não conheçamos a Deidade. É possível conhecermos os fenômenos mentais, mesmo que não conheçamos “O”.

Também a partir da perspectiva mística de Mestre Eckhart, Bion cultiva o *ABGESCHIEDENHEIT* (a atitude “sem memória sem desejo”) o “despojamento, desnudamento, **quase o não ser de nós mesmos para que o ser possa ser em nós**”³⁴. Insisto, é preciso cultivar muito o negativo (o não-ser em sentido amplo) **para que o ser possa ser em nós**. Se estou “cheio de mim”, não tenho espaço para conter o Outro. Se estou falando o tempo todo, não há lugar para a voz do Outro. Não há lugar para a “escuta mística”. Para Muniz Rezende “o que nos põe em contato é uma conaturalidade afetiva, **baseada no ser**, que supõe, eu quase diria em termos místicos, a iniciativa do Outro. E é por isso que Bion cita São João da Cruz: “Não somos nós que tomamos Deus de assalto”. Assim também a interpretação não é uma conquista do analista que se

apropriada da mente do analisando e a domina. É o fruto de at-one-ment, ser um com o outro, precedido de *Abgeschiedenheit*, despojamento, esvaziamento”³⁵

¹ BICCA, Luiz. *Racionalidade Moderna e subjetividade*. S.P. Ed. Loyola, 1997, p. 155.

² Idem, *ibidem*, p. 155.

³ Idem, *ibidem*, p.159.

⁴ Idem, *ibidem*, p. 145.

⁵ Idem, *ibidem*, p.169.

⁶ Idem, *ibidem*, p. 168.

⁷ CW 6, pr. 84.

⁸ Idem, *ibidem*.

⁹ CW IV.

¹⁰ CW IV, pr. 782.

¹¹ JAFFÉ, Aniela (editado e gravado). *C.g. Jung Memórias, sonhos, Reflexões*. R.J., Ed. Nova Fronteira, 14^a edição, p. 175.

¹² Idem, *ibidem*, p.180.

¹³ Idem, *ibidem*, p. 181.

¹⁴ Bion propõe a sua teoria dos modelos e de seu uso na psicanálise nos capítulos 19 a 26 de *Aprendendo a partir da experiência*. Também na 3^a das *Conferências Brasileiras*.

¹⁵ REZENDE, Antonio Muniz. *A metapsicanálise de Bion (Além dos Modelos)*. Campinas. Ed. Papyrus, 1994. p. 9.

¹⁶ Idem, *ibidem*, p. 9.

¹⁷ CW XVI, pr. 354.

¹⁸ CW XVI, pr. 358.

¹⁹ CW XVI, pr.475.

²⁰ CW XVI, pr. 454.

²¹ CW VIII, pr. 407.

²² CW XVI, pr. 462.

²³ CW XVI, pr. 469.

²⁴ CW XVI, pr. 454.

²⁵ CW XVI, pr. 525.

²⁶ CX XVI, pr. 531 – grifos nossos.

²⁷ CW XVI, pr. 474.

²⁸ REZENDE, A . Muniz. “O modelo místico religioso –Quinto grau de simbolização”. In: *Bion e o futuro da psicanálise*. Campinas. Ed. Papyrus, 1993. P. 183.

²⁹ Para Bion, a “transformação em C” é sinônimo de “sem memória e sem desejo”.

³⁰ Citado por Antonio Muniz Rezende “O modelo místico religioso”, In: *Bion e o Futuro da Psicanálise*. op. cit., p. 184.

³¹ Idem, *ibidem*, p. 191.

³² Idem, *ibidem*, p. 185.

³³ Idem, *ibidem*, p. 186.

³⁴ Idem, *ibidem*, p. 184.

³⁵ Idem, *ibidem*, p. 196, grifos nossos.