

Inquisição, imperialismo e xenofobia: repensando a postura científica na Era da Pós-verdade

Inquisition, imperialism and xenophobia: rethinking the scientific attitude in the Post-truth Era

Marcelo R. R. Bichara, Carlos B. G. Koehler

Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia (HCTE), Universidade Federal do Rio de Janeiro

marcelorrbichara@gmail.com, cbgk@uol.com.br

Recebido: 4/12/2019

Aceito: 8/12/2019

Publicado: 13/12/2019

Abstract. *This article proposes a change of attitude in the way of thinking and communicating science in the current post-truth scenario. Supported by C.G. Jung's analytical psychology, we analyze the present context as a natural response of the collective unconscious to the epistemic violence of modernity. Bachelard's sectorial rationalism will be opposed to Kuhn's epistemological model of paradigms and revolutions, to analyze the question of terraplanism, chosen as an illustrative case of post-truth. Relating these authors to the new science propagated by Bruno Latour, we will propose the principle of Gestalt to think transdisciplinarity in science, which is no longer based on the moral right-wrong dichotomy, but works in an integrative manner, putting into dialogue Latour's natural relativism and Jung's psychic reality.*

Keywords: *Post-truth. Terraplanism. Natural Relativism. Sectorial rationalism. Psychic reality.*

Resumo. *Este artigo propõe uma mudança de postura na forma de pensar e divulgar a ciência, diante do cenário atual de pós-verdade. Amparados na psicologia analítica de C.G. Jung, analisamos o presente contexto como uma resposta natural do inconsciente coletivo à violência epistêmica da modernidade. O racionalismo setorial de Bachelard será contraposto ao modelo epistemológico de Kuhn de paradigmas e revoluções, para pensar a questão do terraplanismo, eleito como caso ilustrativo da pós-verdade. Relacionando esses autores com a crítica à ciência de Bruno Latour, iremos propor um princípio de Gestalt para pensar a transdisciplinaridade na ciência, que não esteja mais baseada na dicotomia moral (certo-errado), mas que funcione de forma integrativa, pondo em diálogo o relativismo natural de Latour e a realidade psíquica de Jung.*

Palavras-chave: *Pós-verdade. Terraplanismo. Relativismo natural. Racionalismo Setorial. Realidade Psíquica.*

1. Introdução – contexto, sintoma e diagnóstico

Em novembro de 2016, após as eleições presidenciais dos EUA e a campanha pelo “Brexit” na Inglaterra, o Dicionário Oxford¹ elegeu o termo *pós-verdade* (*post-truth*) como a “Palavra do Ano!”, sendo esta definida como “um adjetivo relacionado ou denotando circunstâncias onde fatos objetivos são menos influentes na formação da opinião pública do que apelos à emoção e às crenças pessoais”. Segundo seus autores, a escolha ocorreu quando foi registrado um aumento vertiginoso do uso deste termo na Internet, saltando de uma região periférica da linguagem para ocupar o centro das notícias:

O conceito de *pós-verdade* já vem fervendo desde a última década, mas a pesquisa de Oxford mostra a palavra tendo um pico na frequência este ano [...] e começando a estar esmagadoramente associada a outra palavra em particular, na frase *políticas da pós-verdade* [*post-truth politics*]. [...] *Pós-verdade* parece ter sido usada nesse sentido pela primeira vez num artigo do dramaturgo sérvio-americano Steve Tesich na revista *The Nation*. Refletindo sobre o escândalo Irã-Contras e a Guerra do Golfo Persa, Tesich lamentou que “nós, como povo livre, decidimos livremente que queremos viver num mundo de pós-verdade” [“post-truth world”]. (OXFORD, 2016 [*grifos dos autores*]).

Num editorial do mesmo ano de uma revista brasileira sobre psicanálise e semiótica, Fantini (2016) menciona a escolha do dicionário de Oxford e lança a pergunta: “Pós-verdade ou o triunfo da religião?”. Buscando uma resposta para a questão de saber porquê a sociedade atual parece “querer viver” a pós-verdade, o autor argumenta que tal situação produz inevitavelmente um “esgarçamento dos laços sociais”, pois consiste num retorno narcísico do investimento libidinal, dos objetos exteriores para o próprio sujeito. Semelhante a um recém-nascido (que ainda não entendeu o valor da alteridade) ou a um psicótico em crise, a sociedade da pós-verdade seria aquela onde seus sujeitos perdem o interesse no mundo objetivo que compartilham com o próximo, passando a se contentarem somente com a satisfação narcísica de suas próprias fantasias egocêntricas. Neste sentido, podemos observar com facilidade o modo como, no cenário virtual, os heróis da sociedade contemporânea são justamente aqueles capazes de melhor demonstrar sintomas de paranoia e narcisismo: os novos valores do mundo conectado (que cada vez mais substituem a neurose obsessiva como sintoma padrão do sujeito eficiente e socialmente bem adaptado).

Na psicologia analítica, diferentemente da freudiana, esta *regressão da libido* não é necessariamente negativa e pode ser considerada o início turbulento de um importante processo de *metanoia*: um voltar-se para dentro a fim de efetuar uma transformação dos estados mentais em direção a um nível ampliado de consciência, mais bem adaptado às transformações constantes do meio (JUNG, 1988). A metáfora mais comum deste processo da psique é justamente a larva que se converte em casulo. Desse ponto de vista, a pós-verdade é a modernidade imobilizada a tal ponto que se metamorfoseou em casulo. É a sua contraparte mitológica, seu inverso necessário, o gêmeo malvado do imaginário persa: a antimodernidade. Quando matéria e antimatéria se encontram, ambas se convertem em luz. Como será a borboleta que está por vir?

¹ Disponível em: <https://languages.oup.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016>. Acesso em: 11/11/2019

A pós-verdade pode ser entendida assim, como uma consequência histórica direta, uma resposta natural do inconsciente coletivo – que opera por *enantiodromia* (inversão à polaridade oposta), da violência epistêmica com a qual a modernidade investiu contra todos os seus concorrentes. A história da medicina, por estar naquele terreno movediço transdisciplinar entre a Natureza e o Humano, é cheia de exemplos emblemáticos sobre este ponto.² Queremos pensar então este momento de pós-verdade como a queda final dos ideais imperialistas e xenófobos da modernidade, o terror niilista anunciado por Nietzsche (1993 [1883]), mas entendido aqui não como o “fim da história”, mas sim como a etapa derradeira de uma crise existencial civilizatória, necessária ao desenvolvimento coletivo de outra consciência histórica. Defendemos que mesmo a paranoia tem a sua função social e filosófica, quando derruba as certezas do senso comum e desconfia da versão oficial, seja do Estado, da Igreja, da Mídia ou da Ciência. Todo ceticismo é saudável, desde que convertido em senso crítico aberto ao diálogo. Estamos assim, diante de um novo e estranho Renascimento, marcado por uma nova crise das instituições promotoras da verdade.

Mas não nos deixemos enganar. Quando a paranoia é direcionada, violenta e seletiva, esta não se converte em *metanoia*. Quando isto ocorre, sabemos que estamos diante de um dogma, ou seja, um interdito moral (desenvolveremos melhor este ponto nos próximos itens). Diante deste contexto, o historiador das ciências é confrontado com uma questão seminal: qual é o papel da produção e da divulgação científica num mundo em tal situação psíquica? Ainda é possível fazer e falar sobre ciência, ou estaremos mergulhando de vez no relativismo radical: o mercado liberal da verdade customizada?

A resposta simples, em consonância com toda a História das Ciências, seria insistir no confronto à força pelo domínio da verdade, reduzida assim a puro objeto de disputa política. Com isso, a epistemologia se converte em simples *vontade de poder* (NIETZSCHE, 1993). Colocar a ciência num lugar à parte, transcendente, purificada de qualquer vestígio de cultura e subjetividade é tentar resgatar a Razão (com letra maiúscula), a fim de calar as massas, como queriam os primeiros filósofos gregos, horrorizados com a capacidade que a democracia tinha de cometer suicídio. Mas como o antropólogo e historiador das ciências Bruno Latour já demonstrou à exaustão, tal empreendimento é não somente impossível, como indesejável. Tal sonho de absolutismo totalitário foi típico da ciência colonialista europeia, herdeira de uma cultura marcada pela perseguição ideológica, moralista e etnocêntrica. Mesmo na ideia de um relativismo cultural, Latour (2009) argumenta que ainda havia uma concepção de natureza única, descrita pela ciência moderna. Em oposição a essa ideia, o antropólogo oferece o conceito de *relativismo natural*, onde propõe que cada cultura produz a natureza que ela necessita e dispõe, não sendo essas *naturezas-culturas* necessariamente excludentes umas das outras, mas pelo contrário, compõe entre si múltiplas redes de afetação mútua. Pense no Reiki e na Acupuntura sendo praticados atualmente dentro dos hospitais de tradição ocidental – qual corpo/natureza existe realmente? A pergunta não cabe na medida em que, do ponto de vista estritamente pragmático, essas múltiplas *naturezas-culturas* podem coexistir e cooperar entre si.

Queremos agora pensar esta outra ciência, mais inclusiva e menos radical. Se estamos corretos em nossa hipótese de que a pós-verdade é uma resposta emocional do inconsciente coletivo à violência epistêmica do discurso moderno, nossa única saída é

² Para maiores detalhes, consultar, por exemplo: Nathan (1998) e Sampaio (2001).

mudar de postura, entendendo que somente os fanáticos e extremistas pensam em termos absolutos. As desconstruções da pós-modernidade a partir dos anos de 1960 marcaram o início da crise derradeira de um sistema de mundo que, desde 2016, está oficialmente falido.³

Diante desse cenário, defendemos o caminho do meio: uma síntese dialética dos contrários – o nascer da borboleta, que não será nem moderna, nem pós-moderna, nem antimoderna, mas algo ainda da ordem do inominável. Para que isso seja possível, é preciso negar tanto o relativismo absoluto da pós-verdade (acrítico, narcísico e paranoico), quanto o dogmatismo absoluto (científico e/ou religioso) arrogante e impositivo, típico do espírito imperialista. Como Latour já conta com um grande número de trabalhos acadêmicos contemporâneos na área respaldando sua visão, preferimos fundamentar nosso ponto de vista nos inspirando em outros dois autores, pouco trabalhados na área atualmente, mas que dialogam de forma consistente com o relativismo natural: o racionalismo setorial do físico e filósofo Gaston Bachelard (1884 – 1962) e a realidade psíquica do médico, psiquiatra e psicólogo Carl Gustav Jung (1875 – 1961). Assim, colocamos para dialogar as ideias de um médico e um físico, respaldando as de um antropólogo contemporâneo, expondo na prática nossa tese de que diferentes pontos de vista podem ressoar um no outro, de modo a construir uma ciência transdisciplinar e aberta ao diferente, melhor adaptada às demandas do novo milênio.

2. Racionalismo setorial e a moral terraplanista

Para explicar sua concepção setorial de racionalismo, Bachelard (1991) menciona como a mecânica newtoniana continua perfeitamente utilizável em boa parte da engenharia, mesmo que as suas suposições principais, o “espaço absoluto”, o “tempo universal” e a “força à distância” tenham se mostrado incompatíveis com teorias e experimentos posteriores. Sendo a mecânica newtoniana, não a descrição precisa de “fatos objetivos” (o suposto “real fora de nós”), mas sim a simplificação e a generalização genial (no sentido de criativa) de certos fenômenos regulares e específicos, de modo a realizar previsões calculáveis. No entanto, é preciso compreender que, embora não exista na Relatividade Geral a tal “força à distância” calculada na fórmula de gravitação universal de Newton, a curvatura do espaço-tempo relativístico descreve uma aceleração que coincide precisamente com o efeito da “força da gravidade” imaginada por Newton. Deste modo, Einstein não derruba Newton, como se costuma dizer, mas pelo contrário: *sobe em seus ombros para ver mais longe*, para usar a mítica expressão do próprio Newton sobre a sua suposta e celebrada “revolução”.

Da mesma forma, quando Copérnico coloca o Sol imóvel no centro de um universo estático de estrelas fixas, ele não anula a experiência diária que temos de habitar o centro do universo. Do ponto de vista do afastamento acelerado das galáxias, a interpretação *egocêntrica* continua matematicamente válida, pois todos os pontos do espaço podem dizer com legitimidade que ocupam o centro da expansão do cosmos. Da mesma forma, quando a astronomia do século XX retira o Sol do centro do sistema e o coloca orbitando um buraco-negro supermassivo no centro da Via Láctea, de maneira nenhuma anula as descobertas do Heliocentrismo, mas apenas as aprofunda.

³ É neste sentido que entendemos o posicionamento crítico de Ouriques (2017) sobre o relativismo social radical da pós-modernidade ter engendrado o fascismo atual da pós-verdade neoliberal, na medida em que derrubou os alicerces de toda linguagem comum. Esta tragédia é vista aqui, no entanto, como necessária.

O fato de que os cálculos que fundamentaram o Heliocentrismo permanecem válidos, dentro daquilo que ele se propõe, mesmo o Sol não sendo o centro imóvel de um universo fixo (sua suposição principal) é algo que muitos têm dificuldade de entender. O debate ressuscitado atualmente na Internet, graças à era da pós-verdade, sobre a questão do terraplanismo, apesar de envolver uma alta dose de paranoia generalizada e ser o resultado de uma descrença coletiva nos valores da civilização e das instituições modernas (como já mencionado); esboça bem do ponto de vista epistemológico, a importância de se entender a questão levantada neste artigo.

Pois não é possível dizer que o terraplanista está completamente errado no sentido de que, para muitas finalidades *pragmáticas* da vida no chão, a terra é perfeitamente plana a curtas distâncias. O problema só surge quando vamos tentar avaliar fenômenos de maior escala, como o voo de um avião para um país distante, a rota de um navio, etc.: exatamente como a mecânica de Newton é perfeitamente aplicável a baixas velocidades e massas reduzidas, mas se equivoca nos fenômenos de maior escala, que precisam de uma visão mais ampla do universo para fazer sentido. Em ambos os casos a diferença consiste em uma mudança de ponto de vista, uma ampliação da consciência, não numa escolha moral entre o certo e o errado.

A dificuldade do terraplanista consiste portanto, menos em compreender as teorias da física (que mudam com o tempo), mais em aceitar que uma mesma coisa possa ser plana de um ponto de vista e redonda de outro. O pensamento moral ocidental (greco-judaico-cristão) lhe diz que isso não é aceitável. “Uma coisa é uma coisa, outra coisa é outra coisa” – o senso comum resume Parmênides; ou é Parmênides quem resume o senso comum? É inconcebível para o moralista aceitar que a identidade e a forma das coisas possam mudar de acordo com as interações que estão em jogo. O Ser é. Semelhante ao médico ocidental que não consegue entender como o corpo da acupuntura pode também Ser, na medida em que é eficiente. Por isso também a mecânica quântica, com a sua suposta contradição entre onda e partícula, parece tão incompreensível hoje para o vulgo, como foi inicialmente para seus descobridores.

Argumentamos que a dificuldade do terraplanista, bem como a do antigo físico e do atual médico presos no paradigma mecanicista, não é cognitiva nem educacional, mas sobretudo psicológica e emocional. Expandir a consciência e mudar de ponto de vista implica em trazer à tona todas as contradições escondidas na *sombra* e expô-las à luz do dia. Este *obstáculo epistemológico* (o fato de que diferentes visões de mundo não seriam possíveis entre si) no fundo é um interdito moral, um repúdio à alteridade do outro e principalmente àquela presente no mais fundo do *si mesmo*.

3. A revolução científica como recalque da diferença

A questão epistemológica tratada aqui é facilmente explicada quando entendemos o papel do olhar no recorte do real, expressa no conceito junguiano de *realidade psíquica*. Com ela não negamos a objetividade do real “fora de nós” (no sentido daquilo que existia e continuará existindo depois que morrermos), mas pelo contrário, queremos chamar a atenção para a subjetividade inerente a toda objetividade. Em sânscrito o termo *darsana*, utilizado para referir-se a uma doutrina ou escola de pensamento, traduz-se literalmente como “ponto de vista”, ressaltando na etimologia da palavra a subjetividade inerente a toda postura filosófica. Em alemão, o termo *weltanschauung* (traduzível literalmente como “visão de mundo”) em sua origem

linguística também implica necessariamente uma disposição ou “atitude psicológica” própria de um povo, uma época, uma teoria, ou mesmo de um observador individual em relação ao mundo observado. (JUNG, 2000)

Disto deduzimos a necessidade inerente da intersubjetividade, inter e transdisciplinaridade e da *multiplicidade incomensurável dos pontos de vista* como critério único de objetividade e amplitude de um sistema de mundo. A profundidade deste argumento é facilmente demonstrada com as experiências visuais do fenômeno de *Gestalt*: uma mesma imagem pode ter múltiplas formas, dependendo da interpretação (intenção) do observador. A imagem real é a *totalidade* virtual das imagens possíveis.

O físico e historiador Thomaz Kuhn, em seu clássico “A estrutura das revoluções científicas” (2001 [1962]), utilizou este mesmo exemplo para ilustrar a mudança de mentalidade na comunidade científica durante a passagem de um *paradigma* para outro. Sua concepção de *revolução científica* consiste assim, num esquecimento forçado das outras imagens possíveis. O autor descreve um modelo de ciência que funciona segundo um corte epistêmico, onde gerações inteiras de profissionais estão empenhadas numa luta ferrenha entre diferentes paradigmas, até que somente o “novo” e “mais eficiente” prevaleça, estabelecendo uma perigosa analogia do processo de produção do conhecimento com as sangrentas e totalitárias revoluções sociais de sua época, ou até mesmo com a Inquisição medieval, contra a qual a própria ciência, inicialmente “pagã” (no sentido acusatório de “não-cristã”), teve que lutar, e sincretizar,⁴ para garantir o seu lugar.

É contra esse esquecimento da *totalidade* dos pontos de vista, *incomensuráveis* entre si, que argumentamos neste artigo. Queremos propor o princípio transdisciplinar de *Gestalt* na filosofia da ciência, que se opõe diretamente à própria noção dogmática de “revolução” para pensar a construção coletiva do pensamento científico. Esta suposta revolução tem custado muito caro ao Ocidente e agora ao mundo. Era possível outra história, menos violenta e mais inclusiva. Mas para isso é preciso expandirmos nossa consciência, mudando nossa perspectiva para um ponto de vista mais amplo, sem com isso, perder de vista as perspectivas anteriores, que não podem, nem devem, jamais ser esquecidas. Tal é o papel fundamental do historiador das ciências.

A adoção simultânea de diferentes pontos de vista, diferentes culturas, etnias, valores, credos, religiões, gêneros, disciplinas científicas, filosofias e saberes, em aberta comunicação, diálogos e debates constantes, é justamente o que proporciona o poder evolutivo do pensamento crítico e criativo, em contraste claro com a ideologia estática e conservadora do dogmatismo religioso e do monoparadigmatismo de Kuhn, entendido aqui como modelo de ciência dogmática e imperialista, ainda que revolucionária. Em lugar de uma “ciência revolucionária”, totalitária e *epistemicida*, queremos pensar uma ciência totalizante, integrativa, holística e epistemologicamente diversa, com seus diferentes grupos étnico-sociais e seus saberes em franca comunicação e colaboração,

⁴ Von France (2011), ao analisar os sonhos do católico René Descartes, descreve com precisão como o mecanicismo cartesiano sincretiza alguns elementos centrais do dogma cristão ao discurso moderno materialista, estabelecendo um acordo de paz com a Igreja de Roma, que temia perder o controle social do Ocidente para a ciência emergente. O dualismo cartesiano triunfa assim, por ter se configurado naquela época como uma doutrina científica compatível com o cristianismo. Por outro lado, como Descartes não deixou de ser cristão ao seguir sua carreira como cientista e filósofo, sua obra é uma afirmação histórica da não-contradição entre duas tendências antagônicas do espírito humano.

fundada por um *racionalismo setorial*, que substitui a escolha moral entre o certo e o errado por um processo de expansão da consciência, que inclui outros pontos de vista como parte fundamental da compreensão do *Todo*.

4. Considerações finais

“Paixão de abolição” designa o momento em que o desejo enfrenta sua repressão em condições desesperadas e acha na destruição dos outros e de si “o único objeto” que lhe resta quando “perdeu sua potência de se mover”. O Fascismo é então esse momento complexo, que hesitamos qualificar de interiorização, em que o desejo encontra no próprio seio da derrota o recurso atroz de voltar o Estado contra si mesmo, fazendo passar através dele o “fluxo de guerra absoluta”. (DELEUZE & GUATARRI, 1995, 283)

Yeshua Ben Yossef, diante do imperialismo romano, descobriu que a única forma de desarticular a *máquina de guerra*, fascista e engolidora de mundos, era inviabilizando a sua *vontade de poder*, através de uma inversão de valores. Entendendo que tal agenciamento perverso era produzido por um devir que não encontrou o meio apropriado para escoar o seu desejo – pois só aqueles que se sentem impotentes desejam o poder – ao mudar o tom de sua abordagem, saindo da ofensiva violenta e territorialista para a resistência pacífica do “dai a César o que é de César”, o jovem rebelde judeu descobriu que era possível resistir ao imperialismo, fazendo a comunicação operar sobre outra lógica. Sua pequena revolução na periferia da civilização romana, não tardou a corroer as estruturas do império. Mas o Império sobreviveu, apropriando-se da revolução cristã e transformando a própria vida e a filosofia de Yeshua na *máquina de guerra* ocidental por excelência.

Queremos agora usar a estratégia de Yeshua contra a *máquina de guerra* da pós-verdade neoliberal, sincretizada na teologia da prosperidade. Para desarticular o pensamento moralista, recalçado e convertido em perversão, é preciso operar sob outro regime de linguagem, não violenta e aberta ao diferente, capaz de reconhecer seus limites de aplicação e a existência dos grandes mistérios. É preciso ensinar humildade tanto ao criacionista que não compreende a hermenêutica móvel dos símbolos religiosos, quanto ao evolucionista que não leu Darwin, e se surpreende quando dizemos que este menciona o “Criador” em sua obra máxima (DARWIN, 2017 [1859], p. 532-533); ressaltando inclusive mais tarde numa carta que: “não me parece haver qualquer incompatibilidade entre a aceitação da teoria evolucionista e a crença em Deus”. (DARWIN, 2017, p. 551) Nas sábias palavras do rabino brasileiro Nilton Bonder (1998), quem domina igualmente tanto o pensamento simbólico quanto o analítico (e, portanto, quem não sofre de uma dissociação psíquica produzida por um intenso conflito interior) compreende sem dificuldade como é possível que, antes de Adão e Eva comerem do fruto do conhecimento, eles eram macacos. Por que então estamos brigando?

A contradição é apenas aparente e moralista. Refere-se mais à disputa política de grupos distintos pela posse da verdade (a fim de controlar o Estado e o devir dos costumes), do que uma impossibilidade lógica de mundos ou naturezas impossíveis entre si. É preciso, portanto, sairmos do campo de batalha, mudando as regras do jogo. Chamar a sociedade para o diálogo aberto, expondo francamente as contradições e os mistérios insolúveis, abrindo mão da vontade de poder em nome da potência do diferente. Estabelecer novas e impensáveis alianças. Sincretizar a ciência com os seus

saberes. Inverter a lógica do Império contra ele próprio. Parafraseando o Zaratustra de Nietzsche (1993): amai o distante. O próximo é muito fácil.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Referências:

BACHELARD, G. **A filosofia do não**. Lisboa: Editorial Presença, 1991.

BONDER, N. **A alma imoral: traição e tradição através dos tempos**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

DARWIN, C. **A origem das espécies por meio da seleção natural**. São Paulo: Lafonte, 2017.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo, ed. 34, 1995.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2009.

OURIQUES, E. V. **Teoria psicopolítica: a emancipação dos aparelhos psicopolíticos da cultura**. Coleção Teoria Psicoplítica, V.I. Rio de Janeiro: Temuco, 2017.

OXFORD DICTIONARY. Disponível em: <https://languages.oup.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016>. Acesso em: 11 nov. 2019.

FANTINI, J. A. Pós-verdade ou o triunfo da religião? Editorial. **Leitura Flutuante: Revista do Centro de Estudos Semiótica e Psicanálise**. V. 8, n. 2 (2016). Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/leituraflutuante/article/view/31767>. Acesso em: 11 nov. 2019.

JUNG, C. G. **Aion: Estudos sobre o simbolismo do si-mesmo**. In: Obras completas de C. G. Jung (Vol. IX/2). Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. Psicologia analítica e cosmovisão. In: **A natureza da psique**. Obras Completas. VIII/2, Petrópolis: Vozes, 2000.

KUHN, T. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

NATHAN, T. **A Guerra intercultural e a Psicopatologia**. In: BARROS. Terapêutica e Cultura. Rio de Janeiro: UERJ, p. 165-195, 1998.

NIETZSCHE, F. **Assim Falou Zaratustra**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SAMPAIO, G.R. **Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial**. Campinas: Editora da UNICAMP, CECULT, IFCH, 2001.

VON FRANCE, M. L. **Sonhos – um estudo dos sonhos de Jung, Descartes, Sócrates e outras figuras importantes.** Petrópolis, Vozes, 2011.